



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOSSOCIOLOGIA DE
COMUNIDADES E ECOLOGIA SOCIAL

EROS E COMUNIDADE

uma investigação etnográfica sobre o amor livre como
ordem social confluyente na ecovila de Tamera em Portugal

FILIPE FREITAS DE CARVALHO

Rio de Janeiro

2016

Filipe Freitas de Carvalho

EROS E COMUNIDADE

uma investigação etnográfica sobre o amor livre como
ordem social confluyente na ecovila de Tamera em Portugal

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Psicossociologia de
Comunidades e Ecologia Social
(Programa EICOS), Instituto de
Psicologia, Universidade Federal
do Rio de Janeiro, como parte dos
requisitos necessários para
obtenção do grau de mestre.

Orientador: Profa. Dra. Maria Cecília de Mello e Souza

Rio de Janeiro, RJ

2016

FOLHA DE APROVAÇÃO

Filipe Freitas de Carvalho

**Eros e Comunidade: uma investigação etnográfica sobre o amor livre
como ordem social confluyente na ecovila de Tamera em Portugal**

RIO DE JANEIRO, 10 de maio de 2016

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (EICOS), Instituto de Psicologia, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestre em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social.

Aprovada por:

Prof.(a) Dra. Maria Cecília de Mello e Souza- UFRJ

Profa. Associada Inst. Psicologia, UFRJ

Orientador

Prof.(a) Dra. Simone Ouvinha Peres

Profa. EICOS - UFRJ

Prof.(a) Dra. Ana Carolina Beer Figueira Simas

Profa. DPE - UFV

FICHA CATALOGRÁFICA

Eros e comunidade: uma investigação etnográfica sobre o amor livre como ordem social confluyente na ecovila de Tamera em Portugal

Carvalho, Filipe Freitas de

Eros e comunidade: uma investigação etnográfica sobre o amor livre como ordem social confluyente na ecovila de Tamera em Portugal/Filipe Freitas de Carvalho – Rio de Janeiro: UFRJ / Instituto de Psicologia, 2016. p.269

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cecília de Mello e Souza

Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Programa EICOS, Instituto de Psicologia, 2016.

Referências Bibliográficas:

1. 2. 3. 4. I. Souza, Maria Cecília (Orient.). II. Universidade Federal do Rio de Janeiro/Instituto de Psicologia/Programa EICOS. III. Eros e comunidade: uma investigação etnográfica sobre o amor livre como ordem social confluyente na ecovila de Tamera em Portugal

CDD:

Aos meus pais e aos meus filhos;
A todos que deram suas vidas à liberdade.

Agradecimentos

Agradeço especialmente à CAPES e ao CNPq, pelo persistente apoio ao desenvolvimento da academia brasileira, com menção especial à bolsa a mim concedida que foi fundamental para que eu pudesse chegar à conclusão desta jornada.

Agradeço a todo o programa EICOS – professores, secretários, etc – pelo ambiente profícuo para a pesquisa. Um agradecimento especial à minha professora orientadora, Prof.(a) Maria Cecilia de Mello e Souza, cujo trabalho de orientação é de grande valor para esta pesquisa. Aprendi muito com nossa experiência, tanto nos momentos de diferenças, como na pertinência de seus apontamentos e no apoio que recebi em momentos difíceis do caminho.

Quero agradecer os colegas contemporâneos do curso de mestrado e doutorado do Eicos, e em especial aos colegas do Prajna, meu grupo de pesquisa, pela essencial colaboração e troca de saberes ao longo do processo e pela amizade que brotou em nossos caminhos convergentes na academia. Faço um agradecimento especial à Maria Accioly, por suas preciosas dicas e ajudas e nossa troca afinada ao longo de todo o processo, à Ana Cláudia, que na reta final me deu um grande apoio com a formatação do trabalho, à Gabriela, Marta, Taisa, Daniela, Bruno Prudente e Bruno Menezes pelo valor de nossos processos juntos.

Agradeço também às professoras Simone Peres e Ana Carolina Simas que, de forma muito generosa, participaram das minhas bancas de qualificação e defesa, ofertando-me visões e sugestões de grande relevância para o aprimoramento do trabalho.

Agradeço especialmente à comunidade de Tamera que gentilmente abriu suas portas para meu projeto de pesquisa e, durante todo o tempo que vivi por lá, seus membros me dedicaram uma afetiva e generosa atenção. Um agradecimento muito especial ao querido amigo Rui Braga, meu apoio incondicional que, durante todo o processo, não se cansou de me amparar com tudo o que eu precisei, dedicando-se ao contato com todos os entrevistados, em abrir os caminhos da comunidade para mim e me provendo de incontáveis informações importantes. Agradeço também a cada entrevistado(a), por dedicarem seu tempo com muita amabilidade à pesquisa e pelo entusiasmo com que responderam às perguntas. Menciono também especialmente Monika, Martin, Dara e toda a equipe do IGP, com quem pude trabalhar em 2014 e receber um voto de confiança ao autorizarem a pesquisa. Sou grato à Marcia Peixoto,

companheira de caminhada desde Terra Una, com quem me encontrei assim que cheguei em Tamera e aprendo muito com seu olhar livre para o mundo. Agradeço também ao Denis e ao Uri, os líderes do meu grupo de voluntariado, sempre generosos em me permitir arranjos especiais de trabalho para que eu pudesse me dedicar à pesquisa. Também celebro a alegria e a cumplicidade dos meus colegas voluntários e faço uma menção especial à Einat Elkana e Marie Winter, cujas presenças iluminaram meu caminho na comunidade.

Agradeço à comunidade de Terra Una, todos os irmãos e irmãs que compartilham comigo o propósito de comunidade, em especial à Mariana França que me apresentou a experiência de Tamera, e à equipe Gaia – Marina, Emmanuel, Diogo, Erian –, com quem trilho um caminho de serviço pelo qual tenho muito apreço e orgulho. Agradeço ao amigo de Terra Una, professor de sociologia e filosofia da Academia Militar das Agulhas Negras, Marcus D'Angelo, pelas muitas horas de conversas e elaborações filosóficas na cozinha da comunidade, as quais me foram muito úteis para a fundamentação teórica desta dissertação.

Agradeço a todos os meus alunos e alunas, aos gaianos e gaianas, e aos meus amigos e amigas com quem aprendo cotidianamente e que de maneiras variadas estimulam minha capacidade intelectual e o desenvolvimento do meu pensamento.

Agradecimento especial ao grupo Autopoesia Biodanza, do qual sou facilitador, e a cada biodanzante que confia em minha facilitação, que me permite exercer plenamente meu potencial de educador e minha conexão com a música e a dança. Amplio este agradecimento a toda a comunidade da Biodanza, amigos e amigas, outros facilitadores que fazem pulsar este método que ocupa um lugar especial em minha vida.

Agradeço muito a companhia e a parceria dos amigos e amigas da Casa Cósmica, onde resido. Simon, Paula, Carlos, Miza, Lucia, pela compreensão e apoio constante. Um agradecimento especial à querida Val por todo o carinho e pelo suporte com minha alimentação durante o processo.

Agradeço também à Escola Terra Nova, o grupo de estudos sobre Forum e amor livre que participei por três anos, desde antes do início da pesquisa. Muita inspiração e vivências de profundo significado que tiveram grande relevância na condução deste projeto.

A toda a minha família, minha amada irmã Flávia, meus tios Crico, Beth, Ekinha, Carlos (in memorian), Tavito, Celina, Ângela e João, e todos os meus primos, pelas influências diversas que me proveram de um ambiente intelectual auspicioso ao longo da minha vida. Agradeço especialmente meus primos Alberto e Paulo Fonseca, minhas maiores referências no caminho acadêmico e que, durante todo o processo, não deixaram de me apoiar em nenhum momento, servindo-me de sugestões, indicações e pareceres críticos muito inspiradores e motivadores. Um agradecimento especial também à minha avó Maria Ignez (in memorian), com quem desenvolvi o gosto pela leitura, pelos estudos, pelo conhecimento. Agradeço também à Izadora Fernandes e Luciane Lima, pela admirável forma de serem mães dos meus filhos.

Por fim, um agradecimento especial aos meus filhos Aurora e Iuri, com quem eu tanto aprendo e por quem eu busco ser melhor a cada dia; à minha mãe, Maria Cristina, por todo o continente de afeto e segurança que me permitiu trilhar o caminho dos estudos e meu desenvolvimento humano até aqui; e ao meu pai Antonio Cândido (in memorian), pela chama da liberdade acendida em mim.

Desistir? Eu já pensei seriamente nisso, mas nunca me levei realmente a sério. É que tem mais chão nos meus olhos do que cansaço nas minhas pernas, mais esperança nos meus passos do que tristeza nos meus ombros, mais estrada no meu coração do que medo na minha cabeça.

Cora Coralina

Confiança é o poder de cura primário da alma. Se alguém está confiando completamente, não precisa de psicoterapia ou de nenhum outro método especial. A alma cura a si mesma se ela pode respirar e existir em confiança.

Dieter Duhm

Resumo

Carvalho, Filipe, F. Eros e comunidade: uma investigação etnográfica sobre o amor livre como ordem social confluyente na ecovila de Tamera em Portugal. Rio de Janeiro, 2016. Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

Esta pesquisa foi realizada em um viés psicossocial, através de uma ótica transdisciplinar, considerando o paradigma da complexidade, as teorias de auto-organização e o pensamento sistêmico. O projeto de pesquisa buscou investigar, através do método etnográfico, o modelo social de Tamera, uma ecovila localizada ao sul de Portugal, cujos membros se reconhecem como participantes de um experimento social de amor livre. A imersão etnográfica buscou compreender o que significa o ‘amor livre’ na perspectiva nativa e os resultados mostram que este representa e simboliza todo um estilo de vida comunitário, integrando visões de mundo que se orientam para a autorrealização e a expressão plena dos potenciais de cada participante e da comunidade como um todo. Ao se analisarem concepções teóricas, abordagens psicológicas, padrões relacionais e processos coletivos, os resultados etnográficos indicam a compreensão do amor livre de Tamera como uma ordem social ‘confluyente’, sendo confluência social um conceito desenvolvido nesta dissertação para indicar a característica de um ordem social que se orienta para a minimização do controle social coercitivo e para a otimização da autonomia dos seus participantes, apresentando motivação e disposição pessoal; consciência e intencionalidade nas escolhas; voluntariedade e liberdade nas ações; sinergia e coesão social como qualidades destacadas da experiência social. A análise dos dados identificou as seguintes diretrizes socioculturais que viabilizam e regulam o amor livre como ordem social confluyente em Tamera: vida comunitária intencional; educação permanente fundada em valores e práticas direcionadas para o equilíbrio e harmonia entre mente e espírito, razão e emoção; desenvolvimento de comunicação colaborativa através da expressão verdadeira dos sentimentos e práticas de feedback empático; a afirmação social do erotismo e da sexualidade positiva; forte sentido de conexão espiritual e ecológica; fomento às relações de alteridade e complementaridade entre gêneros e diversidade biopsicossociocultural; ativismo político pela paz global através de movimentos sociais em rede. A compreensão da confluência no modelo social de Tamera se fundamentou teoricamente nos princípios psicológicos de autorregulação e autorrealização, nas perspectivas sociológicas de solidariedade orgânica e razão comunicativa, em concepções filosóficas não-repressivas e na sexopositividade. A análise etnográfica do ethos de amor livre de Tamera se estruturou através de seus três compromissos nativos norteadores da experiência coletiva: verdade, apoio mútuo e participação responsável, relacionados aos três marcantes valores fundantes identificados: liberdade, paz e conexão espiritual. Examina-se a práxis que decorre e retroalimenta este ethos, analisando-se processos de regulação social: a vida em comunidade, o Forum como ferramenta de comunicação, a educação permanente dos participantes, o sistema participativo de governança, as estruturas organizacionais flexíveis, a convivência intensificada e a sexualidade livre. Incluem-se na análise etnográfica os aspectos restritivos do modelo no âmbito do indivíduo, no que tange o processo de ingresso na comunidade, as decisões no âmbito da reprodução biológica e os níveis pessoais de privacidade; bem como desafios, contradições e incongruências identificados. Os resultados indicam que o amor livre de Tamera é uma manifestação tangível de confluência social em um estilo de vida comunitário, cuja tônica da atividade dos participantes se dá não por ameaça ou medo, mas por livre arbítrio e confiança, viabilizando e reforçando estados de bem-estar coletivo em arranjos sociais fortemente cooperativos ainda pouco estudados e de grande valor para a pesquisa psicossocial.

Palavras-chave: Ordem Social; Controle Social; Coesão Grupal; Comunidade Intencional; Ecovila; Sexopositividade; Amor Livre

Abstract

Carvalho, Filipe, F. Eros and community: an ethnographic research on free love as a confluent social order in Tamera ecovillage in Portugal. Rio de Janeiro, 2016. Thesis (Master's Degree in Psycho-sociology of Communities and Social Ecology) - Institute of Psychology, Federal University of Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

This research was carried out through a transdisciplinary perspective, with a psychosocial focus, considering the paradigm of complexity, theories of self-organization and systemic thinking. It aimed to investigate, through the ethnographic method, the social model of Tamera, an ecovillage located in the south of Portugal, whose members recognize themselves as participants in a social experiment of *free love*. Ethnographic immersion sought to understand what 'free love' means in the native perspective. The results show that it represents and symbolizes the whole community life style, integrating worldviews that are oriented towards self-realization and full expression of the potentials of each participant and the community as a whole. By analyzing theoretical conceptions, psychological approaches, relational patterns and collective processes, the ethnographic results indicate the understanding of Tamera's free love as a 'confluent' social order. Social confluence is a concept developed in this dissertation to indicate the characteristic of a social order that is oriented to minimization of coercive social control and optimization of the individual autonomy of its participants. This is achieved through personal motivation and disposition; awareness and intentionality in choices; willingness and freedom in actions; synergy and social cohesion as outstanding qualities of social experience. Data analysis identified the following sociocultural guidelines that enable and regulate free love as a confluent social order in Tamera: intentional community living, permanent education founded on values and practices directed towards the balance and harmony between mind and spirit, reason and emotion; development of collaborative communication through the true expression of feelings and empathic feedback practices; social affirmation of eroticism and positive sexuality; strong sense of spiritual and ecological connection; fostering of relationships of equity and complementarity between genders and biopsychosocial and cultural diversity; political activism for global peace through social movements networking. The understanding of the confluence in Tamera's social model was theoretically based on the psychological principles of self-regulation and self-actualization, on the sociological perspectives of organic solidarity and communicative reason, on non-repressive philosophical conceptions and on sex-positivity. The ethnographic analysis of Tamera's free love ethos is based on its three native commitments guiding the collective experience: truth, mutual support and responsible participation. These are related to the three remarkable founding values identified: freedom, peace and spiritual connection. The praxis that occurs and feeds this ethos is examined by analyzing processes of social regulation: community living, the Forum as a communication tool, the participants' permanent education, the participatory system of governance, flexible organizational structures, intensified coexistence and free sexuality. The ethnographic analysis includes the restrictive aspects of the model within the individual realm, notably as regards the process of joining the community, collective decisions about biological reproduction and personal levels of privacy; as well as identified challenges, contradictions and inconsistencies. The results indicate that Tamera's free love is a tangible manifestation of social confluence in a community lifestyle, in which participants are moved not by threat or fear, but by free will and trust, enabling and reinforcing states of collective wellness in strongly cooperative social arrangements still little studied and of great value for the psychosocial research.

Keywords: Social Order; Social Control; Group Cohesion; Intentional Community; Ecovillage; Sex-positivity; Free Love;

Sumário

1. MATRIZ CULTURAL DE CONFIANÇA E AUTORREALIZAÇÃO.....	01
O amor livre de Tamera.....	01
Amor livre como ordem social confluyente.....	04
Reconciliação de Apollo e Dionísio.....	07
Mais autonomia, menos coerção.....	09
Movimentos sociais em rede.....	11
2. COMUNIDADES COMO BERÇOS DE NOVAS ORDENS SOCIAIS.....	17
Amor livre e epistemologia.....	19
Entre a coerção e o consenso.....	22
A influência do legado hobbesiano.....	22
Compatibilidade e confluência.....	24
Vínculos de solidariedade através da singularidade e da diversidade.....	26
Habilidades humanas intrínsecas para a compreensão e o consenso.....	28
Vivência da menor repressão.....	32
Sabedoria fulcral de estar vivo.....	36
Ser em plenitude.....	43
Manancial de inovação em ambientes comunitários.....	47
Comunidade como a dança entre ‘eu’ e ‘nós’.....	48
Experiências na trilha da confiança.....	53
Teia de comunidades ao redor do globo.....	59
Educação e transformação em tempo real.....	61
Caminhos de transformação: perspectivas da sexualidade contemporânea.....	63
A sexualidade nas ciências sociais: uma perspectiva histórica.....	65
Avivamentos, enlaces e influências sobre a sexualidade.....	69
Negatividade sexual histórica e a ascensão da sexualidade afirmativa.....	73
Relações de consentimento para a plena fruição da intimidade.....	78
Da moralidade ao amor natural.....	83
3. CAMINHOS PARA A INVESTIGAÇÃO DO AMOR LIVRE.....	89
Antecedentes pessoais e escolha do objeto.....	89
O campo simbólico da etnografia.....	91
Reunindo múltiplas percepções a partir do contato real.....	93
Vozes que falaram por Tamera	96

4. AMOR LIVRE DE MEDO E TRABALHO GLOBAL DE PAZ.....	101
Oásis na aridez.....	103
Plena experimentação na gênese do amor livre.....	104
<i>Contato e Geist</i> : emoção e razão em rota de equilíbrio.....	108
Confiar em comunidade.....	111
Liberdade, continente da verdade; verdade, continente da liberdade.....	116
Apoio mútuo em ação pela paz.....	123
Espírito, amor e natureza.....	128
Água como substância essencial da vida.....	130
Poder arquetípico das pedras.....	132
Conexões interespecies.....	133
A presença espiritual de Eros.....	134
Realização do Amor em Liberdade.....	138
Expressão e espelhamento: a arte da comunicação transparente.....	138
Educação como essência.....	147
i. Educar-se para educar.....	150
ii. Crianças: da escola e da vida.....	155
iii. Quando nasce o desejo consciente.....	157
Famílias, projetos e moradas.....	159
Amor, amizade e parceria.....	164
Ciúme como questão nuclear.....	178
Gêneros em entrelaçamento.....	182
Ocaso heteronormativo.....	189
Quando não se pode: restrições e limites da autonomia individual.....	193
A acolhida das crianças novas.....	199
Quando a experiência não é alegria: desafios de Tamera.....	205
Epílogo: Apontamentos etnográficos a partir da experiência pessoal.....	213
Conclusão: trabalho de campo e teoria em diálogo.....	215
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	220
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	227

1. MATRIZ CULTURAL DE CONFIANÇA E AUTORREALIZAÇÃO

O amor livre de Tamera

Esta dissertação tem como objetivo apresentar os resultados de uma investigação etnográfica sobre o modelo social de Tamera, uma comunidade intencional/ecovila¹ de origem alemã localizada ao sul de Portugal², realizada em junho de 2015. Como um experimento social fundado em princípios ecológicos e de sustentabilidade humana, Tamera se identifica por suas visões e práticas de *amor livre* [free love] e *trabalho de paz* [peace work], os conceitos basilares de seu ethos³ e sua práxis⁴. Fundada em 1995, Tamera é o resultado de uma longa experiência comunitária prévia, liderada pelo sociólogo Dieter Duhm e pela teóloga Sabine Lichtenfels, que se reuniram pela primeira vez em 1978, ainda como um grupo de jovens, em Leuterstal, na Alemanha, em um projeto comunitário visando a criação de um ‘centro holístico’ impulsionado por pesquisa humanística (DREGGER, 2001).

Em seus livros, Dieter Duhm e Sabine Lichtenfels apontam o caminho para a criação de novas ordens sociais a partir da criação de comunidades humanas sustentáveis, e sistematizam ideias sobre a transformação da sociedade ocidental moderna – controladora, exploradora e individualista – para uma sociedade mais justa e cooperativa através de uma nova matriz de valores: do código de violência e dominação da sociedade capitalista, para um código de confiança, cooperação e solidariedade (DUHM, 2005). Duhm argumentava que “essa transição teria que vir, não através de uma revolução violenta, mas através do desenvolvimento de estilos de vida alternativos e instituições que nutram as necessidades para

¹ Comunidades intencionais podem ser definidas como grupos de pessoas que escolhem trabalhar juntas em busca de uma visão ou ideal comum, compartilhando, em sua grande maioria, terra e habitações, apresentando impressionante diversidade a respeito dos valores compartilhados (METCALF & CHRISTIAN, 2003). Ecovilas, por sua vez, são comunidades intencionais ou tradicionais que visam integrar holisticamente dimensões ecológicas, econômicas, sociais e culturais da sustentabilidade, a fim de regenerar ambientes naturais e humanos (<http://gen.ecovillage.org>).

² <http://tamera.org>. Em junho de 2015, Tamera reunia 170 membros, chamados *colaboradores* [co-workers], em um terreno de 134 hectares nas proximidades de Colos, município de Odemira, região do Alentejo.

³ Ethos é um conceito de origem grega que pode ser definido como sistema de organização culturalmente padronizado dos instintos e emoções dos indivíduos. Este, uma vez estabelecido, se transforma em um fator muito real de determinação das condutas no âmbito de um grupo social. É como uma síntese que descreve as crenças norteadoras e ideais de uma comunidade, nação ou ideologia (BATESON, 2006). “O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete”. (GEERTZ, 2008, p. 93).

⁴ Práxis, por sua vez, relaciona-se à transformação material da realidade e das estruturas sociais; é o agir individual e social que engloba, além do trabalho, todas as atividades que se objetivam em relações sociais, instituições, ciência, arte, religião, etc, de uma maneira consciente e crítica (Marx, 2004, Gramsci, 2011).

o contato, para o trabalho significativo e para a redução dos conflitos e do medo” (in DREGGER, 2001).

O resultado vivo do projeto social e da pesquisa-ação deste grupo alemão é a ecovila de Tamera⁵, cujo ethos se reúne epistemologicamente nas obras de seus fundadores e é constantemente cocriado e recriado na experiência coletiva através de três compromissos éticos: verdade, apoio mútuo e participação responsável. Deste ethos emerge uma práxis propositiva com quase quarenta anos de pesquisa e experimentação constantes acerca da interação social, visando a criação de modelos de alta sinergia e baixo impacto, seja na organização estrutural, governança, modos de produção, convívio e relacionamentos.

Esta dissertação apresenta os resultados de uma investigação acerca do *amor livre* em seu significado nativo em Tamera, o qual se embute de forma subjacente a toda a ordem social da comunidade, diferindo-se em grande medida de outras concepções populares do termo. Na cultura ocidental, o termo ‘amor livre’ está comumente associado, desde o Século XIX, ao movimento anarquista e à liberdade sexual e representou um movimento social que visava separar as questões sexuais do controle do Estado, tais como casamento, controle de natalidade e adultério (MCELROY, 1996). No imaginário popular, amor livre está usualmente associado a questões acerca dos relacionamentos, em especial à rejeição do casamento e a modelos de sexualidade múltipla. A concepção nativa de amor livre em Tamera, embora conservando aspectos comuns à sua origem anarquista, ganha novos significados e expande seu alcance. Deixa de ser uma noção restrita ao contexto dos relacionamentos e da sexualidade e ganha os contornos de toda a ordem social, vinculando-se aos aspectos de amizade, trabalho, relações ecológicas e às dimensões artísticas e espirituais. É também o conceito chave subjacente à sua ação política, estando essencialmente vinculado ao trabalho por uma cultura de paz global que está no cerne da experiência prática da comunidade.

O amor livre em Tamera representa e simboliza todo um estilo de vida comunitário, visões de mundo integradas que se orientam para a autorrealização e a expressão plena dos potenciais de cada participante e da comunidade como um todo. Os compromissos com (i) a verdade dos sentimentos, (ii) o apoio mútuo e (iii) a participação responsável são os fundamentos norteadores da experiência de Tamera e estes favorecem/permitem o amor livre como pressuposto cultural, impulso político-educativo e caminho ético⁶ ao preconizar as

⁵ ZEGG, ecovila a 80 quilômetros de Berlim, é outro centro holístico de experimentação social fundado a partir da mesma experiência comunitária iniciada em 1978 (N.A.).

⁶ ‘Trabalho de paz’ é outro conceito nuclear constituído como impulso político-educativo e caminho ético em Tamera, com grande importância na configuração da ordem social da comunidade. Assim como o amor livre, poderia também servir como eixo da análise de seu modelo social (N.A.).

atitudes cotidianas em consonância com as intenções e as emoções reais manifestadas no corpo e nas relações. O amor livre converge os valores do ethos comunitário – liberdade, paz, conexão espiritual⁷ – em uma cultura de celebração da amizade e da presença de Eros como mitologia basilar.

Originando e originada por este ethos⁸, a práxis de Tamera é caracterizada por uma mudança de atitude existencial – de uma atitude de coerção para uma atitude de autorregulação. A ação do indivíduo é orientada para o trabalho pessoal de desenvolvimento e esta têm a primazia no processo de viabilização da ordem social. A agência é desenvolver mecanismos internos de adaptação e criatividade minimizando ações de exigência e/ou imposição de mudanças no comportamento de outros indivíduos. Imbuídos da premissa de apoiarem-se mutuamente para o trabalho interno de autorregulação, os participantes fortalecem seus vínculos cooperativos e aumentam a sinergia para atuarem responsavelmente na comunidade.

Destes ciclos de autorregulação interna e coletiva emerge o sentido de confiança, aqui entendida em seus sentidos básico e interpessoal, sendo o sentido básico a segurança ontológica, a capacidade de confiar em si mesmo, a crença na continuidade da própria auto-identidade e na constância dos ambientes de ação social e material circundantes, com uma decorrente sensação de fidedignidade. O segundo sentido, interpessoal, decorre do primeiro e é a confiança nas pessoas, erigida sobre a mutualidade de resposta e envolvimento e a fé na integridade do outro como fonte primordial de um sentimento de integridade e autenticidade do eu (GIDDENS, 1991).

Um terceiro sentido de confiança, a confiança no sistema, emerge quando se tornam generalizados os níveis de confiança básica e interpessoal e a decorrente minimização da insegurança relativa ao aumento da liberdade com responsabilidade (LUHMANN, 2000). Tem-se assim um pacto social de confiança sobre o qual se assume um compromisso sem rosto e mantém-se uma rede estabilizadora de relações amigáveis sustentadas pela expectativa da honestidade, lealdade e confiabilidade (FÜZÉR, 2016). Sob a influência deste pacto social de confiança, são promovidas relações pautadas por *contato* verdadeiro nos âmbitos do processo individual de autoconhecimento, na comunicação interpessoal e na vida em comunidade, infundindo-se em uma percepção holística de ‘ser um com o todo’ que

⁷ Como se verá adiante, espiritualidade não está necessariamente vinculada a religiosidade e se refere sumamente a um impulso existencial de conexão consigo mesmo, com os outros seres vivos e com a totalidade cósmica (N.A.).

⁸ A relação ethos-práxis suscita o entendimento do paradoxo da autopoiese dos sistemas sociais: produzem e são, ao mesmo tempo, os produtos de si mesmos (LUHMANN, 2010).

potencializa relações solidárias mediadas por razão comunicativa. Entende-se a liberdade do outro como potencializadora da própria liberdade na medida em que se elevam os níveis de autoconhecimento e autonomia, no âmbito individual, e reciprocidade e empatia, no nível interpessoal, e tem-se como manifestação tangível um estilo de vida comunitário cuja tônica da atividade dos participantes e a coesão do grupo se dão não por medo ou ameaça, mas por livre arbítrio e confiança.

Duhm (2010) entende a confiança como o poder requerido para a superação dos medos e traumas e a deflagração do poder regenerativo da vida em um modelo de amor livre. “Se tivermos confiança, não necessitamos de novas medidas educacionais ou terapêuticas, uma vez que as velhas feridas curam-se naturalmente em um ambiente de confiança. [...] Amor livre consiste em substituir nossas condições de vida de uma violência estrutural para uma confiança estrutural”. (DUHM, 2010, p.150). Dentre as diretrizes socioculturais que viabilizam o pacto de confiança e regulam a cultura de amor livre ressaltam-se: a vida comunitária intencional; a educação permanente fundada em valores e práticas direcionadas para o equilíbrio e harmonia entre mente e espírito, razão e emoção; o desenvolvimento de comunicação colaborativa através da expressão verdadeira dos sentimentos e práticas de feedback empático; a afirmação social do erotismo e da sexualidade positiva; o forte sentido de conexão espiritual e ecológica; o fomento às relações de alteridade e complementaridade entre gêneros e diversidade biopsicossociocultural; o ativismo político pela paz global através de movimentos sociais em rede. Estas diretrizes servirão como caminho para a análise etnográfica que se segue.

Amor livre como ordem social confluyente

A investigação do amor livre como ordem social em Tamera suscita uma reflexão teórica acerca da natureza dos mecanismos que viabilizam a vida em sociedade. Turner (1984) reconhece dois caminhos de investigação importantes que marcam a construção do conhecimento sobre ordens sociais na sociologia: de um lado as teorias do conflito, que pressupõem uma incompatibilidade estrutural que explica a prevalência dos mecanismos coercitivos, códigos e estruturas punitivas, racionalidade cognitivo-instrumental centrada no sujeito, forças de controle social e ameaça de violência (HOBBS, 2008; MALTHUS, 1998; WEBER, 2004; FREUD, 1930⁹); e de outro as teorias do consenso, que consideram a plausibilidade de ordens sociais pautadas em arranjos funcionais, habilidades de

⁹ A consulta às obras de Sigmund Freud foram realizadas na edição das obras completas da Editora Imago, de 1974. As referências bibliográficas no texto referir-se-ão à data de sua publicação original (N.A.).

comunicação, ampliação da consciência e processos terapêuticos que viabilizam a efetividade de mecanismos não-coercitivos a partir de regras, valores e arranjos sociais integrativos que favorecem os vínculos de amizade e premiam a conformidade com acordos existentes (PARSONS, 1949; HABERMAS, 1999; MARCUSE, 1968; REICH, 1979).

Esta divisão analítica tem um caráter fundamentalmente didático, tendo em vista que ambos os caminhos investigativos raramente ocorrem de forma ‘pura’ nas teorias sociais (TURNER, 1984). Estes tendem a adotar elementos de ambos os tipos de explicação, repercutindo a complexidade acerca dos campos de interação social que indicam conflitos e consensos ocorrendo simultaneamente (LUHMANN, 2010). A análise se dá, portanto, não no sentido de investigar a existência de ordens sociais estritamente conflitivas ou consensuais, abdicando-se de um ou de outro, mas em aprofundar a compreensão acerca dos níveis de coercibilidade e liberdade necessários para a viabilização da vida em sociedade. A problematização em torno dessa questão se eleva, portanto, a um nível de análise cujos objetivos não apresentam propósitos disjuntivos – ‘ou o conflito, ou o consenso’ – mas em uma contribuição conjuntiva, reconhecendo-se o pressuposto de validade de ambas as explicações no entendimento da natureza da ordem social.

Teorias do conflito abordam a questão da ordem social salientando pressupostos de incompatibilidade e postulando acerca da incapacidade humana de desenvolver modelos sociais que prescindam de estruturas externas de controle social coercitivo. Pressupõem que o afrouxamento deste controle dá vazão a impulsos antissociais e destrutivos, o que valida os sistemas de leis e moral detalhados, com muitas e severas restrições. A formação de estados legisladores, a organização burocrática, a hegemonia de mecanismos punitivos, na perspectiva das teorias do conflito, tornam-se inevitáveis tendo em vista os altos níveis de coercibilidade necessários para contingenciar os impulsos primários conflituosos.

Teorias do consenso, por sua vez, apresentam formulações teóricas que tratam o estado estrutural de conflito como anormalidade e argumentam acerca da superação do estado de anomia e alienação, promovendo uma *profilaxia das neuroses*, pressupondo a viabilidade de um estado de maior estabilidade e bem-estar através de acordos fundamentais sobre valores integradores. Sobre tais cenários advindos das teorias do consenso, proponho o conceito de *confluência social*¹⁰ como a característica de uma ordem social cujos elevados graus de desenvolvimento pessoal e reciprocidade engendram uma organização comunitária

¹⁰ O conceito de confluência social foi inspirado no ‘amor confluyente’ proposto por Giddens (1993): a introdução da *ars erotica* no cerne dos relacionamentos; conhecimento, prazer, satisfação mútua e reciprocidade como elementos-chave na manutenção e organização reflexiva das relações.

que, através de um pacto estrutural de confiança, otimiza a autonomia individual e minimiza o controle social coercitivo, apresentando alto grau de motivação e disposição pessoal, consciência e intencionalidade nas escolhas, voluntariedade e liberdade nas ações, sinergia e coesão social como qualidades da experiência comunitária. A necessidade de coerção minimiza-se através de processos educativos e mecanismos de regulação que visam o desenvolvimento integral do indivíduo associado à ampliação da consciência holística coletiva. Confluência social pressupõe satisfação recíproca através da agência de indivíduos fortes - com as prerrogativas de autorregulação (REICH, 1975, 1995) e autorrealização (MASLOW, 1966, 1987) – criando coletividades fortes – com vínculos de solidariedade orgânica (DURKHEIM, 1999) e razão comunicativa (HABERMAS, 1999) –, viabilizando riqueza social suficiente para moldar o mundo de acordo com os instintos vitais (MARCUSE, 1968).

O argumento desenvolvido a partir dos resultados do trabalho etnográfico é que Tamera é uma experiência ontológica que corrobora perspectivas das teorias do consenso, e seu modelo social de amor livre configura-se uma ordem social confluenta. Os resultados revelam que seu ethos – seus princípios de paz, liberdade, conexão espiritual e seus compromissos com a verdade, apoio mútuo e participação responsável – reconhecido e endossado pelos participantes; e sua práxis que decorre e retroalimenta este ethos, buscam otimizar a autonomia individual e minimizar ações coercitivas reforçando o pacto social que sustenta a recorrente mudança de atitude *do medo para a confiança*. Os mecanismos de regulação orientam-se no desenvolvimento integral do indivíduo de forma que este possa ampliar sua capacidade de autorregulação e, por escolha consciente, realimentar o pacto social através do sentido íntimo de interdependência e cooperação. Na medida em que o indivíduo aprofunda seu autoconhecimento, ele participa mais ativamente no trabalho coletivo. Este metabolismo social, através de transparência, empatia e consentimento, produz a sinergia necessária para efetivar um campo de reciprocidade que favorece e aprofunda os vínculos de amizade, que por sua vez complementam e potencializam o desenvolvimento dos indivíduos. A retroalimentação entre individualidades fortes em um ambiente de confiança funciona como o motor para a confluência social da cultura de paz e amor livre de Tamera.

A análise dos dados indica também que o estado de confluência social não significa ausência de conflitos e incompatibilidades, sendo que aspectos de caráter restritivo se mostram fundamentais para a viabilidade de uma ordem confluenta. A análise indicou a necessidade de elementos restritivos em algumas instâncias para viabilizar padrões amplificados de liberdade em outras. Deve-se entender a confluência social não significando

uma ausência de restrições, mas a organização de um espaço sociocultural e seu avanço pragmático no sentido de minimização dos níveis de coerção e otimização dos níveis de liberdade individual e coletiva. Os aspectos restritivos mais significativos identificados foram: (i) o processo minucioso de ingresso no grupo, com fronteiras bem definidas que restringem a entrada no espaço da comunidade, (ii) as restrições no âmbito do processo de reprodução biológica, que transfere a autonomia de decisão de se ter um filho do indivíduo para a coletividade, (iii) as restrições nos níveis pessoais de privacidade em relação aos graus de participação e exposição solicitados. Tais aspectos restritivos serão analisados posteriormente.

Reconciliação de Apolo e Dionísio

A investigação do amor livre de Tamera conduz ao estudo sociológico das relações de satisfação recíproca e ausência de dominação, nas quais o princípio de amizade sobressai-se como alicerce para a efetivação de arranjos sociais de cooperação e reciprocidade. Turner (1984) cita Platão para definir amizade como a condição social capaz de superar os desejos antissociais relacionados a possessões pessoais e eminências competitivas, garantindo a mutualidade das relações. Platão indicava a necessidade de um grau elevado de autoconhecimento, no sentido de desenvolvimento de ordens coesas e expandidas dentro do indivíduo, como necessárias para a ordenação do mundo social a partir dos vínculos de amizade. Nesse sentido, a integração e o equilíbrio interno do indivíduo pressupõem a emergência da solidariedade em arranjos que previnem comportamentos disruptivos. Em uma linguagem mítica, é o que permite a emergência de Eros como “a força capaz de fazer a ponte entre os dois elementos essenciais da realidade - a racionalidade incorporada em Apolo e a irracionalidade consagrada em Dionísio” (TURNER, 1984, p.18).

Premissas muito arraigadas da filosofia ocidental apoiaram a subordinação da paixão – Dionísio – pela razão – Apolo – no sentido de garantir a estabilidade social, a partir de pressupostos de incompatibilidade entre os processos de individuação e a ordenação social solidária e da oposição inconciliável entre a razão e as emoções (TURNER, 1984). O modelo social de Tamera, em seu ethos e práxis, parte de pressupostos de reconciliação entre a razão e as emoções, sem que uma se sobreponha à outra. Através do desenvolvimento de habilidades de comunicação, a comunidade equaliza os impulsos de afirmação das individualidades e de integração à coletividade dialogicamente fortalecendo a autorregulação individual e o sentido de interdependência, o que desconstrói a primazia da razão e valoriza as emoções como ingredientes de uma vida sadia, equilibrada e funcional.

O exercício recorrente, portanto, é de não conter as emoções, mas sim liberá-las, criando coletivamente um continente racional capaz de acolhê-las, absorvê-las e integrá-las. Ao confluir aspectos de experiência profunda e contato pleno com o desenvolvimento intelectual e práticas de fortalecimento do ethos, a comunidade não se descuida no sentido de permitir que a energia de Apollo subjuguem a de Dionísio e vice-versa. A análise dos dados etnográficos indica um modelo social no qual um processo educativo permanente é desenvolvido para promover o equilíbrio de ambas as energias e assim permitir que Apollo e Dionísio, razão e emoção, coabitem o mundo social humano em harmonia dinâmica.

Para promover o equilíbrio entre os aspectos racionais e as emoções autênticas, o modelo social de Tamera apoia-se na construção de um espaço de aceitação e valorização da diversidade biopsicossociocultural para mediar a complexa trama de comportamentos, atitudes e experimentações de seus membros. Com as premissas do valor intrínseco de cada individualidade e da equidade de cada experiência diante da vida comunitária, emerge no espaço compartilhado o encorajamento à expressão das emoções, quaisquer que sejam elas, em um campo de interação com o objetivo comum de tornar o espaço coletivo cada vez mais apto e resiliente a absorver sua intensidade e pluralidade. A liberação e o acolhimento das emoções se alicerçam em um ambiente bastante estruturado e de intenso trabalho racional. Processos educativos permanentes integram os membros em um ethos convergente e este viabiliza um continente de ordem e alinhamento para que eles, em um campo de experiência compartilhada, ousem a expressão genuína dos sentimentos e, conseqüentemente, mudem conscientemente a qualidade do contato, favorecendo/viabilizando vínculos verdadeiros de amizade. Os resultados da pesquisa indicam que este processo educativo exige um alto grau de envolvimento nas atividades coletivas e as práticas recorrentes de expressão livre e transparente das emoções e sentimentos podem ser vistas como um desafio na medida que restringem os momentos de privacidade.

Conquanto haja uma diretriz cultural de apoio à autonomia e liberdade de seus membros, em Tamera estas emergem, paradoxalmente, na participação disciplinada de cada indivíduo em um sistema que exige grande disponibilidade, dedicação e comprometimento, visto também como um peso, ou um ônus necessário. O extenso tempo dedicado ao organismo coletivo pode fazer emergir necessidades no nível individual que se tornam difíceis de serem atendidas, gerando incômodos e contradições no âmbito do indivíduo. Os participantes reconhecem estes desafios e se dedicam a lidar com tais incômodos. A análise dos dados indica um alto grau de motivação dos entrevistados, revelando uma dinâmica

individual voluntária e comprometida na superação das contradições e incongruências, o que amplifica a sinergia coletiva pautada na satisfação e na evolução consciente de seus membros.

Mais autonomia, menos coerção

A conclusão deste estudo é que o amor livre de Tamera configura-se uma ordem social confluyente, no sentido de orientar-se para a minimização dos mecanismos de controle social coercitivo e a otimização da autonomia individual de seus participantes. Argumenta-se que uma ordem com estas características mostra-se viável em contextos comunitários intencionais com graus elevados de autoconhecimento e individuação, no nível individual; amizade e empatia, no nível interpessoal; consciência holística e inteligência em rede, no nível coletivo, capazes de viabilizar um pacto estrutural de confiança que sustenta um campo de relações solidárias. Sua viabilidade se dá no fomento à autorregulação e à ética de autorrealização no nível do indivíduo, concomitantemente à promoção e efetivação dos vínculos de apoio mútuo e participação responsável no nível coletivo.

A análise etnográfica dos dados coletados em Tamera mostram que a educação voltada para o equilíbrio entre razão e emoção, as ferramentas para a expressão verdadeira e comunicação transparente; a abertura existencial em relação ao erotismo e à sexualidade, o desenvolvimento da conexão espiritual e ecológica, a utilização da arte como linguagem de apoio aos processos de grupo, o fomento à alteridade e complementaridade de gêneros e diversidade biopsicossociocultural e a ação política emancipatória e não-violenta através de movimentos sociais em rede são elementos de significativo valor para esta viabilidade. Algumas qualidades tangíveis da experiência social confluyente em Tamera identificadas como tônica do comportamento individual e coletivo são: a motivação e disposição pessoal; a consciência e intencionalidade nas escolhas; a voluntariedade e liberdade nas ações; a sinergia e coesão social.

Os resultados etnográficos também revelam que, no âmbito de sua confluência social, a comunidade de Tamera precisa lidar com comportamentos que dissoam dos valores preconizados em seu ethos e que, em condições ideais, estariam superados. A comunidade encontra-se em uma zona de borda na qual cada individualidade se atrela de forma diferente a este ethos comunitário e há, em paralelo às qualidades da experiência social mencionadas e em contraponto ao ideário de paz, liberdade, parceria e conexão espiritual, uma diversidade de comportamentos, com visões de mundo e níveis de desenvolvimento diferentes. O fenômeno de incongruência entre ethos e práxis pode ser visto como o desafio principal do projeto

comunitário, estando profundamente relacionado com o estado de transição permanente que caracteriza o laboratório social da comunidade¹¹.

Para lidar com este desafio, a comunidade atua coletivamente de forma a retroalimentar seu ethos de paz, liberdade e conexão espiritual, visando não condenar sumariamente os comportamentos pretensamente incongruentes. O caminho comunitário cotidiano é fomentar a aprendizagem com cada incongruência, apoiando cada participante a superar seus comportamentos disruptivos e cada vez mais operar em consonância com seu ethos. Incluindo desafios, contradições e incongruências, o modelo social de Tamera induz estados de bem-estar coletivo e arranjos sociais fortemente cooperativos ainda pouco estudados e que apresentam forte relevância para a pesquisa psicossocial de comunidades.

A dissolução de comportamentos disruptivos através da criação de um ambiente protegido e com seletividade de ingresso, favorecendo a autorregulação individual, mostrou-se fundamental para a emergência do pacto estrutural de confiança e a viabilidade de confluência social em Tamera. Como não responde muitas incógnitas em torno da superação dos padrões disruptivos crônicos e da constituição de vínculos de confiança em níveis macrossociais, a presente pesquisa limita suas conclusões ao contexto de investigação no âmbito do fenômeno comunitário intencional, sem considerar, portanto, a viabilidade de ordens sociais confluentes em espaços mais amplos e difusos da sociedade. É possível, todavia, argumentar acerca de uma tendência para a expansão da viabilidade de ordens sociais confluentes a partir da transição epistemológica para a visão holística, o pensamento sistêmico, a transdisciplinaridade e os paradigmas da complexidade e auto-organização, com a criação de uma rede de comunidades intencionais sustentadas por esta nova epistemologia e orientadas para a cultura de paz.

A próxima seção relaciona a experiência de Tamera e sua ação junto a movimentos sociais globais que possibilitam a ampliação do alcance e influência das diretrizes socioculturais que viabilizam seu modelo comunitário confluyente. A relevância da análise do contexto cultural e organizacional da experiência de Tamera encontra-se na inferência de que esta não pode ser entendida como uma experiência isolada e o significado do seu modelo social deve ser entendido em relação à sua inserção em um processo social-político-educativo mais amplo. Além disso, estes movimentos sociais têm muito a dizer sobre a própria experiência de Tamera, ampliando sua compreensão como experimento social.

¹¹ Este trabalho não tem material etnográfico suficiente para uma análise dos níveis de impacto de tais aspectos de incongruência no cotidiano da comunidade (N.A.).

Movimentos sociais em rede

Finalizando esta introdução, faz-se pertinente, portanto, contextualizar culturalmente a experiência de Tamera, no sentido que esta compartilha conjuntos de valores que norteiam movimentos sociais e políticos cuja influência em âmbito global vem sendo apontada por numerosos estudos acadêmicos (JASPER, 2011; REITAN, 2012; STEPHENS, 2014). O primeiro dos movimentos sociais a ser mencionado, sobre os quais atua a comunidade de Tamera, é o movimento de paz global. Wood (2014) descreve uma rede de paz global que conecta milhões de indivíduos e centenas de milhares de instituições coalescendo os movimentos já longamente estabelecidos de paz e justiça social – especialmente o movimento de apoio aos direitos da mulher, o movimento de direitos humanos e mais recentemente o movimento LGBTTQIA+¹². Remontando os primeiros nodos desta rede ao século XIX, Wood delinea um processo histórico reunindo alicerces de trabalho contínuo¹³ que fez florescer então, assistida pela difusão da internet e da computação móvel na década de 1990, uma grande rede de iniciativas relacionadas a uma cultura de paz e sustentabilidade que apresentou, neste período, um crescimento exponencial e se configurou como um movimento mundial de largo alcance.

Poucas pessoas estão cientes da existência da rede global da paz, em parte porque esta não tem um nome ou associação amplamente adotada com um único líder carismático ou uma história popular. Richard Falk tem chamado a rede "globalização de baixo" e Naomi Klein "um movimento de movimentos". Mary Kaldor e outros cientistas políticos descrevem as organizações de paz e justiça como um cluster em uma sociedade civil global florescente. Paul Hawken poeticamente compara a rede a uma "inquietação abençoada" nascendo para curar doenças socioculturais globais associadas com a modernidade. Mais próximo de minha própria perspectiva é a idéia de um "sistema de paz", assim chamado primeiro por Robert C. Johansen em 1978. (WOOD, 2014, p. 259).

O movimento de paz global se constitui em uma rede distribuída que não depende de uma organização centralizada de controle, de ideologias, de leis ou de regras. Os conceitos nucleares através dos quais interagem as centenas de milhares de instituições correlacionadas

¹² Movimento social em defesa dos direitos de minorias sexuais. LGBTTQIA+ significa 'lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transgêneros, queers, intersexuais, assexuais e outras condições de minorias que não se alinham com a normatividade e buscam afirmação e reconhecimento social. Ao longo do texto as referências a este movimento serão simplificadas para LGBT, nomenclatura largamente difundida (N.A.).

¹³ Segundo Wood (2014), diferentes instituições e movimentos teceram esta rede de paz. Como alguns exemplos importantes ele cita o comitê internacional da Cruz Vermelha, os movimentos de oposição à guerra de Secessão e os movimento de apoio aos direitos da mulher no Século XIX, a Liga Internacional das Mulheres pela Paz e a Liberdade, fundada em 1916; a Oxfam, fundada em 1942; a Anistia Internacional, fundada em 1961; e os Médicos sem Fronteiras, fundada em 1971.

estão em torno de não-violência, democracia, justiça social e direitos humanos (CORTWRIGHT, 2008). Desde a década de 1980 acontece também a coalescência do movimento de sustentabilidade e ecologia, no sentido de promover a relação de paz e respeito também nas relações humanas com a natureza, com a grande comunidade de organismos vivos que compõem o sistema biológico planetário¹⁴.

O trabalho de paz é uma vocação de Tamera desde seus primeiros anos. Na comunidade, suas linhas de conhecimento e ação são colocadas juntas para o desenvolvimento de uma nova cultura de não-violência e cooperação com a natureza. O projeto ‘Terra Nova’ de paz global, o ‘plano dos biótopos de cura’, o ‘campus global’, as peregrinações ‘Grace’ a territórios de conflito armado, as intervenções de arte política, os veículos ‘Grace’ de mídia ativista, e um grande projeto de educação para a paz são as atuais ações ordenadas da comunidade voltadas para a paz global¹⁵.

O segundo movimento no qual a experiência de Tamera está assentada é a Rede Global de Ecovilas, [Global Ecovillage Network – GEN¹⁶], movimento social iniciado na década de 1990 e que hoje reúne dezenas de milhares de projetos e instituições que se desenvolvem em torno de um ethos de vida comunitária sustentável. O movimento de ecovilas se inclui na rede de paz global, no sentido que suas iniciativas estão conectadas com os princípios da cultura de paz. No entanto, este merece uma distinção por suas contribuições relevantes em modelos de organização, desenvolvimento de tecnologias e processos de educação.

O movimento de ecovilas configura-se como uma rede organizada em uma plataforma digital desenvolvida pela própria interação entre as comunidades e com o apoio de uma instituição dinamarquesa¹⁷: a GEN, como um diretório virtual que interconecta os projetos comunitários de todos os continentes e coordena a produção e difusão de informações dedicadas ao aprofundamento e ampliação de uma pesquisa-ação em curso: a criação de novos estilos de vida comunitários cuja orientação e sentido são promover padrões de convivência comprometidos com o desenvolvimento pessoal, o bem-estar social e a sustentabilidade (BANG, 2005; DAWSON, 2006; KASPER, 2008; ERGAS, 2010; LOCKYEAR & VENETTO, 2010; KARNER, 2011; LITFIN, 2012).

¹⁴ Ver, por exemplo, “A carta da Terra” – Retrieved from <http://www.mma.gov.br/responsabilidade-socioambiental/agenda-21/carta-da-terra>.

¹⁵ Os diversos projetos estão descritos em linhas gerais no website da comunidade: <https://www.tamera.org>

¹⁶ <http://gen.ecovillage.org>

¹⁷ O processo de criação da GEN será abordado no próximo capítulo (N.A.)

Nos últimos 20 anos, as experiências associadas ao movimento de ecovilas vêm ressignificando o conceito de comunidade, englobando visões de mundo plurais e diversificadas que se convergem no sentido de impulsionar o desenvolvimento de ferramentas para o design social, ecológico, econômico e cultural sustentáveis, sobre as quais se reconhece um componente educativo subjacente. O movimento de ecovilas amplifica um processo educativo mais amplo associado à transdisciplinaridade e à difusão do paradigma da complexidade aplicados na realidade de experiências comunitárias intencionais (JOUBERT & ALFRED, 2009; DAWSON ET AL., 2010; LINDEGGER & MARE, 2011; HARLAND & KEEPIN, 2012).

Um aspecto relevante desse processo educativo é a difusão de uma nova epistemologia oriunda do pensamento sistêmico, das teorias da complexidade e da auto-organização e da transdisciplinaridade que se reflete no desenvolvimento de habilidades de comunicação e governança cooperativa nas quais ideias e argumentos diferentes são intercambiados, ou seja, não são impostos como fatos, mas compartilhados como experiências; não aparecem somente como contraditórios ou conflitantes, mas como partes de todos integrados maiores que podem ligar e conectar as diferenças para minimizar as discordâncias ou concordâncias, e otimizar a compreensão, nutrido as conexões de uma rede de inteligência coletiva (SIMAS, 2013).

Esta parece ser uma diretriz importante do processo pedagógico que permeia o contexto de surgimento das ecovilas nos últimos quarenta anos, apontando notáveis mudanças nas formas de dar sentido, organizar e gerir as relações. Ao redor do globo e em meio à grande diversidade de perspectivas, processos inovadores são desenvolvidos no âmbito dos laboratórios sociais das ecovilas, sendo posteriormente levados para contextos mais amplos por diferentes grupos, organizações e movimentos. Experiências acumuladas ao longo das últimas décadas dão valor e respaldo vivencial a uma pesquisa-ação global ainda pouco explorada academicamente (SIMAS, 2013). Tamera se reconhece como uma ecovila e está diretamente inserida nos processos de articulação da rede, compartilhando e se nutrendo do arcabouço de experiências difundido pela GEN. Seu ethos e práxis, constituídos por valores e práticas transdisciplinares, decorre em uma consciência holística que engendra estilos de vida baseados em comunicação e governança colaborativas.

O terceiro movimento social associado à Tamera a ser descrito é o movimento de sexopositividade, que apresenta significativa importância na medida em que Tamera configura-se como um laboratório de sexualidade livre. O movimento de sexopositividade pode ser entendido como a reunião dos esforços teóricos e práticos na criação de uma racionalidade positiva em relação à sexualidade, configurando-se desde a década de 1960 e

intensificando-se a partir da década de 1980, com grandes interseções com o movimento feminista¹⁸ e LGBT, envolvendo um amplo conjunto de abordagens sociais relacionadas, especialmente associadas à saúde e educação¹⁹. A influência do movimento de sexopositividade pode ser identificada na crescente aceitação da sexualidade e na expansão de uma educação sexual mais compreensiva e abrangente – que favorece as pessoas a abraçarem seus comportamentos sexuais como normais e saudáveis e explorarem o conhecimento e os dispositivos de aprimoramento da prática sexual (FAHS, 2014; HARDEN, 2014; MELKER, 2015).

Assim como a rede de paz global, o movimento de sexopositividade engloba distintas abordagens e construções conceituais. Constitui-se fundamentalmente como movimento assentado na internet, na forma de websites, blogs, fóruns, páginas, canais de vídeos, e conta também com importantes institutos de pesquisa nos Estados Unidos e Europa como elos de difusão de pesquisa e conhecimento acerca de saúde, educação e direitos sexuais, entre eles o Center for Sex-positive Culture, o Guttmacher Institute, o Kinsey Institute²⁰, sendo que alguns nem mencionam o termo sexopositividade, mas operam através dos mesmos pressupostos que serão descritos a seguir. A Holanda é considerada um país com grande influência sexopositiva, tendo em vista suas abordagens positivas nos âmbitos da saúde, educação e legislação²¹.

Conforme veremos no próximo capítulo, a racionalidade sexopositiva pode ser sistematizada a partir de pressupostos de afirmação da sexualidade – o entendimento do sexo como algo potencialmente bom e como recompensa, com ênfase nos aspectos de saúde, prazer e espiritualidade – e rejeição da erotofobia, através da criação de ambientes culturais de encorajamento e apoio à expressão sexual; com predicados de autonomia e consentimento e princípios de alteridade, reciprocidade e complementaridade entre indivíduos, coletividades humanas, bem como entre gêneros, em favor da diversidade e em oposição ao fundamentalismo sexual²² (JOHANSSON, 1990; GLICK, 2000; GLICKMANN, 2000; QUEEN, 2003, 2014; WILLIAMS, PRIOR & ENGER, 2013; FAHS, 2014; HARDEN, 2014).

¹⁸ Ver, por exemplo o Women and Gender Advocacy Center, da Universidade do Colorado - <http://www.wgac.colostate.edu/>

¹⁹ O movimento de sexopositividade será analisado com mais detalhes no próximo capítulo (N.A.).

²⁰ <http://thecspc.org/>; <http://kinseyinstitute.org>; <http://guttmacher.org>; retrieved April, 16, 2016.

²¹ Ver, por ex., MELKER, 2015; LEWIS & KNIJN, 2001. Ver também <http://www.rutgers.international/>

²² Como será visto a seguir, fundamentalismo sexual indica a noção de uma sexualidade ideal, padronizada – usualmente vinculadas à relação heterossexual, marital e procriativa, atribuindo àqueles que estão em conformidade com esse padrão o direito de policiar e controlar aqueles que não estão (DELAMATER, 1981; ELLISON, 1998).

O modelo social de Tamera alinha-se nitidamente aos pressupostos, predicados e princípios de sexopositividade, repercutindo explícitas e profundas diferenças de abordagem em relação ao ideal romântico e outros conceitos fundadores do modelo social ocidental moderno (COSTA, 1998). Giddens chama de ‘amor confluyente’²³ o modelo convergente das diretrizes do movimento cultural afirmativo da sexualidade: realização recíproca do prazer, cultivo de habilidades sexuais, atenção às necessidades do outro, abertura e vulnerabilidade emocional, respeito às escolhas e preferências do outro, fim do compromisso com a monogamia e heterossexualidade (GIDDENS, 1993). Ativo e contingente, o amor confluyente entra em choque com as categorias ‘pra sempre’ e ‘único’ do amor romântico e acompanha a intensa e profunda transformação da intimidade nas últimas décadas (GIDDENS, 1993, RUBIN, 1984, PARKER ET AL, 2004, GREEN, 2007; MAKSIMOWSKY, 2012), através de uma racionalidade sexopositiva.

Em Tamera, Eros é comumente evocado com alegria e reverência. A comunidade associa prazer e satisfação sexual à saúde individual e comunitária. A prática sexual é preconizada na medida em que as pessoas são incentivadas a ampliarem a consciência sobre si mesmas e reconhecerem que a primeira e fundamental relação sexual é consigo mesmo. Através de dinâmicas de grupo, apoiam-se e incentivam o desenvolvimento pessoal de forma a serem capazes de se responsabilizar por seus sentimentos e atuar com consciência sobre seus traumas, fomentando a autorregulação e criando um campo social da sexualidade regulado fundamentalmente pela ação consentida de todos os envolvidos.

Apoiando a experimentação e valorizando a diversidade biopsicossociocultural e a alteridade e complementaridade entre os gêneros, a sexualidade livre de Tamera é um fenômeno nuclear da vida comunitária que visa favorecer as conversas, partilhas e experiências sexuais no cotidiano da comunidade²⁴. O pacto estrutural de confiança incentiva a expressão dos sentimentos, o usufruto das potencialidades sexuais e o desenvolvimento de habilidades de negociação consciente, no sentido de dizer ‘sim’ e/ou ‘não’ de acordo com a sensibilidade intrínseca de cada um. Cabe, portanto, ao indivíduo o exercício de se conectar o mais verdadeiramente possível com o sentimento experimentado internamente e agir de acordo com ele.

²³ O conceito de ‘amor confluyente’ inspirou a definição do conceito de confluência social desenvolvido nesta dissertação (N.A.).

²⁴ Isto não significa que as práticas sexuais aconteçam usualmente em locais públicos e/ou sejam em geral coletivas. Há abertura para experiências diversas, mas a relação sexual a dois, com privacidade, permanece como a prática prevalecente (N.A.).

Desde os anos iniciais do projeto, ainda na Alemanha, a temática da sexualidade revestiu-se de uma atenção especial, na medida em que o grupo reconhecia que, para haver uma cultura de paz e liberdade, não é possível abrir mão ou ocultar as visões e experiências neste âmbito. A práxis da sexualidade em Tamera está, assim como todo o espectro da experiência social, intimamente relacionada ao processo de autorrealização – a ascensão da pessoa à sua plenitude humana, tudo o que ela pode vir a ser (MASLOW, 1966) –, preconizada como fundamento ético, pressuposto político-educativo e caminho de desenvolvimento. A intrínseca relação entre sexualidade e autorrealização é reconhecida na visão de desejo sexual de Dieter Duhm, ao considerá-lo “a forma mais profunda e mais bonita de exaltação, que abrange toques, gritos de alegria, felicidade, lágrimas, reticência da alma, e todos os maravilhosos fatos básicos dos sexos que estão irrefutavelmente presentes como uma possibilidade e como uma meta de vida” (DUHM, 2010, p.39). O sexo, nesse sentido, exerce uma profunda influência – embora não seja a única – no fundamento de autorrealização subjacente à dinâmica social, sendo seu impacto positivo realçado e celebrado.

Os resultados acerca da sexopositividade em Tamera mostram que seus membros têm a consciência de vivenciarem um laboratório social e estarem em intenso, profundo e permanente processo de transformação das percepções acerca das questões do amor, sexualidade e relacionamentos. Ainda que despidos de qualquer centralidade, os aspectos acerca da sexualidade livre apresentam especificidades que merecerão ênfase da análise etnográfica, tendo em vista que são reconhecidas por parte significativa dos entrevistados como o desdobramento mais *emocionante* e inovador deste estilo de vida.

A experiência de Tamera torna-se singular na medida em que conecta as redes de paz, ecovilas e sexopositividade. A convergência destes três movimentos e, conseqüentemente, dos fundamentos e ações relacionados à cultura de paz, vida comunitária e sexualidade afirmativa está subjacente ao que faz emergir e viabilizar o amor livre como ordem social confluyente em Tamera. Os resultados da análise etnográfica revelam uma experiência social que promove visões e práticas inovadoras em relação a questões nucleares da sociedade atual, nos âmbitos de comunicação, organização, política, relacionamentos, entre outras. Os avanços de Tamera, como laboratório social, no sentido de confluência social, são aqui entendidos como contribuições às ciências psicossociais, estudos sobre comunidades intencionais e ecovilas e ao debate mais amplo sobre a natureza das ordens sociais na sociologia.

2. COMUNIDADES COMO BERÇOS DE NOVAS ORDENS SOCIAIS

Para embasar e fundamentar teoricamente a análise etnográfica acerca do amor livre como ordem social confluyente da ecovila de Tamera, este capítulo apresenta um conjunto de construções teóricas, de diferentes escolas, utilizando-se de um viés paradigmático transdisciplinar relacionado às teorias da complexidade e da auto-organização, em uma perspectiva sistêmica (MORIN, 2007; LUHMANN, 2010; SEIDL, 2004; VARELA & MATURANA, 1997, 2001; PRIGOGINE & STENGERS, 1987, VASCONCELOS, 2002a; VASCONCELOS, 2002b; NICOLESCU, 1999, 2000). A primeira seção do capítulo visa sustentar a escolha epistemológica por uma abordagem transdisciplinar como contribuição no campo psicossociológico. Opta-se por esta proposição teórica visando corroborar uma abordagem plural – no sentido de englobar numerosos aspectos da vida social da comunidade – e panorâmica – no sentido de abrir mão de certa profundidade de análise de cada um desses aspectos para estruturar uma visão ampla do fenômeno analisado. Por conseguinte, a principal contribuição encontra-se na almejada coesão entre os diversos conceitos e práticas relacionados que oportunizem uma visão coerente do modelo social de Tamera.

A seguir, suscita-se uma elaboração teórica em torno da confluência social, conceito-chave desta dissertação – como característica de ordens sociais capazes de viabilizar um pacto estrutural de confiança de forma a prevalecer mecanismos de regulação não-coercitivos que sustentam a agência dos indivíduos e a coesão do grupo não por medo ou ameaça, mas por livre-arbítrio. Confluência social relaciona-se ao desenvolvimento de arranjos cooperativos que favorecem a motivação, intencionalidade, voluntariedade e sinergia, pautados por princípios de alteridade, reciprocidade e complementaridade. Para sustentar o conceito, buscar-se-á apresentar estruturas conceituais relacionadas à ascensão de uma inteligência coletiva cujos princípios de organização associam o desenvolvimento integral dos indivíduos e a formação de coletividades aptas ao consenso e a processos colaborativos. A proposta é apresentar formulações teóricas que a corroborem no âmbito da sociologia – solidariedade orgânica (DURKHEIM, 1999) e racionalidade comunicativa (HABERMAS, 1999) – bem como no âmbito da psicologia – autorregulação (REICH, 1979, 1995) e autorrealização (MASLOW, 1966, 1987). Entre elas, introduz-se a perspectiva filosófica em torno de sociedades não-repressivas aventada por Herbert Marcuse (1968)²⁵.

²⁵ Algumas destas formulações – em especial as ideias de Marcuse e Reich – foram e ainda são estudadas e aplicadas pela comunidade de Tamera (N.A.).

A seção seguinte busca aprofundar a compreensão do fenômeno das comunidades intencionais na contemporaneidade, em especial das ecovilas, como continente para o desenvolvimento de novos modelos sociais. Argumenta-se que a criação de comunidades intencionais como espaços distintos, ativamente protegidos por seus integrantes, favorece a criação de ordens sociais com ethos e práxis inovadores. Para sustentar este argumento, propõem-se subseções direcionadas a: (i) estudos sobre princípios comunitários (TÖNNIES, 1944; BAUMAN, 2003; BUBER, 1985, 2009; SANTOS, 2005); (ii) formulações sociológicas acerca da natureza complexa, dinâmica e processual do fenômeno da vida em comunidade intencional (BOURDIEU, 1996; VELHO, 1999; ORTNER, 2007; GIDDENS, 2013), (iii) análise da trajetória do movimento social de ecovilas (GILMAN, 1991; JACKSON & SVENSSON, 2002; DAWSON, 2006; LITFIN, 2014) e (iv) reflexões acerca dos processos holístico-sistêmicos de educação subjacentes à pesquisa-ação das ecovilas (SIMAS, 2013).

A última seção deste capítulo direciona-se ao fenômeno da sexualidade, tendo em vista a importância destacada que esta dimensão se reveste na experiência de Tamera. O objetivo é subsidiar teoricamente as implicações práticas de um modelo afirmativo e positivo de sexualidade como diretriz sociocultural para a viabilidade de confluência social na comunidade, na medida em que atitudes e comportamentos despadronizam o que é chamado de normalidade e despatologizam o que se afasta dos padrões pré-estabelecidos. Embasa-se, assim, uma síntese transdisciplinar acerca da emergência da racionalidade sexopositiva como arcabouço epistemológico que sustenta e regula o modelo social de amor livre de Tamera. A seção se subdivide em uma contextualização dos estudos de sexualidade nas ciências sociais, a emergência de um campo interdisciplinar de pesquisa sexual e a influência recíproca entre a ampliação da compreensão do fenômeno da sexualidade e sua repercussão na sociedade e cultura (TURNER, 1984; DAVIS & WITTEN, 1987; HEILBORN, 1999; LYONS & LYONS, 2004; PARKER ET AL., 2004; GAMSON & MOON, 2004). Na sequência enfoca-se o debate entre essencialismo versus construtivismo em torno da sexualidade, analisando-o em relação à questão das ordens sociais conflitivas e confluentes analisadas nessa dissertação (GAGNON & SIMON, 1973; TURNER, 1984; PARKER & EASTON, 1998). Constrói-se, a seguir, uma investigação teórica sobre o conceito e o movimento de sexopositividade, cuja racionalidade subjacente é consonante com a análise da experiência de Tamera, visando nutrir o debate acerca do papel da sexualidade na emergência de ordens sociais confluentes (REICH, 1979; BULLOUGH, 1976; JOHANSSON, 1990; QUEEN, 2003; FAHS, 2011). Conclui-se a seção enfocando-se a experiência de educação sexual em curso na Holanda como uma experiência prática de uma abordagem afirmativa da sexualidade sustentando a

reflexão e a análise do impacto da sexopositividade na emergência de ordens sociais com minimização de controle social coercitivo e otimização dos níveis de autonomia individual (IGRAS ET AL, 2014; MELKER, 2015).

Amor livre e epistemologia

O caminho de fundamentação teórica se inicia com apontamentos epistemológicos acerca da escolha pela transdisciplinaridade como abordagem científica neste trabalho. Para se lograr uma contribuição efetiva no campo psicossocial e ecologia humana, a partir de uma visão transdisciplinar, faz-se importante delimitar os princípios norteadores e reconhecer as limitações de tal abordagem. A transdisciplinaridade reflete uma nova epistemologia relacionada às teorias da complexidade e da auto-organização, à visão holística e ao pensamento sistêmico que vem paulatinamente adentrando os campos de pesquisa mas ainda não está plenamente consolidada no âmbito das ciências sociais e humanas. Enquanto se verifica um grande número de abordagens e elaborações teóricas decorrentes de seus pressupostos nas últimas décadas, há um intenso debate sobre suas aplicações (SCOONES, 1999; RAMADIER, 2004; POHL, 2011; HODGSON, 2012; LYALL ET AL., 2015; STEELMAN ET AL., 2015). Tal construção paradigmática demanda tempo e opera através de um fecundo diálogo, no sentido de não gerar uma ruptura, mas promover a ampliação do fluxo de ideias e articulação entre as disciplinas.

Ramadier (2004) aponta que a transdisciplinaridade representa um novo desenvolvimento no pensamento disciplinar e também em pluridisciplinaridade e interdisciplinaridade. Ainda que necessariamente baseada em práticas disciplinares, é, ao mesmo tempo, baseada na suposição de que estas práticas devem evoluir em função da complexidade dos problemas enfrentados pela comunidade científica e precisam integrar dois movimentos contraditórios do pensamento disciplinar: a compartimentalização do conhecimento, por um lado, e a existência de relações entre as disciplinas, por outro, sendo o objetivo determinar de que maneira diferentes formas de conhecimento assim produzidas podem se articular em conjunto.

Pohl (2011) aponta que a pesquisa transdisciplinar se configura como uma colaboração de estilos de pensamento acadêmicos, bem como não-acadêmicos, e que tem como base a compreensão de si mesma como a investigação que se desenvolve de forma abrangente, com multi-perspectivas e orientada para o bem comum. As características, segundo Pohl, de uma transdisciplinaridade ideal é (i) estar relacionada a uma questão

socialmente relevante; (ii) transcender e integrar paradigmas disciplinares; (iii) envolver pesquisa participativa e (iv) buscar pela unidade do conhecimento. (POHL, 2011).

Quando observada em contexto de interação epistemológica de médio e longo prazos, a pesquisa transdisciplinar pode alimentar o fluxo de criação de novos campos de saber estáveis e com autonomia teórica e operativa próprias (VASCONCELOS, 2002a), mas geralmente esta não cria uma nova disciplina. O procedimento operativo da abordagem transdisciplinar é a flexibilização das fronteiras e o reconhecimento de padrões subjacentes que interconectam as disciplinas ao objeto, engendrando um estado de diálogo e aprendizagem mútua entre diferentes campos (NICOLESCU, 1999). Pela pluralidade, o nível de análise dos conceitos e teorias de cada disciplina tendem a ser mais superficiais, cabendo ao pesquisador transdisciplinar identificar pontos-chaves dos respectivos arcabouços com relevância e sentido. Sem o propósito de criação de uma nova disciplina, uma pesquisa transdisciplinar se alimenta dos avanços da pesquisa disciplinar e esta, por sua vez, “é iluminada de maneira nova e fecunda pelo conhecimento transdisciplinar. Neste sentido, as pesquisas disciplinares e transdisciplinares não são antagonistas, mas complementares”. (NICOLESCU, 1999, p.23).

Este trabalho está comprometido com este diálogo, reconhecendo a fundamental importância do pensamento disciplinar moderno, mas ao mesmo tempo aberto para a aplicação de novas ideias-chave e pressupostos de uma abordagem transdisciplinar na pesquisa social. Entre tais ideias e pressupostos, alguns parecem fundamentais: (i) *Complexidade*: Aplica-se a abordagens sobre sistemas complexos na qual se reconhece múltiplos níveis de realidade (MORIN, 2007; LUHMANN, 2010). Considera-se a não-linearidade dos fluxos de matéria, energia e informação, a recursividade e a contextualização (VON FOERSTER, 2003; BATESON, 1972; MATTHEWS, WHITE & LONG, 1999). Dá-se ênfase não nos objetos, mas nas inter-relações entre eles (CAPRA, 1986; MORIN, 2007; NICOLESCU, 1999). O desenvolvimento da pesquisa deixa de ser baseado no pensamento de redução e disjunção e opera no pensamento de distinção e conjunção (MORIN, 2007; NICOLESCU, 1999; VASCONCELOS, 2002b). (ii) *Auto-organização*: Entende-se a autopoiese no nível celular, nos organismos (MATURANA & VARELA, 1997, 2001), bem como no nível dos sistemas sociais (LUHMANN, 2010), compreendendo-os como sistemas afastados do equilíbrio termodinâmico, conservando-se em um processo metabólico dissipativo sobre o qual se reconhece que ‘os organismos e os sistemas sociais estão em processo de tornar-se’ e este processo é imprevisível, irreversível e incontrolável (PRIGOGINE & STENGERS, 1987). (iii) *Cognição e intersubjetividade*: Há o

reconhecimento de que não existe uma realidade independente do observador e a produção do conhecimento científico, sendo esta uma construção social em espaços consensuais (MATURANA, 2001). Não há um sistema ou mecanismo social a partir do qual todos os outros podem ser compreendidos; existem múltiplas versões da realidade em diferentes domínios linguísticos, isto é, verdades diferentes coexistem e fazem emergir paradoxos como processo inevitável na coexistência de sistemas complexos (BATESON, 1972). Emerge daí a relevância da lógica do Terceiro Incluído²⁶ (NICOLESCU, 1999).

Tais pressupostos epistemológicos abrem o caminho para novas visões de mundo que transcendem o binarismo, o reducionismo e o determinismo que prevaleceram ao longo dos últimos séculos, acenando para uma inevitável desconstrução do “espírito de uma era” – a modernidade – que obedece uma longa tradição que remonta à Grécia antiga, segundo a qual, “a realidade, em geral, é binária ou dualista, e esse dualismo se expressa de várias maneiras: alma – corpo; homem – natureza; cultura – tecnologia, humanidades – ciências, ciências naturais - ciências sociais; res cogitans - res extensa; e outras semelhantes” (MALDONADO, 2009, p.148).

No exercício de desenvolver conhecimento a partir dessa nova epistemologia, é preciso reconhecer os desafios e dedicar grande atenção para que a elaboração transdisciplinar não produza um ecletismo teórico no qual as tentativas de conciliação e uso simultâneo de pontos de vista de diferentes disciplinas geram inconsistências conceituais, falta de coesão metodológica e implicações éticas problemáticas. Além disso, deve-se afastar o perigo de um ‘imperialismo epistemológico’, no qual supostos saberes globalizantes podem induzir uma homogeneização dos fenômenos com consequências desastrosas (VASCONCELOS, 2002a).

O esforço acadêmico neste viés paradigmático é o comprometimento inalienável com o respeito e a integridade do que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das diferentes disciplinas e além de qualquer disciplina, visando a compreensão do mundo presente e a unidade do conhecimento (NICOLESCU, 1999). Em uma abordagem transdisciplinar, não se considera a existência de um saber globalizante homogeneizante, mas um saber holístico provido por pontes conceituais consistentes entre as disciplinas. Estas considerações epistemológicas são de grande relevância, no sentido que o presente estudo pretende dar conta de um exame que abrange uma gama muito ampla de ideias e fenômenos. Considerando que todas as categorias de análise podem ser desenvolvidas e aprofundadas,

²⁶ A mecânica quântica levou o plano da teoria e da experiência científica a aceitar a existência de pares de contraditórios mutuamente exclusivos (A e não-A) como complementares. A lógica do Terceiro Incluído foi formalizada por Lupasco e difundida por Nicolescu (1999), significando que existe um terceiro termo T que é ao mesmo tempo A e não-A.

indicam-se suas principais contribuições na maneira como os elementos de análise estão integrados no todo, sendo as interconexões e as interdependências entre os numerosos conceitos a essência desta contribuição (CAPRA, 1986).

Para lograr alcançar estes objetivos, optou-se por desenvolver uma pesquisa qualitativa, de caráter exploratório, utilizando-se o método etnográfico através de observação participante e entrevistas com os membros da ecovila. O método etnográfico foi escolhido por ter natureza holística, contemplando abordagens individuais e coletivas sobrepostas no cotidiano, integrando narrativas e interpretações que reconhecem incertezas, ambiguidades, paradoxos, que não reduzem a complexidade do seu contexto a variáveis ou simplificações artificiais, e que fazem prevalecer uma trama de valores e comportamentos como resultado da análise. (PELÁEZ, 2013). As formulações teóricas a seguir foram reunidas de maneira a compor um mosaico de conceitos e processos que se associam transdisciplinarmente ao modo de vida com o qual me deparei em minha imersão etnográfica na comunidade de Tamera.

Entre a coerção e o consenso

A influência do legado hobbesiano

Alguns debates constitutivos acerca da sociedade persistem ao longo da trajetória da filosofia e das ciências humanas. Estes se relacionam com a natureza da ordem social, como a sociedade se torna possível, como se dá o controle e a regulação social, qual a natureza do indivíduo em relação à sociedade (TURNER, 1984). Nestes debates, reconhecem-se explicações que identificam um imperativo de coerção diante de uma incompatibilidade estrutural entre satisfação das necessidades instintivas humanas e as exigências do projeto social de vida em comum e, conseqüentemente, a incapacidade humana de harmonizar razão e emoção para viabilizar a civilização. Turner (1984) indica que o argumento de que há uma incompatibilidade fundamental entre a satisfação das necessidades instintivas humanas e as exigências da civilização tem ocupado um lugar de destaque na filosofia social ocidental e encontra-se consolidado no âmbito do Cristianismo e da industrialização, as forças basilares do espírito da modernidade, induzindo “oposições bipolares no pensamento e na cultura entre o corpo e a alma, o corpo e a mente, a matéria e o espírito, desejo e razão” (TURNER, 1984, p.24).

Uma linha importante do pensamento moderno se constitui a partir das premissas epistemológicas associadas à formulação hobbesiana de conflito originário. Hobbes (2008)

argumenta que, porque buscam preservar suas vidas, os seres humanos entram necessariamente em conflito uns com os outros tendo em vista a ordem competitiva e a ausência de confiança que caracteriza a trajetória da civilização.

E contra esta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação; isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo. E isto não é mais do que sua própria conservação exige, conforme é geralmente admitido. Também por causa de alguns que, comprazendo-se em contemplar seu próprio poder nos atos de conquista, levam estes atos mais longe do que sua segurança exige, se outros que, do contrário, se contentariam em manter-se tranqüilamente dentro de modestos limites, não aumentarem seu poder por meio de invasões, eles serão incapazes de subsistir durante muito tempo, se se limitarem apenas a uma atitude de defesa. Consequentemente esse aumento do domínio sobre os homens, sendo necessário para a conservação de cada um, deve ser por todos admitido. (HOBBS, 2008, p.46)

O legado filosófico do conflito originário de Hobbes pode ser encontrado em muitos trabalhos influentes, entre eles na demografia de Malthus (1798) e a análise da divisão anômica do trabalho de Durkheim (1999), “mas a formulação mais pessimista da contradição entre a felicidade e a civilização foi elaborado na metapsicanálise freudiana” (TURNER, 1984, p.58). A noção de ‘mal-estar na cultura’ (FREUD, 1930) assume uma posição de destaque no conjunto de abordagens teóricas explicadas a partir de pressupostos de incompatibilidade e incapacidade e que historicamente reforçaram a necessidade de modelos fundados na coerção e na renúncia para viabilizar a sociedade e a cultura.

Na perspectiva do mal-estar (FREUD, 1930), a cultura coage a própria estrutura instintiva do homem como condição do progresso, visto que os instintos básicos do ser humano – em seu processo de hominização – tornaram-se incompatíveis com sua preservação duradoura. Se estes não forem contidos por uma força cultural que os constrinja e os submeta, destruirão o próprio princípio do prazer que os define e os direciona. Freud reconhece a hipótese de um reordenamento das relações humanas “que removeria as fontes de insatisfação para com a civilização pela renúncia à coerção e à repressão dos instintos, de sorte que, imperturbados pela discórdia interna, os homens pudessem dedicar-se à aquisição de riqueza e à sua fruição” (FREUD, 1929, p.16), e chama essa nova ordem de ‘idade de ouro’. Ele, contudo, não parece acreditar que esse estado de coisas possa se tornar realidade.

Parece, antes, que toda civilização tem de se erigir sobre a coerção e a renúncia ao instinto; sequer parece certo se, caso cessasse a coerção, a maioria dos seres humanos estaria preparada para empreender o trabalho necessário à aquisição de novas riquezas. Acho que se tem de levar em conta o fato de estarem presentes em todos os homens tendências destrutivas e, portanto, antissociais e

anticulturais, e que, num grande número de pessoas, essas tendências são suficientemente fortes para determinar o comportamento delas na sociedade humana. (FREUD, 1929, p.16)

O legado hobbesiano, que tem no mal-estar de Freud uma interpretação de extensa influência, não considera a possibilidade de diminuição do ônus dos sacrifícios instintuais impostos coercitivamente aos seres humanos, tampouco considera a possibilidade de reconciliação com as restrições naturais que necessariamente devem permanecer. Sob essa perspectiva epistemológica, entende-se que comportamentos de destrutividade crônica impedem o desenvolvimento de ordens sociais diferentes capazes de viabilizar a civilização em modelos não-repressivos, ou não-coercitivos. A ‘idade de ouro’ torna-se o palco da utopia enquanto a civilização parece fadada ao estado estrutural de conflito e mal-estar.

Compatibilidade e confluência

Ainda no debate constitutivo da sociedade e da natureza da ordem social, outras explicações baseiam-se na emergência de capacidades humanas organizadoras que engendram a plausibilidade de superação das assimetrias de poder, da alienação, da anomia, encadeando ordens sociais fundadas nos princípios de compatibilidade e consenso, viabilizando a sinergia social necessária para efetivar arranjos solidários e cooperativos com prevalência de mecanismos não-coercitivos de regulação social. É possível delinear um conjunto de formulações que visam desconstruir os pressupostos de incompatibilidade e incapacidade através de pressupostos racionais de desenvolvimento da consciência, fomentando modelos sociais colaborativos, aqui chamados de ordens sociais confluentes.

Confluência é aqui formulada como a característica de uma ordem social que se viabiliza através de um pacto de confiança entre seus participantes²⁷, com prevalência de relações interpessoais pautadas nos princípios de alteridade, reciprocidade e complementaridade, e arranjos coletivos que favorecem a motivação e a disposição pessoal, a consciência e a intencionalidade nas escolhas, a voluntariedade e a liberdade nas ações, a sinergia e a coesão do grupo como qualidades destacadas da experiência social. Uma ordem social confluyente opera através da otimização da autonomia individual e a minimização do controle social coercitivo, através de processos educativos e mecanismos de regulação que

²⁷ A relação entre a emergência de um pacto estrutural de confiança e o advento da confluência social não pode ser definida por uma relação de causa e efeito, sendo melhor compreendida através do paradoxo de ‘gerar e ser gerado’ descrito na teoria dos sistemas sociais autopoieticos (LUHMANN, 2010). A análise etnográfica dos processos sociais baseia-se neste paradoxo advindo do paradigma da complexidade (N. A.)

visam o desenvolvimento integral do indivíduo associado à ampliação da consciência holística coletiva. Em suma, uma ordem social confluyente é gerada por individualidades fortes organizadas na constituição de coletividades fortes.

Formulações de ordens sociais confluyentes estão fortemente associadas à dimensão hipotética, tendo em vista que se mostram restritas à previsão de possíveis modelos sociais futuros (OWEN, 1816; TAYLOR, 1975; FOURIER, 1972) e se restringem ontologicamente a relatos ambíguos de sociedades primitivas (MALINOWSKI, 1929, 1973, 1978; MEAD, 1928, 1961, 1963; BENEDICT, 1934) e enclaves contraculturais periféricos (FORSTER, 2010, WARREN, 1872), usualmente identificados com significativa limitação de alcance e a improbabilidade do pensamento utópico. A hipótese da confluência social, em um viés psicossocial, é aqui fundamentada por formulações teóricas cujo conjunto de visões sugerem sua plausibilidade: solidariedade orgânica (DURKHEIM, 1999), racionalidade comunicativa (HABERMAS, 1999), experiência não-repressiva (MARCUSE, 1968), princípio de autorregulação (REICH, 1979, 1995), individuação e autorrealização (MASLOW, 1966, 1987), que serão descritas a seguir.

A convergência destas elaborações teóricas suscitam percepções racionais que aventam a possibilidade de superação dos padrões de alienação, anomia, violência e destrutividade que caracterizam os modelos sociais hegemônicos com alto grau de coercibilidade da sociedade ocidental moderna. Sem uma negação do legado hobbesiano do conflito, com o reconhecimento de sua pertinência, relevância e sentido histórico, a conformação a ordens sociais coercitivas deixa de ser compreendida como inevitável ou que precise se perpetuar, visto que está associada a um nível de consciência específico. Em geral, as formulações que sustentam a plausibilidade de ordens sociais confluyentes assinalam propriedades emergentes capazes de ampliar a capacidade adaptativa e criativa do indivíduo e, por conseguinte, otimizar o nível de compatibilidade, desenvolvendo habilidades para agir conforme planos comuns e condições equivalentes e operar segundo princípios racionais de regulação para um estado de integração e bem-estar individual e coletivo.

A viabilidade de ordens sociais confluyentes aqui aventada se relaciona ao desenvolvimento cognitivo e à evolução da consciência, cujas abordagens pós-patriarcais e pós-capitalistas, assentadas na visão holística, no pensamento sistêmico, na ótica transdisciplinar e nos paradigmas da complexidade e da auto-organização, aventam a ascensão da sociedade humana a ordens sociais que minimizam coerção e renúncia, alienação e anomia, guerra e violência; e otimizam liberdade e autorrealização, confiança e bem-estar social, paz e parceria. Sob a perspectiva reunida nestas cinco formulações, esta transição

cultural acontece em processos e modelos nos quais os níveis de consciência individual e coletiva se expandem e a humanidade evolui não através do conflito estrutural, mas alcançando consensos em novos estágios culturais de integração.

Vínculos de solidariedade através da singularidade e da diversidade

Em sua clássica análise sociológica “Sobre a divisão do trabalho social” (1999), Émile Durkheim entende a divisão do trabalho e a especialização das funções como características definidoras da modernidade. Com a crescente diferenciação social e o surgimento das mais diversas esferas de atividade, seja no âmbito social ou econômico, novos tipos de laços sociais e relações entre os indivíduos emergem, trazendo ambiguidades acerca da autonomia individual e das dificuldades para a coesão social. Tal relação dinâmica entre indivíduo e coletividade está no cerne das questões sobre a ordem social. Qual o papel do indivíduo na sociedade? Podem estes se associarem a partir de laços de amizade e solidariedade?

Em sua teoria sociológica da modernidade, Durkheim empreende uma sistematização que visa distinguir os mecanismos que geram solidariedade social e, para tanto, investiga as formas em que o direito é exercido socialmente. Em sua análise, aponta a existência de dois tipos fundamentais de sanções que orientam a prática do direito. O primeiro tipo são as sanções repressivas, características do direito penal, que consistem em dor ou diminuição dos direitos infligidos ao agente, tendo por objetivo atingi-lo em sua fortuna, em sua honra, ou em sua vida e em sua liberdade. O outro tipo – sanção restitutiva – não implica necessariamente no sofrimento do agente, mas na reparação do estado das coisas e no restabelecimento das relações perturbadas através da recondução do ato incriminado ao tipo de que desviou ou da anulação e privação de todo e qualquer valor social deste ato (DURKHEIM, 1999).

Para Durkheim, é possível distinguir o tipo e o grau de desenvolvimento da solidariedade social a partir do índice de aplicação do direito cooperativo com sanções restitutivas definindo os modos de interação social. Um primeiro nível de solidariedade social liga o indivíduo diretamente à sociedade, sem intermediários, e só pode ser forte na medida em que as ideias e as tendências comuns a todos os membros superem em número e intensidade as que pertencem pessoalmente a cada um deles. Chamada por Durkheim de solidariedade mecânica, esta emerge e cresce na razão inversa da personalidade.

A solidariedade que deriva das semelhanças se encontra em seu apogeu quando a consciência coletiva recobre exatamente nossa consciência total e coincide em todos os pontos com ela. Mas, nesse momento, nossa individualidade é nula. Ela só pode nascer se a comunidade ocupar menos lugar em nós. [...] Se temos uma viva inclinação a pensar e agir por nós mesmos, não podemos ser fortemente inclinados a pensar e agir como os outros. Se o ideal é ter uma fisionomia própria e pessoal, esse ideal não poderia ser parecer-se com todo mundo. Ademais, no momento em que esta solidariedade exerce sua ação, nossa personalidade se esvai, podemos dizer, por definição, pois não somos mais nós mesmos, e sim o ser coletivo. (DURKHEIM, 1999, p. 107)

Quanto menor o desenvolvimento dos ‘tipos pessoais’ e mais desenvolvidos os ‘tipos étnicos’,²⁸ mais a solidariedade mecânica pode engendrar bem-estar social, na medida que a operação de dissuadir o desenvolvimento das personalidades nos indivíduos, em prol de um corpo coletivo integrado, é minimizada. Na medida em que o impulso de individuação ocorre e se expande, a solidariedade mecânica, sob a ótica de um ideal coletivo, passa a restringir a liberdade individual, visto que, para se viabilizar, exige a semelhança entre os membros e não está apta a mediar os impulsos das fisionomias próprias e pessoais. Abre-se assim o caminho para os fenômenos totalitaristas de diferentes ideologias. A permanente repressão dos impulsos de individuação em sociedades de solidariedade mecânica associa-se a um estado de mal-estar na cultura em que os impulsos instintivos precisam ser coibidos para viabilizá-la. A frase de Durkheim sintetiza o espírito de uma época em que conciliar a individualidade e a coletividade feria o princípio de solidariedade. “Temos aí duas forças contrárias, uma centrípeta, a outra centrífuga, que não podem crescer ao mesmo tempo. Não podemos nos desenvolver ao mesmo tempo em sentidos tão opostos” (DURKHEIM, 1999, p.107).

Sob a ótica de Durkheim, uma evolução sadia incorre na emergência de um novo tipo de solidariedade social na medida em que o processo de divisão do trabalho se intensifica e ganha proeminência nos campos sociais e econômicos. Enquanto a solidariedade mecânica implica que os indivíduos se assemelhem, este outro tipo de solidariedade, chamado por ele *solidariedade orgânica*, pressupõe as diferenças entre eles. Enquanto a primeira só é possível na medida em que a personalidade coletiva engole as personalidades individuais, a segunda só se faz possível se os indivíduos logram fortalecer suas personalidades e desenvolverem suas próprias esferas de ação. Através do fortalecimento da individualidade, em sua diversidade e singularidade, advém a inteligência coletiva que retroalimenta as relações de solidariedade.

O advento da solidariedade orgânica não negligencia o ser coletivo – cada indivíduo depende mais estreitamente da sociedade quanto mais especializado for o sistema de divisão do trabalho – e, ao contrário, busca integrá-lo. Haverá sempre uma conformação a usos e

²⁸ Terminologia de Hipócrates (in DURKHEIM, 1999).

práticas que são comuns a todos os membros, mas este ser coletivo não engole as personalidades e deixa descobertas as dimensões das consciências individuais que a consciência coletiva não pode regulamentar. Quanto mais extensa é essa região descoberta, mais forte é a coesão que resulta da solidariedade orgânica. Mesmo no espaço da conscrição e da conformação, o jugo sofrido é mais brando que quando a sociedade inteira pesa sobre o indivíduo. A solidariedade orgânica proporciona, assim, mais espaço e possibilidades para o livre jogo das iniciativas individuais.

Aqui, pois, a individualidade do todo aumenta ao mesmo tempo que a das partes; a sociedade torna-se mais capaz de se mover em conjunto, ao mesmo tempo em que cada um de seus elementos tem mais movimentos próprios. Essa solidariedade se assemelha à que observamos entre os animais superiores. De fato, cada órgão aí tem sua fisionomia especial, sua autonomia, e, contudo, a unidade do organismo é tanto maior quanto mais acentuada essa individuação das partes. (DURKHEIM, 1999, p. 108)

O processo de evolução da solidariedade orgânica sistematizada por Durkheim pode ser vista como análoga à emergência de confluência social aventada nesta dissertação, no sentido de serem alcançadas com o desenvolvimento integral e a valorização das individualidades e estas, atuando em reciprocidade, apoiam-se mutuamente para ampliar o alcance do direito cooperativo e das sanções restitutivas, constituindo o pacto estrutural de confiança. O argumento aqui apresentado é que este processo se dá amparado por uma transição epistemológica subjacente, associada com a emergência do paradigma da complexidade, do pensamento sistêmico e da transdisciplinaridade, capazes de expandir referenciais lógico-discursivos e ampliar os horizontes culturais em torno da não-contradição entre indivíduos e coletividades, de modo que estas e aqueles não sejam relacionados como forças centrípetas e centrífugas, mas como forças sinérgicas complementares.

Habilidades humanas intrínsecas para a compreensão e o consenso

A teoria da ação comunicativa (HABERMAS, 1999), em especial a noção de racionalidade comunicativa, contribui para o arcabouço teórico de suporte à concepção de confluência social apresentada nesta dissertação ao propor uma interpretação sociológica que vislumbra ordens sociais sustentadas por habilidades de comunicação e práticas consensuais. Habermas define racionalidade como a disposição dos sujeitos capazes de falar e de agir para adquirir e aplicar um saber falível. Segundo ele, no discurso da modernidade, os conceitos básicos da filosofia da consciência centralizam a racionalidade no sujeito, obrigando uma

compreensão do saber como exclusivamente um saber de alguém sobre algo no mundo objetivo.

[...] a racionalidade é medida pela maneira como o sujeito solitário se orienta pelos conteúdos de suas representações e enunciados. A razão centrada no sujeito encontra sua medida nos critérios de verdade e êxito, que regulam as relações do sujeito que conhece e age segundo fins com o mundo de objetos ou estados de coisas possíveis. Em contrapartida, assim que concebemos o saber como algo mediado pela comunicação, a racionalidade encontra sua medida na capacidade de os participantes responsáveis da interação orientarem-se pelas pretensões de validade que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo. (HABERMAS, 2000, p. 437)

Os critérios da racionalidade comunicativa são encontrados nos procedimentos argumentativos que se direcionam, direta ou indiretamente, às pretensões de verdade proposicional, justiça normativa, veracidade subjetiva e adequação estética, suscetíveis a fundamentação e crítica. Desobrigando-se de todas as hipotecas religiosas e metafísicas, a racionalidade comunicativa é um conceito procedural que se vale de uma lógica pragmática para demonstrar a interdependência de diferentes formas de argumentação. Introduzindo aspectos pragmáticos-morais e expressivo-estéticos, a racionalidade comunicativa suscita o enriquecimento do potencial de compreensão ao expandir a racionalidade para além do domínio cognitivo-instrumental pautado em ações ‘intencionadas aos fins’²⁹.

Habermas enfatiza que a racionalidade comunicativa deve ser vista como uma contraposição à racionalidade cognitivo-instrumental centrada no sujeito, a qual é vista como “produto de uma separação e usurpação, ou seja, de um processo social em cujo curso um momento subordinado ocupou o lugar do todo sem possuir a força para assimilar a estrutura do todo” (HABERMAS, 2000, p.438). Em sua análise, Habermas indica que essa separação e usurpação correlaciona-se a restrições do próprio entendimento de racionalidade, ao confundir-se o processo específico acontecido na sociedade ocidental caracterizado pela modernização capitalista e o advento do Iluminismo como sendo a própria razão societária (HABERMAS, 1999). Sem confundir o tipo particular de racionalização por que passou a sociedade e sem entender suas consequências como sendo patologias da própria razão, Habermas constata a inexistência de um referencial teórico absoluto e demonstra as limitações de um empirismo que autorreforça suas próprias crenças e o controle sobre a natureza e sociedade independente das estruturas comunicativas do mundo da vida, negligenciando a intersubjetividade das relações de entendimento e das relações de reconhecimento recíproco.

²⁹ A racionalidade intencionada aos fins se relaciona com as expectativas do sujeito sobre o comportamento de outros seres humanos e se utiliza de tais expectativas como condições ou meios para que seus próprios fins racionalmente avaliados e perseguidos sejam alcançados (WEBER, 2002).

Para Habermas, a causa dos graves problemas da sociedade industrial moderna não reside no desenvolvimento científico e tecnológico em si mesmos, mas na unilateralidade de uma perspectiva da razão específica alçada ao posto de projeto humano. Essa perspectiva deixa de lado a discussão sobre questões vitais em torno das quais uma sociedade decide o rumo da sua história, ficando os valores éticos e políticos submetidos a interesses instrumentais (GONÇALVES, 1999). A racionalidade comunicativa busca, portanto, promover uma transição pragmática no sentido de abandonar o empirismo absoluto do processo de racionalização cognitivo-instrumental centrada no sujeito da sociedade moderna e, conseqüentemente, o uso não-comunicativo do saber em ações intencionadas a fins. A racionalidade comunicativa emergente, por sua vez, encontra seus fundamentos no processo de comunicação consciente com vistas a alcançar o entendimento ou ao menos pretender a sua compreensão.

Essa racionalidade comunicativa lembra as mais antigas representações do logos, na medida em que comporta as conotações da capacidade que tem um discurso de unificar sem coerção e instituir um consenso no qual os participantes superam suas concepções inicialmente subjetivas e parciais em favor de um acordo racionalmente motivado. A razão comunicativa manifesta-se em uma compreensão descentrada do mundo. (HABERMAS, 2000, 438)

No paradigma comunicativo de Habermas, a racionalidade de uma expressão linguística reside no fato de suas pretensões à validade serem suscetíveis à crítica através de processos de reconhecimento intersubjetivo nos quais questões ou declarações são admitidas se estas encarnam um saber falível, guardando, assim, uma relação de abertura com o mundo objetivo e tornando-se acessível a processos objetivos. Um processo se torna objetivo se realizado por meio de um pedido de validade transobjetivo que tenha os mesmos significados para observadores receptores e sujeitos agentes (HABERMAS, 1999). Esta racionalidade emerge como um antídoto para os usos não-comunicativos de conhecimentos preposicionais de ação ideológica que podem predefinir a perspectiva cognitiva em favor do conceito de racionalidade instrumental cognitiva que deixou uma marca profunda na autocompreensão da modernidade. Em consonância, Habermas propõe um retorno à tarefa pragmática de uma teoria crítica da sociedade.

Este conceito tem a conotação de uma autoafirmação exitosa no mundo objetivo possível graças à capacidade de manipular informadamente e de se adaptar inteligentemente às condições de um ambiente contingente. Se partirmos, pelo contrário, da utilização comunicativa do conhecimento proposicional nos atos discursivos, estamos dando uma pré-decisão em favor de um conceito mais amplo de racionalidade que se liga à velha ideia de logos. Este conceito de racionalidade comunicativa tem conotações que, em última instância, remontam à experiência

central da capacidade de unir sem coerção e de gerar consenso com um discurso argumentativo no qual os diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista e, graças a uma comunidade de convicções racionalmente motivadas, garantem a unidade do mundo objetivo e a intersubjetividade do contexto em que se desenvolvem suas vidas. (HABERMAS, 1999, p. 27)

A partir da ação comunicativa, Habermas visa construir uma narrativa teórica como emancipação social da razão, a partir de um discurso sociofilosófico para a modernidade, indicando uma outra direção que não o caminho sem saída que a racionalidade instrumental centrada no sujeito reservou para a sociedade (NOBRE, 2000; SILVA, 2001). A teoria da ação comunicativa oferece uma chave de interpretação para a sociedade capitalista moderna, identificando suas patologias e contradições, e definindo uma dinâmica pragmática que possa efetivamente enfrentar os fantasmas do processo de racionalização da modernidade.

Na teoria da ação comunicativa o processo circular que entrelaça o mundo da vida e a práxis comunicativa do cotidiano ocupa o lugar de mediação que Marx e o marxismo ocidental reservaram à práxis social. Nesta práxis social, a razão historicamente situada, corporalmente encarnada e confrontada com a natureza deveria mediatizar-se com o seu outro. [...] De fato, ambas devem resolver a mesma tarefa: conceber a práxis racional como uma razão concretizada na história, na sociedade, no corpo e na linguagem. (HABERMAS, 2000, p. 440)

A dinâmica pragmática advinda da teoria da ação comunicativa contém, entre outras propostas, a prática comunicativa cotidiana que propicie uma cultura de liberdade política e condições para que os próprios participantes, de acordo com seus próprios interesses, realizem uma vida melhor; bem como as ações de desregulamentação e desmonetização das estruturas sociais e a valorização dos mecanismos de deliberação coletiva que estimulem o entendimento e não a mera conquista do poder (PINTO, 1995). Isso significa enxugar as tessituras legais e as legislações visando assegurar a formação de personalidades autônomas, o que coaduna com o processo de emergência da solidariedade orgânica descrito por Durkheim. Aqui novamente temos um apontamento para a evolução da sociedade não através de uma luta de classes, ou do ato de vontade de um grupo de indivíduos que luta por justiça e liberdade, mas pela evolução da consciência e pelo aprimoramento da análise crítica e histórica que encontra seus fundamentos nos próprios processos de racionalização societária.

Vivência da menor repressão

Outro teórico da escola de Frankfurt de grande importância na fundamentação teórica propositiva de ordens sociais confluentes foi o filósofo Herbert Marcuse (MARCUSE, 1968; MARCUSE, 2002), cuja obra se orientou para os avanços que habilitam o ser humano em alterar o rumo do progresso e aprender a usar a riqueza social para moldar o mundo de acordo com seus instintos vitais. Sua tese é que o ser humano pode evitar a fatalidade da vida em guerra ao desenvolver suas capacidades de sentir e vivenciar prazer, suprimindo as necessidades orgânicas e biológicas reprimidas ou suspensas, transformando o corpo humano em um instrumento de prazer e não de labuta e tornando-se “um homem (sic) suficientemente inteligente e suficientemente saudável para prescindir de todos os heróis e virtudes heroicas, (...) um homem com a boa consciência para fazer da vida um fim em si mesmo, para viver com alegria uma vida sem medo” (MARCUSE, 1968, p.15). Em “Eros e civilização”, Marcuse investiga a hipótese de uma sociedade não-repressiva em um estágio amadurecido de desenvolvimento, contrapondo-se com as proposições do mal-estar da cultura de Freud, segundo as quais a civilização só pode existir em um permanente processo de subjugação dos instintos humanos.

Disse Freud: “A felicidade não é um valor cultural”. A felicidade deve estar subordinada à disciplina do trabalho como ocupação integral, à disciplina da reprodução monogâmica, ao sistema estabelecido de lei e ordem. O sacrifício metódico da libido, a sua sujeição rigidamente importa às atividades e expressões socialmente úteis, é cultura. (MARCUSE, 1968, p. 27)

Marcuse reconhece que este sacrifício compensou no sentido de fazer avançar a dimensão técnica que permite ao ser humano se sobressair do jugo da natureza, mas entende que seus efeitos indesejáveis – mecanização e padronização da vida, empobrecimento mental, crescente destrutividade – colocam em xeque os princípios que governam este modelo de progresso condicionado pela repressão metódica dos instintos. Ele reabre, portanto, o exame da civilização como sinônimo de repressão ou infelicidade, apontando que a própria teoria de Freud³⁰ permite um conceito de sociedade não-repressiva “baseada numa experiência fundamentalmente diferente de ser, numa relação fundamentalmente diferente entre homem e natureza, e em fundamentalmente diferentes relações existenciais”. (MARCUSE, 1968, p.28). Segundo Marcuse, a concepção teórica de Freud refuta-se a si mesma em sua firme negação

³⁰ A metapsicologia de Freud passou a pressupor a inevitabilidade de uma ordem repressiva da estrutura instintiva do ser humano tardiamente, a partir da década de 1920 (N.A.).

da possibilidade histórica de uma civilização não-repressiva. É através da análise do próprio conteúdo sócio-histórico produzido por Freud que Marcuse desenvolve a formulação de uma sociedade não-repressiva.

Nesta análise, Marcuse se ocupa de demonstrar a falácia do raciocínio de Freud quando este afirma sobre a incompatibilidade entre princípio do prazer e princípio de realidade. Considerando o princípio de realidade como aquilo que ampara o organismo no mundo histórico, Marcuse argumenta que o conceito freudiano oblitera o fato de que a evolução se defronta, em qualquer estágio, com uma organização histórico-social específica da realidade e Freud, em sua tese, converte as contingências históricas em necessidades biológicas. “Sua análise da transformação repressiva dos instintos, sob o impacto do princípio da realidade, generaliza-se, de uma específica forma histórica da realidade, para a realidade pura e simples”. (MARCUSE, 1968, p.50).

No princípio da realidade de Freud subentende-se uma carência fundamental, o que significa que a luta pela sobrevivência têm lugar em um mundo pobre, incapaz de fornecer o suficiente para suprir as necessidades humanas. Restrição, renúncia, dilação são procedimentos recorrentes e toda satisfação advém de trabalho em arranjos e iniciativas mais ou menos penosos. Como os instintos básicos se orientam pelo princípio do prazer, este se faz incompatível com a realidade e naturalmente devem sofrer arregimentação repressiva para poderem viabilizar a existência. Marcuse indica que a carência estrutural que aparece como axioma nesta conceituação pode ser vista como consequência de um estágio específico de desenvolvimento cultural caracterizado por ‘dominação’, uma racionalidade exercida por um grupo ou indivíduo a fim de manter e consolidar uma posição privilegiada. Esta dominação, especificamente no contexto dos últimos séculos da história humana, deflagra, como produto marginal, o progresso técnico, material e intelectual, “enquanto se preservam a carência, a escassez e a coação irracionais” (MARCUSE, 1968, p.52).

Ao longo de toda a história documentada da civilização, a coação instintiva imposta pela escassez foi intensificada por coações impostas pela distribuição hierárquica da escassez e do trabalho; o interesse de dominação adicionou mais-repressão à organização dos instintos, sob o princípio da realidade. O princípio do prazer foi destronado não só porque militava contra o progresso da civilização, mas também porque militava contra a civilização cujo progresso perpetua a dominação e o trabalho esforçado e penoso. (MARCUSE, 1968, p.54)

Mais-repressão é o nome atribuído por Marcuse ao conjunto de restrições requeridas pelo regime social de dominação – o qual Freud tomou como universal e não como um contexto específico – ao introduzirem controles adicionais acima e além dos indispensáveis à

associação civilizada humana. A organização mais-repressiva da sexualidade, segundo Marcuse, está associada a fins econômicos de dominação, na medida em que a erotização dos corpos neutraliza a dessexualização exigida para a sua utilização social como instrumento de trabalho.

Importante salientar que Marcuse não negligencia um nível de repressão básica, mas sua análise sugere um princípio de realidade capaz de mediar este nível básico de conformação sem que haja com isso a eliminação do princípio do prazer. Com um nível desenvolvido de cognição, os seres humanos podem transformar as necessidades cegas de satisfação dos instintos em habilidades de renúncia que são transformadas psicologicamente em potencial de gratificação e esta capacidade filogenética marca a evolução do animal humano para o homo sapiens.

O poder de restringir e orientar os impulsos instintivos, de transformar as necessidades biológicas em necessidades e desejos individuais, em vez de reduzir, aumenta a gratificação: a 'mediatização' da natureza, a ruptura de sua compulsão, é a forma humana do princípio do prazer. (MARCUSE, 1968, p.53)

Com essa nova compreensão que conecta o princípio do prazer com o princípio da realidade, Marcuse reconhece a primazia da sexualidade na evolução de uma força cultural cujo fluxo de satisfação instintiva favoreça e dê suporte ao trabalho de mediatização que rompe com as compulsões e permite a viabilização de uma ordem de liberdade. Ao invés de organismos dessexualizados atuando como instrumentos de trabalho em uma ordem de dominação e controle, a hipótese de Marcuse avança a possibilidade de organismos apropriados de sua liberdade, com capacidade de mediação racional de seus instintos, no sentido de equilibrar os impulsos de vida em um nível básico de repressão essencial advindo dos imperativos da vida material.

Apontando, portanto, para a necessidade de um processo de autossублиmação não-repressiva, Marcuse analisa as concepções de liberdade de Friedrich Schiller e orienta sua hipótese na direção preconizada pelo filósofo alemão: a abolição dos controles repressivos que a civilização impôs à sensualidade, a fundamentação da moralidade em terrenos sensuais, a conciliação das leis da razão com os interesses dos sentidos.

Certo, se a liberdade se converter no princípio orientador da civilização, não só a razão, mas também o "impulso sensual" exigirá uma transformação restritiva. A descarga adicional de energia sensual deverá conformar-se a uma ordem universal de liberdade. Contudo, seja qual for a ordem a ser imposta ao impulso sensual, deverá ser sempre, ela própria, "uma operação de liberdade". O

próprio indivíduo livre deve originar a harmonia entre a gratificação individual e a universal. Numa civilização verdadeiramente livre, todas as leis são promulgadas pelos próprios indivíduos: “dar liberdade pela liberdade é a lei universal” do “estado estético”, numa civilização verdadeiramente livre, “a vontade do todo” só se cumpre “através da natureza do indivíduo”. (MARCUSE, 1968, p.169-170) [aspas do autor].

Marcuse fomenta, portanto, a possibilidade de uma inversão da moralidade, na possibilidade de harmonização entre a liberdade instintiva e a ordem. “Libertos da tirania da razão repressiva, os instintos tendem para relações existenciais livres e duradouras, isto é, geram um novo princípio de realidade” (MARCUSE, 1968, p.174). Marcuse, portanto, sugere a possibilidade de uma ordem não-repressiva

[...] se os instintos sexuais puderem, em virtude de sua própria dinâmica e sob condições existenciais e sociais mudadas, gerar relações eróticas duradouras entre indivíduos maduros. [...] A sexualidade pode, sob condições específicas, criar relações humanas altamente civilizadas sem estar sujeita à organização repressiva que a civilização estabelecida impôs ao instinto. (MARCUSE, 1968, p.175)

Diferente de uma recaída no barbarismo, ou uma regressão a um estado inferior de desenvolvimento civilizatório, a possibilidade de uma sociedade não-repressiva aventada por Marcuse baseia-se não na suspensão, mas na liberação do progresso – para que o homem possa ordenar sua vida de acordo com seu conhecimento plenamente desenvolvido. O advento da liberdade não visto como uma vitória revolucionária dos movimentos de libertação da dominação e a consequente derrota de uma suposta cultura repressiva, mas como uma vitória da cultura humana na luta pela existência.

Os resultados etnográficos mostram que o projeto de Tamera, desde o início, é orientado pelos princípios de liberdade preconizados por Marcuse, sendo uma experiência ontológica que busca eliminar a mais repressão, inverter a moralidade no sentido de Eros, reconhecer e praticar autossублиmação não-repressiva e promover a realização dos potenciais plenos. Em sua hipótese filosófica, Marcuse indica o advento de uma nova racionalidade que pode ser associada à razão comunicativa de Habermas e à solidariedade orgânica de Durkheim em um arcabouço teórico baseado na compatibilidade e no consenso, em um desenvolvimento ontológico no advento de um estágio amadurecido de consciência humana.

A seguir serão descritas duas abordagens que adentram o campo da psicologia, investigando a dinâmica do indivíduo em meio a este campo social em transformação. O princípio de autorregulação proposto por Wilhelm Reich e a ortopsicologia de Abraham Maslow são fundamentos epistemológicos fortemente integrados à experiência comunitária de

Tamera e configuram-se, junto às abordagens sociológicas anteriores, como um arcabouço psicossocial relacionado ao advento e emergência de ordens sociais confluentes.

Sabedoria fulcral de estar vivo

Para lograr a compreensão do princípio de autorregulação, é importante passar pelo entendimento da dinâmica energética dos organismos, cuja primeira grande elaboração no âmbito das ciências humanas e da saúde foi realizada pela psicanálise freudiana. Os trabalhos pioneiros de Sigmund Freud (1898, 1905, 1908), Sandor Ferenczi (1916), Otto Fenichel (1928), Karl Abraham (1916, 1921, 1924)³¹, Wilhelm Reich (1975, 1995)³², possibilitam entendimento das relações entre distúrbios mentais e disfunções somáticas do organismo. A teoria da libido é o início da compreensão acerca dos fluxos de energia vital, entre as quais a energia sexual, que constituem a base da experiência física e cognitiva, das propriocepções, das sensações no contato com o ambiente, das emoções e sentimentos. Freud, em seus famosos ensaios sobre sexualidade de 1905, aponta incisivamente para as relações essenciais entre psiconeuroses e a energia libidinal:

Devo primeiramente esclarecer, repetindo o que já disse em outras publicações, que essas psiconeuroses, até onde chegam minhas experiências, baseiam-se em forças pulsionais de cunho sexual. Não quero dizer com isso apenas que a energia da pulsão sexual faz uma contribuição para as forças que sustentam os fenômenos patológicos (os sintomas), e sim asseverar expressamente que essa contribuição é a única fonte energética constante da neurose e a mais importante de todas, de tal sorte que a vida sexual das pessoas em pauta expressa-se de maneira exclusiva, ou predominante, ou apenas parcial, nesses sintomas. (FREUD, 1905)

Antes da guinada filosófica, sociológica e antropológica ocorrida em suas visões, especialmente a partir de meados da década de 1910, parecia claro para Freud que, na raiz das psiconeuroses, está o conflito básico entre as pulsões sexuais do sujeito em uma cultura proibitiva à sua manifestação e satisfação e o acúmulo de energia sexual não descarregada deflagrando os processos de dissociação e angústia. Em seu ensaio “A moral sexual ‘cultural’ e o nervosismo moderno” (1908), Freud parecia convencido de que os sintomas neuróticos eram a representação do conflito entre sexualidade e cultura. Ele indagava se a moral sexual

³¹ As datas referem-se ao ano de publicação original dos artigos. Estes foram reunidos em uma publicação póstuma editada no Brasil pela Imago em 1970.

³² As relações entre Wilhelm Reich e a psicanálise são controversas e há quem não o considere um autor psicanalítico. Mesmo depois de afastado da Associação Psicanalítica Internacional e tendo criado o conceito ‘economia sexual’ para definir seu trabalho, Reich manteve-se ligado às ideias de Freud: “A economia sexual é a continuação da psicanálise freudiana e lhe subministra uma base na ciência natural, nos domínios da biofísica e da sexologia social” (REICH, 1995, p.14).

cultural merecia o sacrifício que ela impõe, sem que haja uma medida de satisfação e felicidade nesse sentido entre as metas de nosso desenvolvimento cultural. Em seus primeiros escritos, Freud defendia de forma explícita a intervenção da psicanálise no campo político e social:

Porém sobretudo é necessário criar na opinião pública um espaço para que se discutam os problemas da vida sexual; deve-se poder falar deles sem ser por isto declarado um perturbador ou alguém que especula com os baixos instintos. E, a respeito disso, resta um grande trabalho para o século vindouro, no qual nossa civilização tem que aprender a conciliar-se com as exigências de nossa sexualidade.
(FREUD, 1898)

A perspectiva tardia do trabalho de Freud transforma a cultura repressiva, antes responsável pelas enfermidades psíquicas, no palco onde a luta do ser humano com ele mesmo é travada. Um momento significativo acerca desta guinada teórica é a publicação de “O totem e o tabu” (1913), quando Freud se arvora na antropologia e escreve um texto mítico acerca de uma “horda primeva” constituída por um pai tirano e seus filhos escravos. Tal concepção advém das deduções de Darwin acerca dos comportamentos dos símios nos quais parece haver predominância de um macho mais velho e mais forte que se impõe pela força. Freud então inaugura seus escritos antropológicos atribuindo e tomando uma relação de dominação entre pai e filho como intrínseca ao ser humano, definindo e atrelando elementos fulcrais de sua análise – em especial o complexo de Édipo – a esta concepção hipotética (ALBERTINI, 2003).

As novas hipóteses culturais que se seguiram envolveram revisões radicais de suas concepções originais, entre elas destacam-se a elaboração dos instintos de morte (FREUD, 1920), o entendimento das angústias associadas à constituição inata das crianças (FREUD, 1926), culminando com a formulação do mal-estar na civilização (FREUD, 1930). Nesse ínterim, Freud paulatinamente abdica da teoria da libido e passa a enfatizar a teoria do inconsciente como abordagem prevalecte da psicanálise (BOADELLA, 1985; DADOUN, 1991). Reich, como discípulo de Freud, não abdicou e buscou dar continuidade à teoria da libido inicial. Incumbindo-se à tarefa de manter vivos os seus princípios, confirmá-la e desenvolvê-la, Reich elaborou a teoria do orgasmo e a técnica da análise de caráter que, juntas, definem arcabouço teórico e a técnica terapêutica no sentido de realização do caráter genital em superação ao caráter neurótico (REICH, 1975, 1995).

Em seu processo de descrever o caráter genital, Reich indica a genealogia do caráter neurótico na lacuna entre moralidade e instinto. Seu trabalho é constantemente apontar as

contradições entre a moral da sociedade ocidental moderna e a regulação irracional que se desdobra dela. Como objetivo terapêutico, o caráter genital é aquele que prescinde da regulação moralista na medida em que desenvolve sua própria autorregulação.

A moralidade funciona como obrigação. É incompatível com a satisfação natural dos instintos. A auto-regulação³³ segue as leis naturais do prazer; não apenas é compatível com os instintos naturais: é, funcionalmente, idêntica a eles. A regulação moralista cria uma aguda e irreconciliável contradição psíquica, i.e., a moralidade contra a natureza. Intensifica assim o instinto e este, por sua vez, necessita de uma defesa moral aumentada. (REICH, 1995, p. 93-94)

Enquanto Freud, ao formular o mal-estar da cultura, considerou os padrões de desfaçatez, corrupção e destrutividade como inerentes ao processo de cultura, Reich os compreendeu como impulsos secundários que emergem do bloqueio dos impulsos de prazer primários. Para ele, a irrupção de uma moral sexual repressiva provocou o desmantelamento da autorregulação biológica e permitiu o desenvolvimento de uma cultura com muitos aspectos irracionais, engendrando o caráter neurótico e seus comportamentos destrutivos (REICH, 1977, 1995). Além de descrever o espectro de manifestações do caráter neurótico³⁴, Reich ocupa-se de subscrever o caráter genital como aquele que favorece/viabiliza sua autorregulação e, conseqüentemente, sua potência orgástica, sua “capacidade de abandonar-se, livre de quaisquer inibições, ao fluxo de energia biológica” (REICH, 1995, p.55). O exemplo a seguir é prestimoso na tarefa de distingui-lo do caráter neurótico:

Se um jovem se apaixonava por uma garota "intacta" de uma chamada "boa família," isso era certamente algo de natural. Se desejava possuí-la, esse impulso não era, claro, "socialmente aceitável" – mas era são. Se a garota fosse suficientemente forte e suficientemente sã para enfrentar as dificuldades internas e externas decorrentes da sua aceitação dele como amigo íntimo, tudo estaria muito bem. É verdade que o seu comportamento seria incompatível com a moralidade oficial, mas estaria inteiramente de acordo com uma conduta racional e sã. Se, porém, a garota se mostrasse fraca, apreensiva, intimamente dependente da opinião dos pais — em suma, neurótica — então a posse poderia acarretar apenas dificuldades. Se o jovem não é escravizado pela moralidade e não entende a posse como uma "violação", pode assumir uma das duas atitudes: (1) ajudar a garota a alcançar a lucidez que ele alcançou; (2) ou simplesmente se antepor ao prazer. No segundo caso, que é tão racional quanto o primeiro, ele acabaria dirigindo a sua

³³ A edição do livro consultada traz a tradução ‘auto-regulação’. Optei pelo termo ‘autorregulação’ no sentido de seguir a nomenclatura mais difundida na academia brasileira. Ver Albertini (1994), Barreto (2000), por exemplo.

³⁴ Reich descreve três saídas psicológicas para o caráter neurótico: impulsividade autodestrutiva desenfreada (vício, alcoolismo, crime causado por sentimentos de culpa, impulsividade psicopata, assassinio sexual, violação de crianças, etc.); neuroses de caráter por inibição dos instintos (neurose compulsiva, histeria de angústia, histeria de conversão); e psicoses funcionais (esquizofrenia, paranoia, melancolia ou insanidade maniaco-depressiva); sem contar os mecanismos neuróticos operantes na política, na guerra, no casamento, na educação das crianças, etc., todos eles conseqüências da falta de satisfação genital de milhões de pessoas (REICH, 1995, p.91).

atenção para outra garota, que não tivesse os problemas da primeira. O jovem neurótico — moralista, no antigo sentido da palavra — teria um comportamento fundamentalmente diferente, na mesma situação. Desejaria a garota e, ao mesmo tempo, se absteria da satisfação do seu desejo, criando assim uma contradição permanente. A renúncia moral dominaria o impulso até que a repressão deste último poria um fim ao conflito consciente, substituindo-o por um conflito inconsciente. O jovem ficaria cada vez mais emaranhado em uma situação difícil. Não apenas se absteria da possibilidade da satisfação instintiva, mas se negaria também a possibilidade de procurar outro objeto. Uma neurose para ambos resultaria necessariamente. (REICH, 1995, p.93)

Concomitante ao desenvolvimento da teoria do orgasmo, Reich desenvolveu um trabalho clínico sistematizado a partir do princípio de autorregulação que originou a publicação do livro “A análise do caráter”, em 1933, reunindo os resultados da pesquisa e apresentando a técnica terapêutica desenvolvida³⁵. A análise do caráter não se concentra na interpretação do material inconsciente, mas introduz o corpo como linguagem e interpreta a expressão emocional. Sem se ater à palavra, investiga-se os padrões corporais e a análise se dirige à tarefa de dissolução dos mecanismos de defesa. A técnica caminha dos níveis mais superficiais para os mais profundos, procurando incidir sobre as estases que reprimem as estruturas somáticas e geram as resistências e transferências. Reich descreve sua reação aos efeitos da terapia e ao que ele percebe ser a emergência de um caráter genital:

Com a capacidade de experimentar completa entrega genital, a personalidade do paciente passava por uma mudança tão completa e rápida que, inicialmente, fiquei confuso. Não entendia como é que o tenaz processo neurótico podia ceder tão rapidamente. Não desapareciam apenas os sintomas de angústia neurótica: mudava toda a personalidade do paciente. Eu não conseguia explicá-lo teoricamente. Interpretei o desaparecimento dos sintomas como o retraimento da energia sexual que os havia alimentado antes. Mas a própria mudança do caráter frustrava o entendimento clínico. O caráter genital parecia funcionar segundo leis diferentes, até então desconhecidas.

Um aspecto fundamental da terapêutica reichiana diz respeito à emergência e afloramento dos conflitos entre a expressão genital e a regulação moralista e Reich se ocupa em descrever e acompanhar as reações dos pacientes neste contato e enfrentamento. Ele indica diferentes situações, como as que o paciente experimenta as atitudes moralistas do mundo como algo estranho e esquisito e outras que exigências da moralidade perdem a relevância e passam a ser encaradas com indiferença. A pessoa que até então havia trabalhado mecanicamente, sem demonstrar interesse real, e que considerava o trabalho como um mal

³⁵ A publicação da Análise do Caráter é a culminância do trabalho de Reich vinculado à psicanálise, o período de sua obra que é focado nesta dissertação. A teoria do orgasmo não chegou a ser formalmente refutada por Freud e a análise do caráter é reconhecida como um relevante trabalho psicanalítico (WAGNER, 1996).

necessário, agora se tornava judiciosa e via-se impelida a entregar-se em algum trabalho prático e interessante no seu ponto de vista pessoal.

Reich relata grandes dificuldades na relação dos pacientes de caráter genital com os aspectos alienantes do trabalho na sociedade. Se o trabalho ao qual eles estavam atrelados era de natureza mecânica, podia se tornar um peso quase intolerável. A sublimação das forças instintivas de cada um assumiu formas diferentes de acordo com a natureza do trabalho e as condições sociais. Reich foi, pouco a pouco, distinguindo duas tendências: (1) crescente concentração em uma atividade social à qual o sujeito se entregava inteiramente; (2) veemente protesto do organismo psíquico contra o trabalho mecânico e estultificante (REICH, 1995).

Reich observa que a experiência de uma sexualidade positiva e a satisfação sexual, quando se superam os medos e se vivem as experiências de amor natural e livre, sem a regulação moralista, engendra a potência orgástica em círculos de autorreforço, favorecendo/viabilizando a autorregulação e ampliando a motivação e os estados de saúde.

Na base do mecanismo neurótico, por trás de todas as fantasias e de todos os impulsos perigosos, ridículos e irracionais, descobri um cerne simples, decente e evidente. Encontrei-o em todos os casos, sem exceção, nos quais consegui penetrar a uma profundidade suficiente. Isso me deu coragem. Soltei cada vez mais as rédeas aos pacientes, e não me arrependi. Na verdade, houve situações perigosas, aqui e ali. O fato, entretanto, fala por si: por mais ampla e multiforme que a minha prática tenha sido, não tive um só caso de suicídio (REICH, 1995, p.90).

A fundamentação do princípio de autorregulação de Reich advém da fisiologia, sendo esta compreendida como o conjunto de reações fisiológicas coordenadas que mantêm o equilíbrio dinâmico do corpo em condições de perpetuação e transcendência e este princípio dispõe de uma base biológica sólida e praticamente irrefutável (DADOUN, 1991). Walter Bradford Cannon, biólogo que cunhou a palavra ‘homeostase’, cunhou também a expressão ‘sabedoria do corpo’ (CANNON, 1962). Apoiando-se em estudos de Forel, Driesch, Bergson, Kammerer, Reich identificou este princípio nos sistemas vivos em geral e tornou-se convicto de que as energias vitais, em condições normais, têm uma regulação espontânea (REICH, 1995).

Autorregulação constitui-se, portanto, um fato biológico por excelência. Os organismos operam em autorregulação, com seus fluxos de energia metabolizando um complexo sistema integrado que se mantém e evolui. Um padrão de auto-organização, presente em todos os organismos vivos, assegura a circulação energética, as articulações pertinentes, os vínculos esclarecedores, sendo uma espécie de competência visceral da própria

vida, uma racionalidade instintiva, uma postura de confiança na razão da natureza, no mundo animal do ser humano (ALBERTINI, 1994). Em suma, a abordagem de Reich argumenta que ambientes culturais favoráveis à livre expressão das emoções, ao contrário do conjunto de crenças que vinculam a liberdade afetiva e sexual à desordem e ao caos emocional, ordenam biologicamente os indivíduos, fazendo emergir habilidades para otimizar os vínculos sociais.

O indivíduo, quando consegue prescindir em certa medida das resistências e inibições neuróticas, das pesadas sublimações morais, da angústia sexual, descobre uma capacidade maior para a autonomia, para a realização de equilíbrios dinâmicos, flexíveis, uma melhor regulação de sua existência: no trabalho, no amor, nas relações com os outros; tudo acontece como se o afrouxamento da 'courage' liberasse uma espécie de competência espontânea, uma aptidão para autodeterminar-se, aniquilada, atrofiada ou neutralizada pela influência das instituições sociais e dos modelos culturais". (DADOUN, 1991, p.35)

Em sua perspectiva, Reich advoga por ordens sociais de liberdade, através da regulação dos fluxos de atividade instintiva, da capacidade de autorregulação e, conseqüentemente, da profilaxia das neuroses. A ideia de cura da patologia social através da dissolução do caráter neurótico na direção do caráter genital, e não somente a ação de remediar e dar sobrevida a uma estrutura condenada, se evidencia ao longo de todo o trabalho de Reich, ora como uma possibilidade de melhorar a realidade existente, fazer o 'possível dentro do impossível', ora como uma possibilidade real de evitar a neurose através de medidas preventivas (MATTHIESEN, 2005).

O pensamento psicossocial emancipador de Reich direciona-se para promover transformação cultural que engendre pessoas mais aptas ao convívio e uma sociedade mais integrada, com a circulação de energia mais equilibrada, mais hábil para regular suas tensões e encadear estados de harmonia e bem estar. Partindo do pressuposto de expressão plena dos potenciais, Reich transgrediu as fronteiras de diversas disciplinas e rompeu algumas das consagradas divisões do pensamento ocidental como corpo e psique, razão e afeto, indivíduo e sociedade, natureza e cultura, na tentativa de investigar as condições e possibilidades de libertação do aprisionamento emocional-energético, sendo este visto como produto de suas relações sociais e políticas. (DADOUN, 1991; ALBERTINI, 1994; BARRETO, 2000).

Barreto (2000) apresenta de forma sistematizada os fundamentos da psicologia política de Reich, no sentido que esta resgata o papel essencial das emoções no processo de conquista da liberdade no campo social, tecendo uma nova prática política relacionada à subjetividade das relações ordinárias, à 'sociedade real', composta por pessoas que possuem corpos, sentimentos e sensações, que têm medos, angústias e desejos. Explicita-se a

importância do universo micropolítico dos afetos na sustentação e reprodução das grandes estruturas sociais de poder e isso implica que qualquer transformação social deve necessariamente passar pelo universo subjetivo dos indivíduos em relação. “Qualquer revolução deve ser, antes de tudo, uma microrrevolução, uma ‘revolução’ do cotidiano, uma profunda transformação nas formas de se lidar com os próprios afetos e de se vincular com os demais (BARRETO, 2000, p.19). Apesar de engajada na luta política de seu tempo, a obra de Reich não advoga por um grande projeto social e político, mas enfoca a ação individual, o fazer transformador a partir de cada um. Seu enfoque é a maneira de ser em coletividade, as formas de lidar conjuntamente com os problemas que afligem o todo da sociedade, em uma construção social que se faz a cada passo, momento a momento, congregando indivíduos responsáveis por seu próprio processo de emancipação “em ação política responsável, seja pela sua liberdade, seja pela liberdade dos demais” (BARRETO, 2000, p.21).

O conjunto da obra de Wilhelm Reich é um aporte teórico-vivencial para o arcabouço propositivo das ordens sociais confluentes vistos que estas pressupõem a regeneração do papel essencial das emoções em um ser humano integrado. Reich abre o caminho para a construção de um novo universo cognitivo teórico-discursivo no qual o sujeito pode se impulsionar a uma nova subjetividade social alicerçada por princípios como amor, trabalho e conhecimento, e se direcionar à integração das múltiplas dimensões da vida.

Assim como as ideias de Marcuse, a influência do pensamento de Reich na experiência de Tamera é explícita. Ao impulsionar um modelo que desconstrói a regulação moralista e favorece a autorregulação, promovendo o autorreforço de um continente de sexualidade afirmativa e a superação dos medos na promoção de experiências de amor natural e livre, a ordem social de Tamera busca promover o caráter genital em indivíduos caracterizados por habilidades de comunicação transparente, realização afetivo-sexual e motivação existencial.

A próxima abordagem teórica é a ortopsicologia de Abraham Maslow, evocando uma psicologia positiva, “na medida em que trata de seres humanos sadios e em pleno desenvolvimento e não somente dos normalmente doentes” (MASLOW, 1966, p.101) e que se ocupa de apoiar o caminho de autorrealização da pessoa. O trabalho de Reich considera a sexualidade o elemento central e o orgasmo uma prerrogativa para a dissipação dos padrões neuróticos. A abordagem de Maslow, que se segue, parece incluir esta dimensão sexual e amplificar a liberdade das inibições e o fluxo da energia biológica também em outros âmbitos da experiência. O fluxo espontâneo e sadio das energias sexuais encontra-se como uma

necessidade básica e fundamental no modelo de necessidades de Maslow. Este, contudo, expande a experiência de liberdade e autorrealização para outras dimensões.³⁶

Ser em plenitude

Uma outra linha teórica e de pesquisa que apresenta grande pertinência para o estudo que aqui se apresenta é a ortopsicologia, ou a psicologia da saúde, desenvolvida por Abraham Maslow (1966, 1987). Sua compreensão do ser humano é como um todo integrado e organizado, capaz de escolhas e criação de significado para a realidade e voltado para a autorrealização. Esta autorrealização se efetiva com a culminância de um processo de individuação do sujeito, na medida em que este alcança a ‘cognição do ser’ e se reconhece como ente dotado de acesso a um campo pleno e infinito de possibilidades.

O estudo de tais pessoas, em sua plena individuação, poderá nos ensinar muito sobre os nossos próprios erros, as nossas deficiências, as direções adequadas em que devemos crescer. Todas as idades, exceto a nossa, tiveram seu modelo, seu ideal. Todos eles foram abandonados pela nossa cultura: o santo, o herói, o cavaleiro, o místico. Quase tudo o que nos resta é o homem bem ajustado, sem problemas, um substituto muito pálido e duvidoso. Talvez estejamos aptos em breve a usar como nosso guia e modelo o ser humano plenamente desenvolvido e realizado, aquele em que todas as suas potencialidades estão atingindo o pleno desenvolvimento, aquele cuja natureza íntima se expressa livremente. (MASLOW, 1966, p.28)

Como se constata, esta visão de mundo opõe-se ao pensamento metapsicológico tardio de Freud e às suas construções sociológicas e antropológicas que reforçam os princípios de incompatibilidade. A ortopsicologia distingue-se da linha de pensamento psicanalítico, na medida em que desconstrói o mal-estar da cultura e exerce influência transformativa e não conformativa nos contextos de teologia judaico-cristã dominado pela moral puritana e pelo espírito pragmático, em que se salienta o trabalho, a luta, o esforço, a sobriedade, a seriedade e, acima de tudo, a intencionalidade. Maslow se apoia no princípio de sinergia, na medida em que a autorrealização como gratificação gera mais motivação e aumento do desejo de realização (MASLOW, 1987).

Pelo viés da psicanálise freudiana-laciana, a orientação terapêutica constituiu-se em apoiar o paciente a encontrar qualidade de vida em um contexto não-propício para a

³⁶ A compreensão do amor livre em Tamera passou por um processo de transformação conceitual ao longo da pesquisa, o qual pode ser delimitado em relação às abordagens de Reich e Maslow: de uma abordagem inicial mais ‘reichiana’, centrada nos aspectos sexuais, para uma abordagem final mais ‘maslowiana’, que reconhece a importância básica da sexualidade no modelo, mas retira sua centralidade e expande seu significado para outras dimensões da experiência humana (N.A.).

felicidade. A evolução do sentimento de culpa original e a expressão destrutiva advinda dos princípios de morte engendram um estado de normalidade no qual, pela universalidade do complexo de Édipo e da castração, universaliza a psicopatologia, dividindo os seres humanos em tipos clínicos (FARIA, 2003). Advém desta orientação terapêutica da psicanálise o sentido de aprendizado de como conduzir internamente o processo de determinação das partes dos impulsos que devem ser suprimidas ou rejeitadas por não terem aplicação no mundo cultural. O papel do analista se limita a ajudar o paciente a adaptar-se ao seu meio, estando fora das intenções e meios disponíveis moldar o ambiente para ir ao encontro à suas necessidades (FREUD, 1971). Apesar do impasse paradigmático, Maslow não desconstrói as fundações do pensamento freudiano, também utilizadas por Reich. Ao contrário do behaviorismo, escola que posteriormente ele se tornou crítico, Maslow reconhece o valor do legado da psicanálise e apenas identifica suas limitações.

Esse ponto de vista não desmente, em absoluto, o usual quadro freudiano. Pelo contrário, adiciona-se-lhe e suplementa-o. Para simplificar a questão, é como se Freud nos tivesse fornecido a metade doente da Psicologia e nós devêssemos preencher agora a outra metade sadia. Talvez essa Psicologia da Saúde nos proporcione mais possibilidades para controlar e aperfeiçoar as nossas vidas e fazer de nós melhores pessoas. Talvez isso seja mais proveitoso do que indagar “como ficar não-doente”. (MASLOW, 1966, p.29) [aspas do autor]

A ortopsicologia de Maslow redefine a orientação terapêutica ao sugerir que a psicologia pode apoiar a pessoa a alcançar sua autorrealização ou, senão, ao menos tornar a experiência ontológica um caminho nessa direção, qualificando as situações e os sentimentos e integrando os sistemas de vida. Maslow analisa a psicologia norte-americana da década de 1950 como sobrepragmática, sobrepuritana e sobreintencional, não somente pelos seus efeitos e propósitos declarados, mas também por suas lacunas, indicando que, na década de 1950, não havia nenhum livro texto de psicologia com capítulos destinados à diversão e alegria, ao lazer e meditação, à criação ou experiência estética ou sobre a atividades sem uma motivação específica. No rastro de Freud, a psicologia americana se ocupava de somente uma metade do processo da vida e negligenciava toda a outra metade, talvez a mais importante delas.

Acompanhando as tradições culturais e religiosas do leste e alguns filósofos, teólogos, estetas, estudantes de misticismo e outros psicólogos humanistas, o trabalho de Maslow dirige-se a uma diferenciação cientificamente útil entre os padrões de comportamento do tipo ‘esforçar-se’ – fazer, enfrentar, alcançar, tentar; intencionalidade – e do tipo ‘estar-tornando-se’ – ser, expressar, crescer; autorrealização (MASLOW, 1987). Essa distinção cognitiva está na raiz do processo terapêutico proposto por Maslow, que visa operar em níveis

profundos nos processos de motivação, definição e organização internas, direcionando o processo para estados de autoaceitação e espontaneidade.

O que de uma forma é o processo mais simples, no sentido de coadunar com os impulsos naturais – vide o processo na criança saudável –, pode também assumir a forma do problema mais difícil para pessoas que não estão conectadas a um self próprio, e agem de acordo com um repertório de papéis sociais no qual elas têm que escolher, fazer uma opção. Este ‘ter que escolher’ tira da pessoa a capacidade de autoexpressão no que faz emergir o paradoxo do ‘tentar não tentar’, pois tenta-se ser de um determinado jeito o tempo todo. Ao aceitar o processo de individuação e lograr estar conectada com a singularidade do seu próprio self, a pessoa adentra o campo da infinita fonte de possibilidades e renuncia a ‘ter que fazer uma opção’, permitindo emergir sua expressão espontânea (MASLOW, 1987).

Maslow estudou psicanálise com Erich Fromm; teve formação behaviorista com Thorndike³⁷; estudou Gestalt em Nova York; antropologia com Ruth Benedict, Margareth Mead e Ralph Linton. Com estas influências, participou do movimento humanista na psicologia em meados do Século XX, compartilhando visões gerais com outros psicólogos acerca da liberdade, do potencial de ser, da capacidade de escolher a partir de uma presença no presente, o ‘estar-tornando-se’. Esta noção assemelha-se, por exemplo, ao processo de ‘tornar-se pessoa’ de Carl Rogers, cujos três princípios confluem plenamente e interpenetram o pensamento de Maslow: (i) a congruência – ser o que se sente, sem mentir para si e para os outros; (ii) a empatia – capacidade de sentir o que o outro quer dizer, entender seu sentimento; e (iii) aceitação incondicional – aceitar o outro como este é, em seus defeitos, angústias, etc, (ROGERS, 1991)³⁸.

Quando se aventa a possibilidade de criação de mecanismos de regulação não-coercitivos em ordens sociais confluentes, os pressupostos da ortopsicologia de Maslow integram-se em um potente arcabouço de aplicação terapêutica/educativa. Estes pressupostos serão descritos a seguir, alguns em síntese, outros na íntegra, a partir do livro “Introdução à psicologia do ser” (MASLOW, 1966, p. 26-27). Entende-se, portanto, (i) a natureza interna essencial biologicamente alicerçada de cada indivíduo, a qual é, em certa medida, natural,

³⁷ Maslow veio a se tornar crítico da escola behaviorista posteriormente. Dizia que “psicologia é, em primeiro lugar, sobre as pessoas, pessoas reais na vida real e não sobre os modelos de computador, análises estatísticas, o comportamento dos ratos, os resultados dos testes e laboratórios” (in BOEREE, 1998).

³⁸ Maslow ainda participou do desenvolvimento do conceito de psicologia transpessoal, considerado por ele a quarta grande força na psicologia, depois da psicanálise, do behaviorismo e da psicologia humanista. A psicologia transpessoal propõe um sincretismo teórico no sentido de incluir as dimensões transcendentais, espirituais, estudos sobre estados alterados de consciências e experiências ‘além do ego’, como pressupostos importantes na ação do terapeuta (MASLOW, 1966).

intrínseca, dada e, num certo sentido limitado, invariável ou, pelo menos, invariante; (ii) esta natureza é singular e ao mesmo tempo universal da espécie; (iii) pode ser estudada e compreendida;

(iv) Essa natureza interna, até onde nos é dado saber hoje, parece não ser intrinsecamente, ou primordialmente, ou necessariamente, má. As necessidades básicas (de vida, de segurança, de filiação e de afeição, de respeito e de dignidade pessoal, e de individuação ou autonomia), emoções humanas básicas e as capacidades humanas básicas são, ao que parece, neutras, pré-morais ou positivamente “boas”. A destrutividade, o sadismo, a crueldade, a premeditação malévola etc. parecem não ser intrínsecos, mas, antes, constituiriam reações violentas contra a frustração das nossas necessidades, emoções e capacidades intrínsecas. A cólera, em si mesma, não é má, nem o medo, a indolência ou até a ignorância. É claro, podem levar (e levam) a um comportamento maligno, mas não forçosamente. Esse resultado não é intrinsecamente necessário. A natureza humana está muito longe de ser tão má quanto se pensava. De fato, pode-se dizer que as possibilidades da natureza humana têm sido, habitualmente, depreciadas.

(v) A partir de um princípio bom ou neutro, encoraja-se a expressão da natureza ao invés de suprimi-la. Ao permitir que a natureza guie a vida, tende-se a um crescimento sadio, fecundo e feliz; (vi) Se o núcleo essencial da pessoa for negado ou suprimido, ela adoece, por vezes de maneira óbvia, outras vezes de uma forma sutil, às vezes imediatamente, algumas vezes mais tarde; (vii) Essa natureza não é forte, preponderante e inconfundível como os instintos; ao contrário, é frágil, delicada, sutil e pode ser vencida pelo hábito, pela pressão cultural e pelas atitudes errôneas; (viii) é frágil, mas é perseverante e resiliente. Ainda que negada, persiste subjacente e para sempre, pressionando no sentido da individuação;

(ix) Seja como for, essas conclusões devem ser todas articuladas com a necessidade de disciplina, privação, frustração, dor e tragédia. Na medida em que essas experiências revelam, estimulam e satisfazem à nossa natureza interna, elas são experiências desejáveis. Está cada vez mais claro que essas experiências têm algo a ver com um sentido de realização e de robustez do ego; e, portanto, com o sentido de salutar amor-próprio e autoconfiança. A pessoa que não conquistou, não resistiu e não superou continua duvidando de que possa consegui-lo. Isso é certo não só a respeito dos perigos externos; também é válido para a capacidade de controlar e de protelar os próprios impulsos e, portanto, para não ter medo deles.

As confluências entre os pressupostos da psicologia de Maslow e os princípios de bioenergia, autorregulação, potência orgástica e profilaxia das neuroses de Wilhelm Reich constituem visões terapêuticas com o mesmo princípio de entrega ao fluxo da natureza como guia para um crescimento sadio – autorregulação e individuação. Como o próprio nome sugere, no caráter genital de Reich, o fenômeno energético, biológico, sexual, parece ocupar um lugar central no desenvolvimento da personalidade sadia. No que tange a visão terapêutica

de Maslow, ela retira a centralidade do fenômeno genital mas não tira da sexualidade seu caráter essencial. Esta encontra-se no âmago do fenômeno humano, ao mesmo tempo em que se ampliam os níveis de necessidades a outros campos da existência em uma perspectiva holística.

Cinquenta anos depois da publicação de seus principais trabalhos, os pressupostos de Maslow seguem sem uma sustentação empírica e vivencial favorável ou suficiente (SAMPAIO, 2009). Faz-se uma ousadia de Maslow considerar um padrão cognitivo integrado, transcendente, capaz de nortear seu caminho para a autorrealização através de experiências conscientes de culminância. Escassas experiências ontológicas direcionadas para a autorrealização não produziram informação suficiente para a refutação ou consolidação da ortopsicologia. O estudo etnográfico do modelo social de amor livre de Tamera é uma contribuição no sentido de ser um estudo acerca da aplicação dos pressupostos da ortopsicologia de Maslow. Os resultados indicam uma íntima associação entre a confirmação destes pressupostos e a emergência de confluência social.

Os cinco construtos teóricos descritos nesta seção fundamentam padrões sociais e psicológicos que refletem, segundo a análise dos dados coletados, a experiência ontológica de Tamera. As perspectivas psicológicas de autorregulação e autorrealização alicerçam a construção de um modelo social com orientação não-repressiva, cujas diretrizes visam otimizar a autonomia individual e minimizar a necessidade de ações coercitivas, repercutindo em padrões sociais de razão comunicativa e solidariedade orgânica. Este modelo advém da convergência de ethos e práxis inovadores que se referem, tal como veremos a seguir, a modos de vida em comunidades intencionais. Não se argumenta em torno da emergência de ordens sociais confluentes em perspectiva social mais ampla, ainda que se pretenda nutrir o debate em torno de tal viabilidade.

Manancial de inovação em ambientes comunitários

Com base nos resultados do estudo de campo, é possível inferir que a emergência do estado de confluência social está intimamente relacionada à viabilização de um pacto estrutural de confiança. Conforme nosso argumento, a estratégia de criação de comunidades intencionais, no sentido de ampliar as possibilidades de elaboração e implantação de modelos sociais diferentes, mostra-se profícua no sentido de viabilização de um pacto social desta natureza. A investigação sobre ordens sociais confluentes nesta pesquisa, portanto, está intimamente relacionada à vida comunitária, seus princípios, comportamentos e relações. Esta

seção do capítulo teórico visa fundamentar o fenômeno comunitário intencional contemporâneo como o contexto social que acolhe a experiência de Tamera.

O caminho se inicia com a apresentação de aportes teóricos acerca do complexo conceito de comunidade, refletindo-se sobre seu legado relacionado a visões utópicas, visando delimitar o conceito de comunidade intencional. Em seguida, a partir das visões de Buber (1985), Bauman (2003) e Santos (2005), identificam-se princípios que sustentam uma nova racionalidade comunitária que opera no sentido de desconstruir a contradição inconciliável entre indivíduo e coletividade. Seguem-se correlações propostas entre conceitos-chaves sociológicos – feixe de trajetórias (BOURDIEU, 1996); projeto social (VELHO, 1999), agência de projeto (ORTNER, 2007), copresença (GIDDENS, 2013) – e o fenômeno comunitário intencional contemporâneo, de forma a contextualizar o processo de emergência de uma nova racionalidade de vida comunitária. A seguir, desenvolve-se uma abordagem que visa contextualizar esta nova racionalidade no contexto do movimento global de ecovilas e suas implicações no campo da inovação social, a partir de um fenômeno abrangente de educação não-formal em rede. Conclui-se a seção com a descrição, em linhas gerais, do processo de educação subjacente ao movimento de ecovilas que, em suma, visa promover consciência holística, pensamento sistêmico e, por conseguinte, habilidades humanas de operação dialógica, que favorecem e fundamentam a harmonização das necessidades individuais e coletivas, viabilizando o que chamamos confluência social.

Esta seção acerca do estudo de comunidades veste-se fortemente do propósito transdisciplinar ao dissertar entre escolas de conhecimento muito diferentes. O objetivo é propor sínteses significativas relacionadas a questões socialmente relevantes em elaborações teóricas sobre a evolução do fenômeno de criação de comunidades intencionais e ecovilas na contemporaneidade. Espera-se corroborar o processo de criação de comunidades como ação crítica e pragmática no sentido de criação de modelos sociais alinhados com os propósitos de desenvolvimento pessoal, bem-estar social e sustentabilidade, indicando a emergência de ordens sociais confluentes.

Comunidade como a dança entre ‘eu’ e ‘nós’

Uma investigação conceitual em torno do fenômeno comunitário contemporâneo necessita uma compreensão ampliada do próprio conceito de comunidade. Afinal, consolidar um conceito de comunidade no âmbito das ciências sociais é uma tarefa complexa, tendo em vista a pluralidade de significados que o termo suscita (SAWAIA, 2009). Constatam-se usos

diversos, desde um entendimento geográfico – um bairro, por exemplo – até uma perspectiva psicossocial – colegas de profissão, por exemplo –, emprestando por metonímia seu conceito ao Estado ou ao município, designando termos jurídicos e sendo a matriz conceitual e prática dos grupos monásticos, irmandades, confrarias, agremiações, comunas e todas as experiências sociais de pretensão de ação conjunta e recíproca. O cerne das diversas acepções, contudo, é sempre o mesmo: a *communis*, que designa o que pertence simultaneamente, o que há de imprescindível e inviolável entre os seres humanos (WINAND, 2010).

Para este trabalho faz-se importante distinguir o conceito de comunidade intencional no sentido de identificar grupos de pessoas que escolhem trabalhar juntas em busca de uma visão ou ideal comum, compartilhando, em sua grande maioria, terra e habitações, apresentando impressionante diversidade a respeito dos valores compartilhados (METCALF & CHRISTIAN, 2003). Estas se diferenciam das comunidades tradicionais no sentido que os laços que reúnem seus membros são oriundos da agência do indivíduo; ele pertence à comunidade através de suas escolhas, diferentemente das comunidades tradicionais que grande parte dos vínculos se dão a partir de padrões herdados em laços de sangue.

Reconhecendo a amplitude do conceito de comunidade em suas diversas acepções, esta fundamentação teórica concentra-se na concepção e desenvolvimento das comunidades intencionais e, como veremos adiante, em um tipo especial de comunidades intencionais: as ecovilas, que visam integrar holisticamente dimensões ecológicas, econômicas, sociais e culturais da sustentabilidade, a fim de regenerar ambientes naturais e humanos³⁹. A partir desta distinção, todos os conceitos e visões apresentados a seguir, mesmo que sejam mencionados em uma perspectiva genérica e que, em sua maior parte, também sirvam para análises de outras categorias de comunidades, integram e relacionam-se a uma perspectiva das comunidades intencionais como espaços físicos e simbólicos comuns, com fronteiras definidas, seletividade de ingresso e alinhamento de valores compartilhados.

Acerca da essência da comunidade, Ferdinand Tönnies aponta distinções entre os domínios comunitário e social, o primeiro como “tudo o que é confiante, íntimo, que vive exclusivamente junto” e o segundo como “o que é público, é o mundo”, o primeiro sendo o domínio da vida em relação, enquanto o segundo como a justaposição de indivíduos independentes uns dos outros (TÖNNIES, 1944, *in* FERNANDES, 1973, p.96-97). Para Tönnies, é a compreensão, aqui entendida como os sentimentos recíprocos comuns e associados, que representa a força e a simpatia sociais particulares que associam os homens

³⁹ Definição presente no website da GEN – Global Ecovillage Network – <http://gen.ecovillage.org>

enquanto membros de um todo, que representa a vontade própria de uma comunidade, sendo a expressão mais simples da existência íntima e de toda vida real.

A compreensão, portanto, baseia-se num conhecimento íntimo uns dos outros, na medida em que ela é condicionada por uma participação direta de um ser na vida dos outros, pela inclinação de partilhar suas alegrias e sofrimentos; ela exige essa participação ou essa inclinação. E ela é tanto mais verdadeira quanto mais se assemelharem as constituições e as experiências, ou quanto mais o natural, o caráter e as maneiras de pensar forem da mesma natureza. (TÖNNIES, 1944, in FERNANDES, 1973, p.102-103)

A comunidade é, por conseguinte, uma associação que se dá na linha do ser, implicando em uma participação profunda entre seus membros que intercambiam relações primárias, como o próprio ser, a própria vida, o conhecimento mútuo, a amizade e os sentimentos. A união dos participantes de uma comunidade é enfatizada a partir de uma vontade essencial, resultado de um processo natural e não de algo imposto, constituindo-se de relações baseadas no sentimento subjetivo de pertencer e estar implicado na existência subjetiva do outro (GUARESCHI, 2009; SAWAIA, 2009).

A noção histórica da palavra comunidade esteve profundamente associada às ideias utópicas, desde os tempos imemoriais, vinculando-se àquilo que sentimos falta e precisamos para viver seguros e confiantes. Bohill (2010) descreve o curso das utopias históricas associadas a mitos que associavam a noção de comunidade a características de vida simples, abundância, segurança, unidade e vida de prazer e que acompanharam o desenvolvimento da sociedade desde a Antiguidade. Zygmunt Bauman corrobora a ligação entre comunidade e utopia quando inicia seu livro “Comunidade: a busca por segurança no mundo atual” remetendo a palavra comunidade a uma sensação boa. “O que quer que ‘comunidade’ signifique, é bom ‘ter uma comunidade’, estar numa comunidade’. [...] As companhias ou a sociedade podem ser más, mas não a comunidade. Comunidade, sentimos, é sempre uma coisa boa” (BAUMAN, 2003, p.7).

Há, contudo, que se chamar a atenção para o fato de que toda utopia propõe modelos de comunidade como arquétipo de situações ideais, reforçando a percepção de serem lugares cujos habitantes inclinam-se naturalmente ao bem e atingem a perfeição, não havendo o que mudar. Nesse sentido é importante reconhecer possíveis distorções e usos demagógicos da palavra comunidade (SAWAIA, 2009). Regimes totalitaristas, por exemplo, já utilizaram-se da palavra comunidade para significar a unidade das massas sob o comando de um líder autoritário.

Ao citar Robert Nisbet, Sawaia explicita a dimensão política do conceito, apontando significativas variações no viés epistemológico em consonância às especificidades do contexto histórico, estando associadas ao debate milenar sobre exclusão social e ética do bem viver. Ora florescendo como resposta sociopolítica ao avanço do individualismo, ora sendo alvo de hostilidade intelectual por remeter a ordens feudais injustas e se opor à noção cultural de homens livres, o substrato ético do Iluminismo (SAWAIA, 2009).

Ao longo dos séculos XIX e XX, a ideia de comunidade apareceu na filosofia e nos estudos sociais como modelo de boa sociedade que se mostrava ameaçado pelos valores individualistas e racionalistas, tornando-se muitas vezes oposição ao status quo e associando-se, no Século XX, aos movimentos de resistência à exploração e à dominação. Por outro lado, tornou-se um conceito associado a ideias conservadoras e avessas à modernização e o progresso. Em ambas as perspectivas, “comunidade aparece como utopia que remete ao passado, com significado reacionário, cujo protótipo é a família, encontrando sua expressão simbólica na religião, nação, raça, profissão e nas cruzadas” (SAWAIA, 2009, p.38).

Em outra direção epistemológica, Martin Buber (1985, 2009) e Boaventura Souza Santos (2005) apresentam visões convergentes do fenômeno ‘comunidade’, delineando atributos estruturais, potenciais e essenciais que, juntos, compõem um cenário de emergência de uma nova racionalidade de vida comunitária. Mais do que recorrerem a uma utopia nostálgica, atribuindo a algum lugar do passado um modelo de boa sociedade ou uma condição ideal que se perdeu, Buber e Santos se posicionam nutrindo uma utopia exploratória, propositiva, propugnadora, compartilhando pensamentos imaginativos em busca de novas possibilidades, ao reconhecerem a comunidade como instância social adaptável aos desafios de cada tempo e lugar (WINAND, 2010).

Martin Buber distingue o que ele chama de antiga comunidade e nova comunidade a partir de uma reflexão sobre suas finalidades. Corroborando a lógica do sistema social dos últimos séculos, a antiga comunidade de Buber, exemplificada por ele em duas formas historicamente marcantes – a econômica e a religiosa – se caracterizam por sempre se definirem a partir de uma busca por vantagens, estando sujeitas ao utilitário, e sempre visando o proveito. Em contraponto, ao apresentar o conceito de nova comunidade, Buber introduz uma visão de profundo valor ontológico, aproximando o conceito de comunidade ao conceito da própria vida, referindo-se a um princípio imanente da condição humana (BUBER, 1985).

A nova comunidade de Buber tem como finalidade a própria comunidade, e esta é reconhecida nos atos íntegros e de boa têmpera do dar e receber do cotidiano como expressão

de maturidade e serena plenitude, com seus participantes reconhecendo que não podem crescer e viver de outro modo que não seja no fluxo de doação e entrega criativa.

Nossos sentimentos de vida, os que nos mostram o parentesco e a comunidade de toda a vida do mundo, não podem ser exercitados totalmente a não ser em comunidade. E, em uma comunidade pura, nada podemos criar que não intensifique o poder, o sentido e o valor da Vida. Vida e comunidade são os dois lados de um mesmo ser. E temos o privilégio de tomar e oferecer a ambos de modo claro: vida por anseio à vida, comunidade por anseio à comunidade (BUBER, 1985, p.34).

Buber infere a superação da crise fragmentadora da humanidade ao alcançar-se a nova comunidade que não terá mais como base laços de sangue, mas laços de escolha, sendo que a unidade instrutiva da vida recompõe-se em níveis superiores de consciência criadora e, nesse sentido, se funda ao mesmo tempo entre as coletividades e os indivíduos humanos. Pensar a comunidade significa, para Buber, voltar-se para a possibilidade do entendimento em comum entre os humanos. Isso não coincide com uma visão de unidade como sendo os seres humanos iguais entre si, comungando uma identidade absoluta e uniformizante, o que se faz inadequado para lidar com a diversidade intrínseca da sociedade. A unidade a que se refere Buber é aquela em que distintas visões constituem-se e coexistem a partir de um princípio de alteridade, e por isso mesmo o entendimento pela complementaridade e reciprocidade entre os que são diferentes entre si (WINAND, 2010).

Boaventura Sousa Santos também desenvolve uma visão de comunidade fundada nos princípios de complementaridade e reciprocidade como mediadores de um processo de alteridade plena. Santos reconhece a solidariedade como expressão ética da comunidade, estando esta irmanada com a participação e a expressão política da comunidade. Solidariedade e participação confluem-se em uma nova racionalidade estético-expressiva capacitada para mediar e congregar subjetividades e sensibilidades humanas (SANTOS, 2005). Santos considera o envolvimento baseado em reciprocidade e complementaridade como pré-condição para um conhecimento emancipatório e socialmente consequente, sendo que este só pode ser imaginado com a coparticipação solidária dos sujeitos nele envolvidos. Assim, a centralidade do papel da solidariedade converte a comunidade em campo privilegiado do conhecimento emancipatório.

Tanto o pensamento de Buber como o de Santos superam, em suas provocações imaginativas, as distorções que reduziram por muito tempo a questão da vida comunitária à insolúvel contradição entre os pólos complementares ‘indivíduo’ e ‘coletivo’, quando são levados a extremos inconciliáveis e inibidores do pleno desenvolvimento humano: o

individualismo, que tem como pressuposto o ser humano autossuficiente em competição por sobrevivência, e o coletivismo, que pressupõe o ser humano como peça de um grande mecanismo a serviço de estruturas sociais que operam com a anulação das individualidades. Comunidade faz-se, portanto, em um contexto de alteridade em que as pessoas têm oportunidade de conciliar os extremos, mantendo as singularidades e ao mesmo tempo reconhecendo a interdependência com os outros para uma plena realização. Esta relação dialógica apresenta-se como um exercício de ajuste e acoplamento constantes entre a perspectiva individual e a coletiva em um processo que Bauman descreve como pendular⁴⁰. Relacionando os impulsos de liberdade individual com os de segurança coletiva, Bauman reconhece-os como igualmente urgentes e indispensáveis e, em sua visão, dificilmente conciliáveis sem atrito. “Estas duas qualidades são, ao mesmo tempo, complementares e incompatíveis; a chance de que entrem em conflito sempre foi e sempre será tão grande quanto a necessidade de sua conciliação” (BAUMAN, 2003, p.24).

Assim, pode-se reconhecer uma tensão recorrente entre as dimensões individual e coletiva, percepção que produz uma espécie de antídoto cognitivo para as visões distorcidas de comunidade como ambientes desprovidos de conflitos e intrinsecamente associados a estados de prazer. Mais precisamente, a comunidade apresenta-se como um espaço de mediação das diferenças a partir de uma racionalidade solidária intimamente relacionada ao processo de autoconhecimento dos indivíduos envolvidos.

Recriação permanente da existência coletiva, fluir de experiências sociais vividas como realidade do eu e partilhadas intersubjetivamente, (...) capacidade de defender suas próprias necessidades respeitando a dos outros, isto é, habilidade de, através da linguagem, lidar com a realidade do desejo próprio e do outro, construindo um ‘nós’. Portanto, é o exercício de sensação e de reflexão, para que o sujeito sinta-se legitimado, enquanto membro do processo dialógico-democrático (SAWAIA, 2009, pp. 48-9).

Experiências na trilha da confiança

Com o intuito de aprofundar o entendimento do fenômeno comunitário contemporâneo, proponho nesta dissertação algumas correlações conceituais entre o conceito de comunidade intencional e aspectos pertinentes da teoria sociológica. Embora não tenham sido formulados considerando-se a perspectiva comunitária intencional, estes conceitos

⁴⁰ As concepções imaginativas de Buber e Santos coadunam em perspectiva à solidariedade orgânica de Durkheim, razão comunicativa de Habermas, e sociedade não-repressiva de Marcuse (N.A.).

contribuem para o seu entendimento revelando a natureza complexa, dinâmica e processual do fenômeno das comunidades intencionais como construção social na vida contemporânea.

A primeira dessas correlações é examiná-las como feixes de trajetórias – percursos comuns – que criam um sistema metabólico entre indivíduos formando um corpo social mais amplo. Trajetória, segundo Bourdieu (1996), é a objetivação das relações entre os agentes sociais e as forças presentes no campo simbólico, sendo o resultado construído do sistema de traços pertinentes de uma biografia individual ou de um grupo de biografias. Ao acompanharmos as mudanças sucessivas pelas quais um agente social passa durante seu movimento na comunidade, o que estamos fazendo é sedimentar um habitus relacionado à sua história, entendendo o habitus como “o sistema de disposições socialmente constituídas, que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes” (BOURDIEU, 1998, *in* MONTAGNER, 2007, p. 253-4).

Do ponto de vista de Bourdieu, é impossível dar sentido a um todo que escapa ao próprio sujeito, histórico, determinado socialmente, imerso em um universo social fora de nossos controles. (...) Como se fora uma lesma, as marcas distintivas ligadas ao nome, ao biológico e ao percorrer histórico dos agentes acabam por deixar traços quase transparentes que, quando unidos a todos os outros traços dos grupos sociais, definem trajetórias comuns, feixes de percursos muito semelhantes, ou, afinal, uma trajetória. (MONTAGNER, 2007, p.252)

Embora constituída de individualidades, a ontologia de uma comunidade se assenta sobre a vivência coletiva integrada das dezenas, centenas ou milhares de indivíduos que experienciam laços que os unem. Estes indivíduos criam, através da coexistência de suas trajetórias, um modelo social próprio a partir de um campo de possibilidades circunscrito às suas biografias e paradigmas disponíveis. Analisar a experiência de uma comunidade não é, portanto, analisar as trajetórias individuais de seus agentes, nem esta pode ser concebida como um projeto individual, mesmo que surgida do pensamento de uma pessoa ou havendo uma liderança central. A vida comunitária é sempre um feixe de trajetórias engendrando uma identidade cultural compartilhada (BOURDIEU, 1996).

Outra correlação sociológica relevante para o estudo de comunidades intencionais é sua associação com o conceito de projeto social em sociedades complexas (VELHO, 1999)⁴¹. Em uma sociedade complexa, entre ambiguidades, tortuosidades e contradições, trajetórias individuais se interpenetram, se misturam e muitas vezes entram em conflito. O

⁴¹ O conceito de projeto social engloba o de comunidade intencional, sendo mais amplo. Isso significa que toda comunidade intencional é um projeto social, mas nem todo projeto social é uma comunidade intencional (N.A.).

aglutinamento de projetos individuais em um projeto social capaz de englobá-los, sintetizá-los e incorporá-los depende de uma percepção e vivência de interesses comuns que podem ser os mais variados. Projeto social é, portanto, uma organização de projetos de vida individuais que concebem um ethos, um estilo de vida, uma organização das emoções capazes de originar e metabolizar uma experiência coletiva mais ou menos restrita, mais ou menos universalizante (VELHO, 1999).

Na perspectiva de Gilberto Velho, um projeto social surge com algum objetivo predeterminado e o ponto de partida para se pensá-lo é a noção de que indivíduos escolhem ou podem escolher. “Os projetos são elaborados e construídos em função de experiências socioculturais, de um código, de vivências e interações interpretadas” (VELHO, 1999, p. 26). O projeto não pode ser apenas um fenômeno interno e subjetivo, que fica em um campo de possibilidades. O projeto precisa expressar-se através de uma linguagem que visa o outro, sendo potencialmente público. É a eficácia em ser comunicado que define sua existência e é a chave para a sua realização. “Sua matéria-prima é cultural e, em alguma medida, tem que ‘fazer sentido’, num processo de interação com os contemporâneos, mesmo que seja rejeitado” (VELHO, 1999, p.27).

Para Velho, emoções estão ligadas, são matéria-prima e, de certa forma, constituem o projeto social, podendo ser valorizadas, toleradas ou condenadas. A capacidade de mediação das emoções onipresentes que permeiam os atos e comportamentos dos agentes se faz definidora para a viabilidade do projeto. Este depende da eficácia em mapear e dar um sentido às emoções e sentimentos individuais, encarando-os como únicos, insubstituíveis e verdadeiros, ao invés de fugazes, insignificantes e irrelevantes.

A materialização de um espaço para uma experiência concreta de convívio e trabalho coletivo e o desenvolvimento de habilidades para lidar com as ambiguidades geradas pelas incompatibilidades e contradições entre as gramáticas e lógicas do comportamento individual favorecem a manutenção e evolução do projeto. Tendo em vista a importância de minimizar as noções de indivíduo não-relativizadas e visões lineares da personalidade, que impedem uma lógica integrativa e enfraquecem o senso de *communis*, a riqueza simbólica e o potencial de transformação constituem-se características muito importantes para fortalecer projetos que aglutinam focos de interesses.

Quanto mais exposto estiver o ator a experiências diversificadas, quanto mais tiver de dar conta de ethos e visões de mundo contrastantes, quanto menos fechada for sua rede de relação ao nível de seu cotidiano, mais marcada será sua

autopercção de individualidade singular. Por sua vez, a essa consciência da individualidade – fabricada dentro de uma experiência cultural específica – corresponderá uma maior elaboração do projeto. [...] Nesse sentido poder-se-ia até dizer que os projetos mais eficazes seriam aqueles que apresentassem um mínimo de plasticidade simbólica, uma certa capacidade de se apoiar em domínios diferentes, um razoável potencial de metamorfose. (VELHO, 1999, p.32-3)

A noção de agência – a capacidade de indivíduos agirem com intenção, de acordo com seus desejos e necessidades – é outro conceito pertinente aos estudos de comunidades intencionais, na medida em que apoia um aprofundamento da compreensão sobre a intencionalidade. Na perspectiva de Ortner (2007), a intencionalidade inclui uma ampla gama de estados, tanto cognitivos como emocionais, e em vários níveis de consciência, que estão orientados para algum fim. Nem a agência em nível individual nem as estruturas sociais têm precedência, mas existe uma relação dinâmica inextricável entre as práticas de pessoas reais e as forças da sociedade, da cultura e da história. Neste ínterim, é importante reconhecer as implicações da intencionalidade, mas também reservar um lugar importante para a imprevisibilidade e os aspectos inconscientes nos processos de desenvolvimento de comunidades.

O papel da intencionalidade ativa (embora não necessariamente totalmente consciente), em que prevalece a ação interventiva com algo em mente (ou no coração), é premente nos processos comunitários, em especial no movimento de ecovilas que será descrito a seguir, constituindo-se como perspectiva de perscrutação e inovação sobre novas formas de lidar com a transformação da experiência (LITFIN, 2014). Mais do que combater o ‘poder de dominação’, a agência em uma ecovila geralmente acontece no sentido de torná-lo obsoleto. Para além de uma “agência de poder” desigual, cuja operação é uma reação a uma assimetria de poder que engendra uma relação de ‘dominação’ e ‘resistência’, a agência no âmbito das comunidades intencionais é, em suma, uma “agência de projeto”, no sentido de propor algo novo.

A agência de poder (desigual), tanto da dominação como da resistência, pode ser contrastada com o segundo modo principal de agência anteriormente apontado: o de intenções, propósitos e desejos formulados em termos de “projetos” culturalmente estabelecidos. Essa agência de projetos é, sob certos ângulos, a dimensão mais fundamental da ideia de agência. [...] Não tem a ver com atores heroicos ou indivíduos singulares, nem com estratégia burguesa, tampouco tem a ver totalmente com as práticas cotidianas de rotina que ocorrem com pouca reflexão. Tem a ver, antes, com a vida (relativamente comum) socialmente organizada em termos de projetos culturalmente constituídos que infundem vida com significado e propósito. As pessoas procuram realizar coisas valorizadas

dentro do contexto de seus próprios termos, suas próprias categorias de valor.
(ORTNER, 2007, p.65-66)

No sentido de fortalecer a agência de projeto de seus membros, comunidades intencionais em geral têm marcante investimento de tempo e energia no desenvolvimento de seus traços gerais de organização social, tais como divisão de papéis, mecanismos de socialização, ferramentas de comunicação, ação coletiva e estratégias permanentes de conexão com o ambiente social circundante. A ênfase no desenvolvimento do design social faz notável uma tendência de intensificação da copresença⁴² – a presença direta dos membros, situações em que seus participantes estão fisicamente na presença uns dos outros e diretamente acessíveis (ANDREAS & WAGNER, 2012; HALL, 2015), oscilando entre trocas focadas e não focadas. Interação focada é aquela que envolve indivíduos cuja atenção está diretamente voltada para o que o outro está dizendo e fazendo em dado período de tempo, com os participantes mantendo um envolvimento contínuo com o foco mútuo de atividade. A interação não focada acontece na medida em que os indivíduos copresentes em determinado ambiente têm algum tipo de consciência recíproca da presença do outro mas não existe uma dedicação mútua de atenção (GIDDENS, 2013).⁴³

Nas situações de copresença, o corpo, em sua disposição e apresentação, não é apenas um acessório, mas faz-se a âncora das habilidades comunicativas. As informações expressas em contextos de copresença são necessariamente corporificadas e implicam em um conjunto inevitável de impactos positivos e negativos.

No que diz respeito a manter uma comunicação face a face, todos estão juntos nisso e ninguém pode negá-lo. Isso pode favorecer alguns resultados desejados, mas sempre há riscos envolvidos. Na presença um do outro, os indivíduos se tornam vulneráveis a formas de incômodo psíquico e físico que não existem à distância. Dada a reciprocidade inerente a esse tipo de interação, os outros obviamente se encontram igualmente desprotegidos. (GIDDENS, 2013, p.297)

As circunstâncias de copresença propiciam oportunidades para comunicação recíproca e a geração de sentimentos compartilhados. Um cotidiano de íntima convivência, no

⁴² As investigações dos conceitos de copresença e de confiança – que vem a seguir – foram baseadas na obra de Erving Goffman, a partir do texto de Anthony Giddens intitulado “Goffman: um teórico social sistemático” (in COELHO, 2013). Neste texto, Giddens se debruça na obra de Goffman e faz uma análise integrativa de importantes conceitos que revelam ‘uma abordagem sistemática para o estudo da vida social humana’ (GIDDENS, in COELHO, 2013, p.286).

⁴³ A vida comunitária tende a promover estados de copresença de forma mais recorrente, o que não significa necessariamente o aumento da interação focada. Entende-se que o aproveitamento da interação focada seja sinérgico e se reconhece também o valor da interação não-focada (N. A.).

qual cada indivíduo traz para o encontro uma biografia pessoal e um conjunto de características de personalidade, potencializam as situações de conhecimento mútuo e vulnerabilidade. Na medida em que se prioriza a interação focada, mais intenso se torna o exercício de autoexpressão, especialmente se este estiver assentado no compromisso com a transparência e a sinceridade, e assim a experiência é intensificada.

Viver em copresença, cotidianamente, faz com que as questões íntimas de cada participante se revelem importantes na rede de interações do grupo. Quanto mais um encontro se prolonga, tanto mais desenvolvidos tendem a ser os vínculos, com as obrigações mútuas a eles associadas também tendendo a se aprofundar. Por conseguinte, a vida em comunidade, considerando-se a copresença, demanda um aprimoramento contínuo da comunicação de maneira a dar conta do aumento de complexidade de interação (GIDDENS, 2013).

Confiança é, na perspectiva de Goffman, “um instrumento de estabilização da interação. Poder confiar em outra pessoa é estar seguro de que aquela pessoa produzirá uma gama de reações antecipadas” (GIDDENS, 2013, p.322). Quando se estabelece um estado de confiança de forma mais profunda com os indivíduos de quem se é particularmente próximo, esta influencia e ordena aquilo que é feito em interações copresentes. O entendimento acerca da confiança como aspecto central na ordenação da vida comunitária intencional é difundido entre as ecovilas (JOUBERT & ALFRED, 2009). Criar confiança é estabelecer um conjunto coeso de valores que facilitem o diálogo sobre todas as questões que permeiam a vida no campo social, sendo fundamentalmente associado à promoção de sinergia. A capacidade de vincular-se com confiança está intimamente relacionada com o desenvolvimento integral dos indivíduos que é uma das noções centrais desta fundamentação teórica.

A capacidade das comunidades para sobreviver e se orientar para o futuro está intimamente ligada aos processos de autocrescimento dos indivíduos envolvidos. Quanto mais as pessoas abraçam suas individualidades e menos se deixam ser governadas por dogmas preconcebidos e falsas autoridades, mais fácil se reconhece como o crescimento pessoal dos participantes pode ser reforçado pela comunidade. (DUHM IN JOUBERT & ALFRED, 2009, p.6)

Até aqui buscou-se contribuir com uma fundamentação teórica em torno da vida comunitária com uma análise do fenômeno da comunidade intencional como um feixe de trajetórias constituindo projetos sociais que integram projetos individuais em ethos e estilos de vida fundados a partir dos princípios de complementaridade, reciprocidade e alteridade. Tais princípios minimizam as contradições entre os polos individuais e coletivos na medida em que estes se conciliam com a manutenção das singularidades e o reconhecimento da

interdependência. Tal racionalidade comunitária está associada à intensificação da copresença, e a intimidade para viabilizar os vínculos de confiança, configurando-se, em geral, como agências de projeto que inovam e propõem modelos sociais cooperativos e de alta sinergia.

A seguir, busca-se ampliar a compreensão deste fenômeno promovendo uma abordagem sobre o movimento global de ecovilas como uma superestrutura que é um feixe de feixes de trajetórias que potencializam os diversos projetos em uma convergência dos esforços de agência em uma direção propositiva compartilhada. Na medida em que se reúnem como movimento social, as ecovilas tornam-se agentes de educação holística e criação de novos modelos sociais. Com a retroalimentação propositiva e pragmática de suas inter-relações em rede, realizam uma pesquisa-ação com potencial de inovação e influência no contexto social.

Teia de comunidades ao redor do globo

Ao longo do Século XX, depois de algumas décadas de pouca atividade no sentido de formação de comunidades intencionais, a década de 1960 viu se fortalecer um movimento que impulsionou a retomada do propósito comunitário. Santos Jr. descreve o espírito dessa época, com o ressurgimento do comunitarismo:

A busca de encontro (ou reencontro) com antigas tradições orientais (budismo, taoísmo, hinduísmo) e nativas (Xamanismo), ou mesmo uma operação de revisão do cristianismo, fundamentou os alicerces de uma nova aventura espiritual-religiosa para muitos nessa época. O rock, a arte emancipada, o liberalismo sexual, a moda e o naturismo propiciaram novas formas de percepção e de relação com o corpo. O pacifismo, o ecologismo, os movimentos de esquerda pediam transformações sociais urgentes, fundados em ideais políticos libertários e autônomos. Se opondo ao intelectualismo-racionalismo ocidental, proclamava uma mudança completa que buscava a revalorização da sensibilidade, revigoramento da política, ampliação da consciência pessoal e coletiva. Ao ressignificar ideias, conceitos e práticas, também propunham soluções tecnológicas a partir do apreço e ressignificação do ethos tradicional desconsiderado pelas ditas soluções técnicas modernas. O clamor de mudança passava pelo corpo e pela mente, pela alma e pelo espírito, pela saúde e educação, pelos gêneros, pelas classes e pelas afirmações étnicas. (SANTOS JR., 2015, p. 114)

A partir de múltiplos estímulos sociais e a expansão dos movimentos contraculturais, as comunidades chamadas alternativas emergiram em todo o mundo, criando ethos humanistas e naturalistas que repercutiram profundamente no imaginário do movimento comunitário. Santos Jr. indica que foi “um longo processo de experimentação e aprendizagem

de busca de formas de sociabilidade baseado em princípios comunitários, orgânicos e holísticos” que deflagrou o posterior movimento de ecovilas. “O legado comunitário intencional contracultural dos anos 1960/70, entre outras matrizes comunitárias, foi essencial para o desenvolvimento posterior das propostas de ecovila nos anos 1990” (SANTOS JR., 2015, p.116).

A partir da década de 1980, na esteira de intensas transformações epistemológicas subjacentes, dá-se a expansão de um processo social no qual as reflexões filosóficas e sociológicas acerca do conceito de comunidade⁴⁴ transcendem o pensamento utópico nostálgico e as dualidades sociopolíticas ideológicas para tornarem-se uma categoria social inovadora alicerçada por fundamentos de síntese e integração (KASPER, 2008)⁴⁵. Nesta década, o movimento comunitário foi impulsionado em íntima conexão com o surgimento do paradigma da sustentabilidade⁴⁶ que emergiu concomitantemente. O crescimento e dinamização das experiências comunitárias em grande medida serviram como reações ao severo colapso do tecido social nos países ricos e às ameaças sem precedentes aos ecossistemas de todo o mundo (DAWSON, 2006). Nesse ínterim, expandem-se as iniciativas comunitárias intencionais comprometidas em desenvolver sistemas de baixo impacto ambiental e modelos sociais e econômicos cooperativos (DAWSON, 2006; KASPER, 2008).

No final da década de 1980 um projeto da instituição dinamarquesa Gaia Trust⁴⁷ pode ser identificado como deflagrador do movimento de ecovilas. A instituição financiou uma pesquisa de dois anos de um casal de jornalistas – Robert e Diane Gilman –, que percorreu todos os continentes visitando experiências comunitárias significativas. O relatório desta pesquisa (GILMAN, 1991) concluía que, embora houvesse muitos projetos interessantes, a ecovila ideal em um modelo sustentável ainda não existia. Contudo, os vários projetos visitados, quando vistos sob um viés de rede, constituíam uma visão de mundo, cultura e estilo de vida que poderia ser desenvolvido, oferecendo soluções para os desafios sociais e ambientais contemporâneos.

A publicação deste relatório acabou por interconectar os projetos comunitários visitados e estudados pelos Gilman e, logo nos primeiros anos de popularização da World Wide Web, criou-se um campo de colaboração entre eles, visando o intercâmbio de tecnologias em todas as áreas e a difusão de modelos de design social sustentável. A

⁴⁴ Vide, por exemplo, os pensamentos de Martin Buber e Boaventura Santos, investigados anteriormente (N.A.).

⁴⁵ O movimento de comunidades alternativas parece representar uma transição, visto que suas experiências ainda traziam consigo um forte sentimento avesso à modernização e a utopia do retorno ao estado de natureza (N.A.).

⁴⁶ Ver Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (1991). Versão eletrônica no original em inglês em <http://www.un-documents.net/wced-ocf.htm>

⁴⁷ <http://gaia.org> - retrieved April, 13, 2016.

culminância deste processo foi a criação da GEN – Global Ecovillage Network –, que se estabelece como uma plataforma virtual em 1995, apresentando como objetivos: "apoiar o desenvolvimento de assentamentos humanos sustentáveis; auxiliar na troca de informações entre os assentamentos; tornar as informações sobre os conceitos de ecovilas e locais de demonstração amplamente disponíveis" (JACKSON & SVENSSON, 2002).

Ao se constituírem como um movimento em rede, diversas iniciativas locais encontram uma plataforma de conexão através da qual podem compartilhar estratégias e soluções alcançadas na vida cotidiana, potencializando o efeito das novas tecnologias, ferramentas de integração social, dispositivos de fortalecimento econômicos, bem como visões de mundo e conhecimentos novos. Apesar da grande heterogeneidade apresentada pelas diferentes iniciativas de ecovilas ao redor do mundo, Dawson (2006) identifica cinco atributos que as ecovilas em geral parecem compartilhar: (i) a primazia da comunidade como resposta à alienação e solidão da sociedade moderna; (ii) são iniciativas que emergem fundamentalmente de ações voluntárias das pessoas e, mesmo que possuam algum tipo de incentivo ou apoio de instituições (como por exemplo no Senegal onde existe um ministério de ecovilas), suas atividades tem origem nas intenções da própria comunidade; (iii) o esforço em recuperar o controle sobre seus próprios recursos e sobre seu próprio destino; (iv) forte corpo de valores compartilhados: pensamento livre, valorização da diversidade, justiça social, restauração ecológica, reconstrução do sentido de comunidade, colaboração, cultura de paz; (v) tornam-se centros de pesquisa, demonstração e educação, cada uma em seus campos de exploração e expertise próprios.

Educação e transformação em tempo real

O predicado contemporâneo do movimento de ecovilas, ao incorporar o paradigma da complexidade, é desenvolver modelos sociais – ethos e práxis – que operem dialogicamente em um ideal colaborativo que não antagoniza as características singulares dos indivíduos com o senso de *communis*, abrindo caminhos epistemológicos e pragmáticos de convergência entre a universalidade ética humana e o gozo das virtudes e idiosincrasias no âmbito da pessoa. Apoia-se a expressão plena dos potenciais individuais como estratégia para viabilizar o desenvolvimento da comunidade em um metabolismo social sustentado por motivação, intencionalidade, voluntariedade e sinergia. Nesse ínterim, habilidades dialógicas para a

expressão plena dos potenciais individuais são desenvolvidas em processos holístico-sistêmicos de educação⁴⁸.

Um dos processos-chave dessa perspectiva educacional é o desenvolvimento de habilidades de comunicação colaborativa capazes de ‘abraçar’ a diversidade para reconhecê-la como fundamento cultural nuclear na superação da dicotomia indivíduo-coletividade. O florescimento de uma lógica da diversidade nos últimos quarenta anos, no âmbito do movimento de ecovilas, responde por notáveis mudanças nas formas de dar sentido, organizar e gerir as relações em ambiente comunitário. Através da diversidade, fomenta-se o valor intrínseco de cada indivíduo e o olhar integrativo das diferenças, favorecendo a reciprocidade nas relações através de um padrão de comunicação colaborativo.

Simas (2013) explora o fenômeno da comunicação colaborativa apontando uma mutação nos modos de relação com a diferença: de uma visão fragmentada, focada em partes atomizadas auto-excludentes, regida por lógicas de exclusão e não-contradição, e representada pelo enunciado ‘ou isto ou aquilo’, a uma visão integrada e sistêmica que enfatiza a interdependência em lógicas de inclusão e acolhimento da pluralidade de pontos de vista e experiências, representada pelo enunciado ‘isto e aquilo’. Tal mudança de perspectiva lógica – da disjunção para a conjunção – supera o dualismo, no qual ideias e argumentos diferentes aparecem somente como contraditórios ou conflitantes.

A transição de foco comunicativo de uma perspectiva competitiva – certo-errado; bem-mal; ganha-perde – para uma perspectiva cooperativa – entre, através e além – coloca a ênfase nas relações, no que surge em comum, como a matriz para a criação do novo. Os princípios básicos da comunicação colaborativa são apresentados a seguir em um trecho da tese de doutorado em comunicação e cultura de Ana Carolina Beer Figueira Simas⁴⁹:

O encontro entre as diferenças faz emergir o sentido previamente desconhecido, potencializando novas compreensões e insights, e estimulando o processo criativo. Nestes encontros, o sentido que emerge já não é proveniente do discurso, posição ou ponto de vista de A ou B, e nem de sua síntese dialética; mas do acesso a um nível que ao mesmo tempo lhes dá origem, sustenta e ultrapassa. A

⁴⁸ Em 2005, constituiu-se um braço pedagógico do movimento de ecovilas – GEESE / Gaia Education / Ecovillage Design Education –, e desde então está em curso um processo educativo tendo como base um currículo desenvolvido a partir das experiências de ecovilas diversas, cuja abordagem holística-sistêmica provê conteúdos e vivências que incentivam e facilitam o design de sustentabilidade em nas dimensões social, econômica, ecológica e cultural humanas. Gaia Education configura-se como ‘educação para vida comunitária’, apresentando modelos de planejamento e realização de comunidades, visando promover modos de vida de boa produtividade com baixo impacto ambiental e cooperatividade nas relações sociais (JOURBERT & ALFRED, 2009; DAWSON ET AL., 2010; LINDEGGER & MARE, 2011; HARLAND & KEEPIN, 2012).

⁴⁹ Optei por reproduzir um trecho de maior extensão de forma a referendar a contribuição inovadora de Simas neste campo. Eu poderia modificar as palavras, mas o conjunto de ideias permaneceria o mesmo. Sua redação está coesa, é uma síntese bem elaborada. (N.A.)

diferença não é anulada ou desfeita; ela é sustentada e ressignificada, junto e ao mesmo tempo que a nova compreensão que ela possibilita. Este nível do qual emergem novos sentidos é chamado de pensamento coletivo, inteligência coletiva ou sabedoria coletiva. Na comunicação colaborativa, as diferenças são valorizadas como oportunidades de compartilhamento de pontos de vista (ou vistas de um ponto); cada pessoa envolvida nos processos de comunicação sustenta uma parte importante da verdade, que emerge no centro do grupo – onde se encontram as diferenças, mediadas pelo propósito comum. O que eu não vejo, o outro me mostra. Assim, todas as vozes são consideradas igualmente relevantes; todas tem algo a contribuir, mesmo que não haja concordância. Nesta abordagem, o todo é mais que a simples soma das partes; há algo que emerge da inteligência do grupo, que ultrapassa a soma das inteligências e contribuições individuais, e só pode aparecer através das conexões que são estabelecidas entre os envolvidos. A sabedoria coletiva tem propriedades que emergem a partir do encontro das sabedorias individuais, das diferenças, que são mais que a soma de cada uma delas. O grupo consegue ver junto o que ninguém vê sozinho – e esta visão pode levar a soluções interessantes e dificilmente imaginadas para questões e problemas fundamentais que movem a comunidade em tempos do imperativo da mudança. Esta qualidade de interação depende das maneiras como nos conectamos uns aos outros, dos princípios que compartilhamos, expressos em processos coerentes, que favoreçam a emergência da sabedoria coletiva. A ideia é que, assim como nos sistemas naturais, nos sistemas sociais a criação do novo, fundamental para a transição para sociedades mais justas e sustentáveis, acontece através da liberação da sabedoria coletiva, quando conectamos e ligamos as diferenças; em outras palavras, quando pessoas diferentes se juntam e se combinam, em grupos ou comunidades, motivadas por um propósito comum. (SIMAS, 2013, 172-3)

A dinamização da inteligência coletiva, a partir de padrões de comunicação colaborativos, fortalecendo a evolução cognitiva do indivíduo, é um pensamento nuclear na fundamentação acerca de ordens sociais confluentes: ‘eus’ fortes criando ‘nós’ fortes. A tese desenvolvida nesta dissertação é que a viabilidade de ordens sociais confluentes está intimamente associada a processos educativos capazes de desenvolver a consciência holística, o pensamento sistêmico e a visão transdisciplinar, amparados pelo paradigma da complexidade e da auto-organização, engendrando uma (dia)lógica integrativa em arranjos sociais cooperativos que facilitam a construção da confiança e incentivam os participantes a moldarem o mundo compartilhado de acordo com seus potenciais individuais e simultaneamente participando como elos de uma inteligência coletiva geradora de coesão grupal.

Caminhos de transformação: perspectivas da sexualidade contemporânea

Esta seção tem como objetivo subsidiar teoricamente as implicações práticas de um modelo afirmativo e positivo de sexualidade na dinâmica social de comunidades intencionais, como Tamera, bem como investigar acerca de tais modelos em processos sociais mais amplos e difusos. O reconhecimento cultural da positividade sexual é aqui analisado como um

aspecto que altera substancialmente os processos de regulação social, indicando uma transformação de atitudes e comportamentos da perspectiva de ‘contenção’ na direção da ‘liberação’ (ETZIONI & BARIS, 2005). O argumento é que tal transformação no âmbito da sexualidade influencia e reflete a transformação da comunidade em um nível mais amplo, apoiando a emergência de um estado de confluência regulado por diretrizes socioculturais que favorecem a autonomia individual e o consenso, induzindo a diminuição do controle coercitivo e promovendo sinergia e coesão grupal no âmbito da comunidade.

A fim de embasar conceitualmente uma síntese transdisciplinar acerca da emergência desta racionalidade sexopositiva como diretriz sociocultural⁵⁰ que, entre outras, sustenta e regula o modelo social de amor livre de Tamera, esta seção visa reunir fundamentos epistemológicos acerca da evolução do pensamento sobre sexualidade nas ciências sociais. Para dar conta desta elaboração, dividiu-se esta seção em algumas subseções. O ponto de partida é uma contextualização dos estudos sobre sexualidade⁵¹ especialmente em sociologia e antropologia, investigando sua notável expansão nas últimas décadas do Século XX, a emergência de um campo interdisciplinar de pesquisa sexual e a influência recíproca entre a ampliação da compreensão do fenômeno da sexualidade e sua repercussão na sociedade e cultura. A seguir, salienta-se o debate entre essencialismo versus construtivismo na pesquisa sexual e propõe-se uma análise entre este debate e a questão das ordens sociais conflitivas e confluentes analisadas nesta dissertação. Na sequência, analisa-se a emergência da abordagem sexopositiva como arcabouço para os estudos sobre sexualidade, na medida em que o construtivismo sexual se difunde na pesquisa social. Têm-se, nas subseções seguintes, uma investigação teórica acerca da racionalidade e do movimento de sexopositividade, propondo-se um entrelaçamento de conceitos, formulações filosóficas, aspectos históricos e reflexões socioculturais que visam nutrir o debate acerca do papel da sexualidade na emergência de ordens sociais confluentes. Conclui-se a seção e o capítulo de fundamentação teórica desta dissertação com a descrição analítica da experiência abrangente de educação sexual na Holanda, indicando um processo efetivo de difusão da perspectiva sexopositiva em curso na sociedade.

⁵⁰ A ordem social confluyente de amor livre em Tamera, conforme desenvolvido conceitualmente neste capítulo e etnograficamente no capítulo de resultados, é resultante do desenvolvimento e integração de muitas diretrizes socioculturais, entre as quais está a sexualidade positiva. As demais diretrizes identificadas são: vida comunitária intencional; educação permanente; expressão dos sentimentos e emoções; feedback empático; conexão espiritual e ecológica; alteridade e complementaridade entre gêneros; diversidade biopsicossociocultural; ativismo político pela paz global (N.A.).

⁵¹ Os estudos sobre sexualidade reúnem abordagens de diferentes níveis, sendo um campo de investigação essencialmente pluridisciplinar e polissêmico, engendrando, direta ou veladamente, dificuldades semânticas no processo de articulação conceitual (LOYOLA, in HEILBORN, 1999).

A sexualidade nas ciências sociais: uma perspectiva histórica

Para lograr o desenvolvimento de uma síntese conceitual em torno da sexopositividade como arcabouço epistemológico que sustenta e contribui na regulação do modelo social de amor livre de Tamera, constitui-se primeiramente uma contextualização das visões sobre sexualidade nas ciências sociais de maneira a embasar percepções acerca das transformações nas abordagens explicativas do fenômeno sexual contemporâneo e o processo de desconstrução dos imperativos de controle social coercitivo que favorecem a emergência de ordens sociais confluentes. Entende-se que a análise do processo de evolução dos estudos sobre sexualidade no âmbito da sociologia e antropologia como disciplinas constitui-se um pano de fundo para a reflexão sobre a influência desta temática nos processos de transição do ordenamento social contemporâneo, tendo em vista a concomitância entre a expansão da pesquisa e a repercussão e amplificação do debate em torno da influência da sexualidade nos processos sociais concernentes.

Durante a maior parte dos séculos XIX e XX, a sexualidade humana foi amplamente ignorada como foco da pesquisa em ciências sociais (PARKER & GAGNON, 1995). No âmbito da sociologia, muito embora exista um número expressivo de trabalhos que investigaram aspectos sexuais, a sexualidade foi geralmente retratada de maneira periférica, sendo abordada a partir de discussões ‘descorporificadas’ nos termos do casamento, da família, do parentesco, das estruturas sociais (LOYOLA, in HEILBORN, 1999). Uma sociologia da sexualidade não foi caracterizada até meados da segunda metade do Século XX. Como regra geral, os principais sociólogos deliberadamente ignoraram o tema (TURNER, 1984; BOZON, 2004).

Talvez porque a experiência da sexualidade parece tão intimamente ligada aos nossos corpos, à nossa existência biológica, era relativamente fácil relegar o assunto da sexualidade ao domínio das ciências biomédicas, onde parecia ter pouco a ver com o mais crucial e problemas imediatos da vida social. Na verdade, apenas nos últimos anos, durante as décadas de encerramento do século XX, essa marginalização da sexualidade, sua submissão ao olhar biomédico, começou a dar lugar a uma análise social e política de maior alcance. (PARKER ET AL., 2004, p. 366)

Até as décadas de 1960 e 1970, os poucos trabalhos sociológicos que levaram em conta os aspectos sexuais de uma maneira mais central diziam respeito a desvios de toda sorte, especialmente do tipo homossexual, apontando os mecanismos de enfrentamento de indivíduos desacreditados e/ou desacreditáveis locados em um submundo sexual desviante.

Mesmo após a expansão da pesquisa a partir de meados da segunda metade do século, o foco na vida de comunidades gays e lésbicas permaneceu em evidência, havendo uma ênfase nas implicações dos processos de discriminação fundamentados na orientação sexual dos indivíduos, com estudos demonstrando a recorrência de comportamentos antigays, bem como na persistência e no crescimento das práticas sexuais não-normativas (GAMSON & MOON, 2004).

Um aspecto relevante no processo de incorporação da sexualidade na teoria sociológica foi a ‘literal incorporação do corpo’ nos debates acerca da ordem, do controle e da estratificação social, conforme analisado por Bryan Turner (1984). O autor aponta que, salvo as referências à natureza corpórea do ser humano assentadas no Darwinismo Social, no reducionismo biológico e na sociobiologia, até então o corpo havia ficado ausente da sociologia, a despeito de ser um genuíno interesse e ter profundas implicações nos estudos sociais, visto que nossas vidas cotidianas são dominadas por detalhes de nossa existência corporal, envolvendo-nos em um constante trabalho de comer, se higienizar, se vestir e dormir, sem contar o espectro de atividades de produção e fruição essencialmente vinculadas ao corpo em ação. “Apesar de estas observações serem crassamente óbvias, poucos teóricos sociais levaram em conta seriamente a corporificação das pessoas” (TURNER, 1984, p.1).

No âmbito da antropologia, embora esta seja considerada uma disciplina com profundos vínculos com a sexualidade e os antropólogos tenham direcionado a si mesmos o rótulo de “destemidos investigadores dos costumes e práticas sexuais em todo o mundo, rompendo os tabus intelectuais erotofóbicos comuns em outras disciplinas mais tímidas”, as relações entre a antropologia com os estudos acerca da sexualidade mostram-se complexos e contraditórios (VANCE, 1991, p.875). Verifica-se, de fato, um forte interesse no tema por parte de alguns fundadores da disciplina e alguns de seus descendentes, mas a história registra uma surpreendente escassez de estudos etnográficos que tenham a sexualidade como o tema dominante. Possivelmente a universalidade do caráter privado das práticas sexuais (com algumas exceções relacionadas a ritos cerimoniais) e as conseqüentes restrições, tanto éticas como práticas, dos etnógrafos em ação em seus estudos de campo tenham sido decisivas para esta escassez (LYONS & LYONS, 2004).

O período que precede a consolidação de um trabalho de campo antropológico sistematizado revela um longo processo de observações e especulações sobre a sexualidade dos povos ‘primitivos’. Estas incursões se caracterizaram por uma prática definida como ‘conscrição’, ou seja, a introdução e utilização de dados sobre os discursos e as práticas sexuais dos povos primitivos dentro dos discursos de poder, moral, prazer e terapia nas

culturas onde os textos antropológicos predominantemente foram lidos e produzidos. Os antropólogos levavam com eles “seus valores éticos e sua moralidade sexual em particular para o campo e, sendo animais políticos, por mais dialógicos e participativos que fossem seus métodos de trabalho, a autoridade etnográfica repousava em suas mãos” (LYONS & LYONS, 2004, p.19).

A emergência de uma antropologia ‘profissional’, constituída de um discurso científico moderno, pode ser localizada na segunda metade século XIX, especialmente a partir do trabalho de Franz Boas (2004; 2010), com o qual se vê emergir o relativismo cultural como um conceito-chave metodológico e que veio a ser aceito e entendido universalmente como essencial para se compreender o ‘frame of mind’ da disciplina (GLAZER, 1994). Importantes trabalhos acerca da sexualidade e suas implicações sociológicas e psicológicas, tais como os realizados por Edvard Westermarck (1891; 1904; 1906-1908), Havelock Ellis (1897-1928/1936)⁵², Sigmund Freud (1898; 1905; 1908), bem como a filosofia de Bertrand Russell (1929/1956)⁵³ compuseram um campo de influência para a publicação dos trabalhos de Bronislaw Malinowski (1922/1978; 1927/1973; 1929) e Margareth Mead (1928; 1935/1963), que são considerados os notáveis estudos etnográficos contendo debates contemporâneos sobre moral sexual e reflexões sobre reformas culturais concernentes (DAVIS & WITTEN, 1987).

Após a publicação destes trabalhos, em algum momento da década de 1930, a temática sexual se retirou da antropologia e demorou mais de trinta anos para ressurgir como merecedora de atenção. Toda uma geração de antropólogos não produziu praticamente nada acerca do tema, instalando-se um longo período de silêncio, em que a sexualidade foi pouco abordada e, quando sim, era tratada de maneira desfocada, incluída em outros discursos como casamento, parentesco e família (LYONS & LYONS, 2004). Foi somente na década de 1960 que um reconhecimento mais formal acerca da relevância de estudos sexuais interculturais foi estabelecido no ambiente da pesquisa antropológica (DAVIS & WITTEN, 1987). Mais notadamente a partir da década de 1970, muitos debates em relação aos costumes e morais sexuais foram incluídos na teoria antropológica, identificando-se extensas redefinições dos conceitos de sexo, gênero, orientação sexual e a renovação das abordagens no relacionamento entre homens e mulheres e entre povos ‘primitivos’ e ‘civilizados’.

⁵² A primeira data refere-se ao tempo de publicação dos seis volumes da obra. A segunda data se refere à edição consultada (N.A.).

⁵³ Neste projeto, sempre que uma citação apresentar duas datas separadas por barra, a primeira se refere à publicação original, a segunda à edição consultada.

A revisão da pesquisa em sociologia e antropologia nas últimas décadas do século XX revela também um notável – poder-se-ia dizer explosivo – crescimento do número de estudos da sexualidade, engendrando a emergência de um novo campo interdisciplinar de pesquisa e sua infusão em muitos domínios da vida não convencionalmente considerados como sexual, influenciando estudos em vários sub-campos das disciplinas sociais (GAMSON & MOON, 2004). A renovação e expansão das abordagens no âmbito teórico coincidem historicamente com uma mudança marcante no tom, nos termos e no volume dos debates em torno das relações entre mudança social e econômica, sexualidade e segurança (PARKER ET AL., 2004). Os processos de globalização, a abrangência dos movimentos sociais, a crescente preocupação com as dimensões interculturais da saúde sexual e reprodutiva (no contexto da pandemia do vírus HIV/AIDS), bem como de justiça social e direitos humanos, geraram um perceptível e crescente interesse e a conseqüente profusão de novas pesquisas acerca da sexualidade (PARKER & EASTON, 1998).

Na medida em que se estruturavam os resultados, evidenciavam-se a influência e o potencial de modelagem cultural advindos desse novo campo de investigação interdisciplinar. Em um contexto teórico avivado, constata-se uma profusão de estudos vinculados aos discursos transculturais sobre a relação entre sexualidade, saúde, educação e direitos humanos. Numerosos debates proporcionaram aos pesquisadores novos vocabulários e espaços para uma investigação bem estabelecida da relação entre sexualidade e sociedade, cujo exame como um campo de poder que influencia discursos e movimentos sociais revelam vínculos políticos mais explícitos na pesquisa, notadamente no engajamento de pesquisadores feministas, pós-coloniais, antiglobalização, antinacionalistas, antinormativos e relacionados às causas de justiça social (PARKER ET AL., 2004). Em meio a essa efervescência intelectual e seus laços de realimentação no campo de interação social, reconhece-se uma grande pluralidade de abordagens e agendas entrelaçando-se, ora apoiando-se, ora conflitandose (LYONS & LYONS, 2004), e identificam-se pontos de inflexão significativos com a questão do controle social coercitivo e a emergência de ordens sociais fundamentadas na autonomia individual e no consenso, conforme será analisado a seguir.

Avivamentos, enlaces e confluências acerca da sexualidade

Uma das características da emergência da pesquisa interdisciplinar sexual nas últimas décadas do século XX é a agudização do enfrentamento de duas posições no debate teórico em torno da sexualidade: a abordagem essencialista – a busca pelos fatos ‘reais’ e ‘naturais’ sobre o sexo – e a abordagem construtivista – a noção de que a sexualidade humana é essencialmente uma construção social. A abordagem essencialista, que prevaleceu desde o Século XIX, via os componentes sexuais na experiência humana como imperativos decorrentes do substrato biológico, restringindo o indivíduo à busca pela gratificação sexual, direta ou indiretamente. A biologia foi, em grande medida e por muito tempo, o campo nuclear do estudo da sexualidade e, sob sua égide, constituiu-se a padronização da normalidade, patologizando-se e/ou medicalizando-se as condutas que se afastavam do conjunto de atitudes e comportamentos associados ao ‘natural’ ou ‘normal’, estes profundamente vinculados aos contextos religioso católico-protestante, econômico capitalista e filosófico positivista da modernidade. Verifica-se claramente esse ponto de vista na tradição freudiana, bem como no pensamento durkheimiano de que “o sexo é também uma constante de alta intensidade, societária, que deve ser adequadamente canalizada, para que não se encontre em comportamentos que ameacem a manutenção da vida coletiva” (GAGNON & SIMON, 2011, p.12).

A partir da década de 1970, o entendimento da sexualidade desatou-se da condicionante biológica restritiva e aproximou-se da experiência social, no sentido de, ao revelar-se deflagrada por circunstâncias e contextos, diferir substancialmente em seus significados, práticas e mesmo em sua própria fisiologia, de uma era histórica para outra, de um lugar para o outro. Um marco teórico inicial para a crítica do essencialismo (e da medicalização da sexualidade a ele atrelada) é a análise sociológica de John Gagnon e William Simon acerca das condutas sexuais, publicado originalmente em 1973. Este livro é considerado um ponto referencial do construtivismo da sexualidade, que veio a configurar-se uma emergente e profunda influência epistemológica, orientando os rumos da pesquisa, dando cada vez mais enfoque à natureza intersubjetiva dos significados sexuais, suas qualidades compartilhadas e coletivas, não como propriedade de indivíduos atomizados ou isolados, mas de pessoas sociais integradas no contexto das distintas e diversificadas culturas sexuais.

Dentro desta estrutura construcionista, o comportamento sexual é visto como intencional, mas sua intencionalidade sempre é moldada dentro dos contextos específicos das interações social e culturalmente estruturadas. Nesse sentido, entender o comportamento individual é menos importante do que compreender o contexto das interações sexuais - interações que envolvem negociações complexas entre diferentes indivíduos. A atenção tornou-se cada vez mais voltada para o que

John Gagnon e William Simon descreveram como os "scripts" sexuais que existem em diferentes contextos sociais e organizam a estrutura e as possibilidades de interação sexual de uma série de formas específicas. Este enfoque, por sua vez, levou a uma nova preocupação com os cenários culturais mais amplos, as práticas discursivas e os complexos sistemas de conhecimento e poder que, como Foucault tem discutido com mais força, literalmente produzem o significado e a experiência de sexualidade em diferentes contextos históricos, sociais e culturais. (PARKER & EASTON, 1998, p.4).

Na expansão do pensamento construtivista na pesquisa interdisciplinar sexual, merece menção a teoria Queer, surgida na década de 1990 como uma perspectiva radical do construtivismo (SEIDMAN, 1996; WESTON, 1998). A abogadagem Queer salienta uma agenda para a análise social da sexualidade: investigar a produção discursiva e a instabilidade dos conceitos relativos a sexo e gênero e os aspectos materiais das identidades, valores e intercâmbios sexuais. Por este viés, os cientistas sociais passam a olhar mais de perto os aspectos globais e intersectorializados da economia política da sexualidade (GAMSON & MOON, 2004).

A partir do arcabouço da teoria Queer, antropólogos e sociólogos ‘afiam suas lentes analíticas’ no sentido de desconstruir análises binárias acerca das concepções de identidades sexuais e se sensibilizar para a sua produção discursiva, enfatizando suas limitações diante da complexidade do fenômeno sexual nos indivíduos e na sociedade. Desdobramentos da pesquisa antropológica e sociológica a partir dos fundamentos da teoria Queer desconstróem, descentram e revisam pressupostos arraigados no pensamento social, associando-se extensivamente à dimensão política ao (i) reforçarem olhares mais amplos para o fenômeno da sexualidade, (ii) reconhecerem identidades, desejos e comportamentos sexuais como fluidos e dinâmicos, (iii) serem empregados como defesa e argumento emancipatório de condições sociais deficientes, contestadas ou submetidas a relações assimétricas de poder, como, por exemplo, no movimento feminista, ao sustentar que "a anatomia não é o destino", e no movimento LGBT, ao questionar a heteronormatividade e fomentar a diversidade e autonomia sexual dos indivíduos.

Críticas à abordagem do construtivismo social como epistemologia são apontadas por Turner (1984), ao indicar que há uma grande variedade de perspectivas construtivistas diferentes e contraditórias, que apresentam relatos muito diferentes de agência humana e, portanto, com diferentes implicações para a compreensão das relações sociais. O autor critica também a tendência do construtivismo a ignorar ou negar a importância do mundo fenomenológico, sendo esta uma questão especialmente importante no debate sobre a construção social do corpo e da sexualidade. Turner, aponta que as representações culturais

do corpo são históricas, mas também há uma experiência de encarnação que só pode ser entendida agarrando o corpo como uma experiência vivida.

O construtivismo não nos permite analisar a fenomenologia do mundo cotidiano, incluindo o corpo, e, insistindo na textualidade dos fenômenos, não fornece um vocabulário para estudar o desempenho humano ou a experiência humana. Os sociólogos podem argumentar, por exemplo, que a ciência dental constrói a boca como objetivo da investigação científica, mas isso não nos diz nada sobre a fenomenologia da experiência da dor de dente. (TURNER, 1984, p.12)

Turner segue sua crítica apontando que o construtivismo compartilha alguns problemas com formas anteriores da sociologia do conhecimento, ou seja, o problema de como alguém mede ou compreende os efeitos sociais dos discursos, visto que as teorias construtivistas “não têm sido particularmente bem sucedidas ao mostrar que um conjunto generalizado de crenças tem efeitos ou conseqüências consistentes sobre a crença e a prática, de modo que possa ser dito que constitui uma ideologia dominante ou um discurso dominante” (TURNER, 1984, p.12), no que sugere que interpretações sociológicas, sob tal epistemologia, têm uma força semelhante à das interpretações literárias.

A despeito das críticas e em meio à tensão intelectual entre abordagens distintas, a pesquisa sexual interdisciplinar volta-se, cada vez mais, para a construção social da vida sexual e para os complexos sistemas sociais e culturais que moldam e estruturam os contextos em que as interações sexuais ocorrem e adquirem sentido. Na medida em que as visões construtivistas se difundem, estas questionam a naturalização das relações reprodutivas e sexuais, destacando-se o potencial de diversas culturas e comunidades para remodelarem e reestruturarem os contornos de sua própria experiência através de ações intencionais e iniciativas políticas esclarecidas (PARKER & EASTON, 1998).

É plausível considerar que noções essencialistas da sexualidade, vista em associação a impulsos internos universalizados, e a decorrente medicalização das condutas que se afastam da ‘normalidade’ desses impulsos, podem influenciar a constituição de ordens sociais conflitivas, pautadas em premissas de incompatibilidade estrutural que levam à razão instrumental e à necessidade e prevalência de regimes de controle social coercitivos, conforme visto anteriormente⁵⁴. Ao passo que as abordagens construtivistas, na medida que despadronizam a normalidade e reconhecem a diversidade como elo de solidariedade orgânica e razão comunicativa, apresentam o potencial de apoiar a emergência de ordens sociais confluentes.

⁵⁴ Ver pp. 4-7 e 22-26 (N.A.).

Embora ainda haja muito o que deve ser feito para compreender melhor a diversidade e a variedade da experiência sexual humana, esses desenvolvimentos oferecem, não obstante, alguma esperança de que seja possível desenvolver uma série de iniciativas de pesquisa que serão mais diretamente relevantes e praticamente aplicáveis aos problemas mais imediatos que enfrentam os sujeitos da pesquisa que vivem no mundo real. (...) Em um período de intensa mudança global, a investigação das culturas sexuais tem se tornado cada vez mais ligada à análise dos sistemas políticos e econômicos, pois as questões de significado foram integradas com questões de estrutura na busca de um entendimento comparativo mais abrangente da experiência sexual humana em toda a sua diversidade e especificidade histórica. (PARKER & EASTON, 1998, p. 11)

Enquanto as visões construtivistas vieram se difundindo na pesquisa interdisciplinar sexual, durante a década de 1980, as pessoas começaram a se familiarizar, especialmente através dos círculos ligados ao movimento feminista e LGBT e aos círculos acadêmicos, com os princípios da positividade sexual ou sexopositividade [sex-positivity] como premissas básicas e subjacentes aos estudos sexuais (FAHS, 2011). Embora amplamente embasada no construtivismo, sendo, portanto, passível das mesmas críticas elencadas anteriormente, a racionalidade sexopositiva inclui aspectos essencialistas no sentido de reconhecer o desejo de fruição da energia sexual como um impulso humano primário (REICH, 1995). Embora as múltiplas formas como esse desejo é expresso e usufruído sejam vistas como construídas socialmente, a racionalidade sexopositiva reforça um sentido de autorregulação natural que inclui a fruição sexual. A partir daí, o debate em torno da sexualidade se afasta da dicotomia ‘essencialismo’ versus ‘construtivismo’ e a substitui por uma pluralidade de debates cuja tônica se encontra na rejeição da erotofobia – o medo de se falar sobre questões sexuais e/ou ter práticas sexuais –, na aceitação afirmativa da sexualidade como pilar da saúde, na importância da expansão de uma educação sexual mais compreensiva e abrangente e na ampliação dos direitos sexuais no âmbito das políticas públicas (FAHS, 2011, 2014; TILSEN, 2013; HARDEN, 2014; MELKER, 2015).

Conforme vimos na introdução, a sexopositividade constituiu-se um movimento social descentralizado de alcance global. Seu campo de pesquisa acadêmica ainda é, contudo, incipiente. As próximas seções serão destinadas a uma investigação teórica acerca da sexopositividade visando reforçar a argumentação sobre confluência social em ordens sociais fundadas no consentimento e no pacto social de confiança para engendrar a ampliação da autonomia dos indivíduos e a efetividade de um ethos integrativo e mecanismos de regulação não-coercitivos que premiam a conformidade aos acordos existentes. Nesse sentido, pressupostos, predicados e princípios da sexopositividade se alinham como arcabouço

epistemológico que sustenta teoricamente o amor livre de Tamera, justificando-se, assim, sua escolha como fundamento teórico nuclear desta dissertação.

Negatividade sexual histórica e a ascensão da sexualidade afirmativa

Atribui-se a Wilhelm Reich a primeira distinção entre sexopositividade e sexonegatividade como categorias de classificação cultural (JOHANSSON, 1990). Sua hipótese básica é que é possível analisar o processo social considerando duas óticas distintas em torno da sexualidade: alguns grupos humanos aceitam o valor inerente da expressão sexual e, de fato, reconhecem-na como um pré-requisito da saúde; enquanto outros grupos humanos desprezam a sexualidade e estão incessantemente elaborando austeridades e proibições como meio de controle social em relação a ela⁵⁵ (REICH, 1977).

A partir desta distinção, é plausível delimitar uma influência cultural sexonegativa decisiva e definidora há pelo menos dois mil e quinhentos anos, repercutindo traços hegemônicos da cultura ocidental identificados como padrões culturais sexonegativos associados: (i) à onipresente influência patriarcal e suas construções psicossociais centradas na dominância masculina, apresentando diversos aspectos opressivos e proibitivos em relação à sexualidade das mulheres, sendo estas muitas vezes consideradas objetos e propriedades dos homens (BULLOUGH, 1976, WALBY, 1990); (ii) à profunda influência das religiões, especialmente a corrente judaico-cristã, que incentivou o ascetismo sexual e valorou o sexo a partir de seu propósito procriativo, enfatizando a natureza perigosa do desejo sexual e enxergando a imperativa necessidade de controlar os impulsos e limitar os atos sexuais através de um conjunto de limites morais e legais (DELAMATER, 1981; ELLISON, 2001; ETZIONI & BARIS, 2005); (iii) à influência do pensamento racionalista, que remonta à filosofia grega e se desdobra na trajetória da ciência, que enfatiza a necessidade de previsibilidade dos comportamentos para gerar a segurança e a confiabilidade necessárias à política e à vida em sociedade, condenando, nesse sentido, a perturbação da razão pelas paixões e emoções sexuais, tratadas como desestabilizadoras e catalisadoras de desordem (SOBLE, 2009); (iv) a padronização da normalidade e a patologização/medicalização do que se afasta do normal como dispositivo que regula, normatiza e produz verdades para garantir a

⁵⁵ Reich muito se utilizou da expressão ‘sexoafirmatividade’ que, de certa forma, parece mais adequada por minimizar as noções de bom/mal, certo/errado, que são suscitadas com os conceitos de positividade e negatividade (N.A.)

conformidade social e moral (GAGNON & SIMON, 1973; FOUCAULT, 1988; TURNER, 1984).

A cultura ocidental, em comparação com algumas outras culturas, geralmente foi hostil a uma expressão sexual e, portanto, eu a rotulei como uma cultura sexonegativa. A hostilidade do homem ocidental às vezes tem sido tão grande que muitas vezes tem sido um medo do sexo; neste caso, o termo homem se refere aos machos, uma vez que as mulheres como grupo disseram muito pouco sobre o sexo e grande parte da hostilidade masculina ao sexo foi direcionado à mulher (BULLOUGH, 1976, ix).

Vern Bullough (1976) empreendeu um abrangente estudo historiográfico acerca das variações sexuais na sociedade e na história, indicando um extenso espectro de diferenças culturais variando desde a ênfase na castidade e a tolerância da relação sexual apenas em um contexto marital e procriativo, até o encorajamento de quase qualquer atividade sexual. Tomando como base o estudo sobre padrões sexuais de Clellan Ford e Frank Beach (1951), no qual concluem que existe tamanha variação sexual entre povos e culturas que nenhuma sociedade pode ser considerada representativa da raça humana, Bullough conclui que uma compreensão mais aprofundada acerca da inclinação histórica da sociedade ocidental para a sexonegatividade poderá influenciar em sua transformação.

Se a história mostra alguma coisa sobre o sexo, ela demonstra que a sexualidade humana tem sido extremamente variada; que, apesar das restrições, as pessoas sempre encontraram formas de se expressar sexualmente, muitas vezes contrariamente às normas aceitas; e que existem visões alternativas à hostilidade monolítica que geralmente defendemos no Ocidente. Se posso ser pessoal, eu espero que nós, como sociedade, possamos chegar a um acordo com a sexualidade, e acredito firmemente que, no que diz respeito a um indivíduo, é essencial compreender sua própria sexualidade e na medida que a pessoa se entende, será possível entender melhor aqueles com quem ela interage. (BULLOUGH, 1976, p.686)

Aqui não caberá uma análise mais extensa do estudo de Vern Bullough acerca da evolução da sexualidade nas diferentes culturas, importa saber que ele indica, desde o início do registro historiográfico, uma ampla variedade de comportamentos sexuais tolerados e mesmo incentivados, contrapondo-se a aspectos rígidos de contenção da sexualidade, sendo estes últimos, em sua maior parte, direcionados às mulheres. Desde o início da história documentada identifica-se a existência de uma dinâmica de controle social, gerando a forte assimetria de um duplo padrão, ou seja, atribuições, normas sociais e regras percebidas de maneiras diferentes para homens e mulheres, com níveis de restrições invariavelmente maiores para as mulheres. Enquanto se aceitava e, em grande medida, se incentivava a natureza do prazer sexual aos homens, atribuiu-se à sexualidade das mulheres uma condição

de ameaça à manutenção das estruturas sociais, privando-as de comportamentos eróticos em muitos aspectos cotidianos⁵⁶ (BULLOUGH, 1976).

A era vitoriana, que coincide com os últimos setenta anos do Século XIX, é considerada a expressão do ápice do duplo padrão de moralidade sexual e vê intensificar as manifestações sexonegativas de pudor público, a domesticação da sexualidade ao ambiente da família e o combate ao trabalho sexual (LYONS & LYONS, 2004, MAKSIMOWSKI, 2012). Ao mesmo tempo em que se exaspera a negatividade sexual, a era vitoriana é também o período de florescimento de perspectivas culturais afirmativas da sexualidade⁵⁷. A emergência do movimento feminista e da homossexualidade como questões sociais, a evolução das visões sobre sexualidade nas ciências humanas, através da literatura, movimentos sociais e artísticos, da popularização do cinema, da imprensa, do rádio e da TV e, especialmente no início do Século XX, a evolução dos tratamentos e profilaxia das doenças sexualmente transmissíveis e o desenvolvimento de técnicas anticoncepcionais, colocaram a sociedade europeia e norte-americana em “uma atitude em direção ao sexo”, parafraseando Bullough (1976).

Apesar desse conjunto de influências, persistiram o duplo padrão de moralidade entre homens e mulheres, a padronização da normalidade (e a medicalização do que não se adequava a ela), a forte influência religiosa restritiva, os mecanismos legais de controle social, a desaprovação social da expressão sexual, consolidando uma hegemonia da moral que tipicamente “presume o sexo como culpado até que este seja provado inocente” (ELLISON, 1998, p. 1). Concomitante à prevalência do essencialismo nas visões científicas da sexualidade, a influência de um ‘fundamentalismo sexual’ se deu através de sua reprodução nas famílias, igrejas, escolas e instituições públicas, com o suporte da transmissão radiotelevisiva, caracterizando hegemonicamente a moral sexual no contexto cultural ao longo da primeira metade do Século XX. A partir de uma ética científico-religiosa, este

⁵⁶ Embora as religiões orientais apresentem aspectos sexopositivos, suas culturas correspondentes também eram majoritariamente masculino-centradas, operando com atribuições e restrições diferentes para homens e mulheres (BULLOUGH, 1976).

⁵⁷ Experiências coletivas que apresentam aspectos sexopositivos podem ser identificadas ao longo de toda a história ocidental, ainda que em enclaves periféricos e isolados. Comunidades pagãs associadas a druidas, bruxas, ritos de veneração a deusas femininas, entre outras, descritas como experiências movidas por cosmogonias eróticas, criavam contextos de comunhão e prazer em diferentes contextos (KRAEMER, 2014). Registra-se a mitologia, ao longo do processo histórico civilizatório, de divindades femininas vinculadas à fertilidade, ao amor e à sexualidade. Chamadas Ishtar, Inanna, Isis, Astarte, ou simplesmente Deusa, entre outras nomenclaturas, traziam em torno de si rituais cuja essência sexual é descrita em diversos documentos (EISLER, 1989, 1995). Antes da era vitoriana, Mary Wollstonecraft (1792) já havia escrito “Vindication of the rights of women” um importante alicerce do feminismo. Marquês de Sade já havia publicado sua obra libertina ao longo do século XVIII. Robert Owen já havia criado a comunidade “New Harmony”, fundada em ideias socialistas e que inspirou uma das comunidades de amor livre mais conhecidas, Oneida, no estado de Nova York (FOSTER, 2010). Nesse sentido, a expressão afirmativa da sexualidade não se inicia na era vitoriana, mas é neste período que ela começa a configurar-se como uma força cultural mais expressiva (N.A.).

fundamentalismo reforçou a noção de uma sexualidade ideal, padronizada – usualmente vinculadas à relação heterossexual, marital e procriativa – e àqueles que estão em conformidade com esse padrão sendo reservados os direitos de policiar e controlar aqueles que não estão (ELLISON, 1998).

Tal fundamentalismo sexual pode ser nitidamente reconhecido através da revisão da literatura no campo da educação sexual. Em um estudo de revisão crítica sobre a educação sexual escolar nos Estados Unidos, Balanko (2002) aponta que, até os anos 1960, a educação sexual deu um vigoroso suporte às morais vitoriana e cristã, reforçando a supressão da sexualidade, especialmente a sexualidade das mulheres. Jones (2011) descreve exemplos do discurso na educação sexual baseada na orientação conservadora, identificando distintas abordagens que prevaleceram hegemonicamente nas escolas até a década de 1960⁵⁸. Entre elas, pode-se mencionar (i) o conteúdo sexual retido ou censurado, sendo considerados inapropriados para ser disseminado pelas escolas; (ii) a informação sexual sendo intencionalmente substituída por ficções ou cultura popular, tais como a cegonha “trazendo bebês inteiramente formados para estabelecer lares familiares amorosos e esperançosos que consistem de um homem e uma mulher casados”; (iii) a religião e Deus no centro do sistema sexual baseado em ascetismo, com nítidas cisões entre corpo e mente e carne e espírito; (iv) somente o sexo heterossexual, marital e procriativo é aceito, outras manifestações são tentações condenáveis do corpo e que devem ser controladas pela mente para conservar a pureza do espírito; (v) o sexo além do casamento deve ser sublimado para se manter a higiene. Desvios nesse sentido levam à perda de poder e criatividade masculinos, à histeria feminina, à doença e à degeneração; (vi) metáforas da natureza protegendo a pureza da infância – a sexualidade humana imitando o contato das abelhas com o pólen da flor ou a fertilização dos ovos dos pássaros, enfatizando-se o cuidado da mãe animal; (vii) o entendimento científico da reprodução biológica da espécie humana sendo abordado em estudos mais amplos sobre os sistemas do corpo, ciclos de vida humanos, reprodução dos animais ou genética, envolvendo estudos de anatomia, psicologia, funcionamento ‘correto’ e prevenção de doenças; (viii) estudantes sendo orientados a se absterem da interação sexual até o casamento, visto que atividade sexual anterior causa danos psicológicos e físicos, tais como depressão, vergonha, culpa, infecções sexuais e a perda de relações comprometidas de longa duração; (ix) masturbação, homossexualidade e diversidade de gênero ‘não fazendo parte do

⁵⁸ Infere-se aqui que a realidade da educação sexual nos demais países ocidentais terão uma matriz de discursos semelhante (N.A.).

plano de Deus', representando distrações culturais modernas; (x) orientação sexual e comportamento de gênero podem ser controlados através do esforço (JONES, 2011, p.377).

O panorama da primeira metade do Século XX é de agudização do paradoxo entre a reprodução dos mecanismos restritivos de controle social da moral vitoriana na forma de um fundamentalismo sexual e a crescente expressão de uma racionalidade positiva acerca da sexualidade. Um elemento importante na evolução da sexopositividade é o advento do que Anthony Giddens chama de 'sexualidade plástica', a sexualidade descentralizada e liberta das necessidades da reprodução, "podendo tornar-se totalmente uma qualidade dos indivíduos e de suas relações mútuas" (GIDDENS, 1993, p. 37). Operando de forma subjacente ao fundamentalismo sexual e sendo fruto de diversas influências – em especial o avanço do direito das mulheres, a evolução do tratamento das doenças sexualmente transmissíveis e o desenvolvimento de métodos contraceptivos –, a sexualidade plástica tem múltiplas implicações e sua importância histórico-cultural é muito significativa. Pela primeira vez, as arcaicas relações de inextricabilidade entre sexo e reprodução e suas implicações sociais e demográficas advindas do imenso conjunto de construções psicossociais associadas aos fenômenos de procriação, relações de parentesco, criação de ordens familiares, e, mais amplamente, a própria organização social, foram flexibilizadas. A sexualidade plástica marca, ao longo do século XX, uma profunda transição na vida pessoal, especialmente na vida das mulheres, adquirindo inédita maleabilidade para ser assumida de diversas maneiras.

Para a maior parte das mulheres, na maior parte das culturas, e através da maior parte dos períodos da história, o prazer sexual, quando possível, estava intrinsecamente ligado ao medo de gestações repetidas e, por isso, da morte, dada a substancial proporção de mulheres que morriam no parto e aos índices muito altos então prevalentes de mortalidade de bebês. Romper com estas conexões foi, portanto, um fenômeno com implicações realmente radicais. (GIDDENS, 1993, p. 38).

O vínculo inevitável entre sexo e reprodução foi um dos grandes pilares do controle patriarcal sobre a sexualidade feminina e a introdução das técnicas contraceptivas pressionaram no sentido da desestabilização deste controle (BANCROFT, 2004). Com a sexualidade plástica, pela primeira vez, desde o início do registro historiográfico, advém uma real possibilidade de emergência de um projeto cultural abrangente que se pauta na equivalência sexual e emocional entre homens e mulheres. Reside nesse aspecto "uma possibilidade radicalizadora da transformação da intimidade" (GIDDENS, 1993, p.11). Nas décadas seguintes à popularização dos métodos anticoncepcionais, amplos e influentes movimentos feministas floresceram e, desta maneira, o século XX abrigou um processo de

paulatina desconstrução do controle social dos homens sobre as mulheres, reforçando princípios de alteridade, complementaridade e reciprocidade.

Outro aspecto que subjaz a emergência da racionalidade sexual afirmativa é a diversidade biopsicossociocultural como princípio. Estudos de Havelock Ellis (1936), Alfred Kinsey e equipe (1948 e 1953), Clellan Ford e Frank Beach (1951), John Gagnon e William Simon (1968, 1973/2011), Vern Bullough (1976), Shere Hite (1978), entre outros, corroboram a perspectiva da diversidade como um fenômeno intrínseco ao comportamento sexual humano, ao invés de algo que deve ser eliminado, tal como sustentado pelo fundamentalismo sexual. Abre-se, portanto, o caminho para o construtivismo na sexualidade e, como decorrência, para um novo arcabouço moral democrático que se atém (i) à forma como os parceiros tratam uns aos outros; (ii) ao nível de consideração mútua; (iii) à presença ou ausência de coerção e (iv) à qualidade dos prazeres providos pela relação.

O feminismo representa a perspectiva de alteridade, complementaridade e reciprocidade entre homens e mulheres e o movimento LGBT representa a evolução de uma moral democrática em favor da diversidade sexual. A confluência destes dois movimentos constitui-se alicerce na evolução e no advento da racionalidade sexopositiva. Qualquer diferenciação moral ou cultural entre homens e mulheres, ou entre pessoas de diferentes opções sexuais, engendra configurações restritivas que reforçam os aspectos culturais repressivos, constituindo-se obstáculos para uma cultura de respeito integral à autonomia dos indivíduos e a primazia do consentimento nas trocas sexuais.

Relações de consentimento para a plena fruição da intimidade

Ao longo das últimas décadas do Seeculo XX, sobretudo, a partir da década de 1980, sobrevém um movimento amplo em torno do conceito de sexopositividade [*sex-positivity movement*], entendido como a reunião dos esforços teóricos e práticos na criação de uma racionalidade afirmativa em relação à sexualidade, envolvendo um amplo conjunto de abordagens sociais relacionadas que influenciam: ciência – saúde sexual –; jurisprudência – direitos sexuais –; educação – educação sexual – e cultura popular – prazer e imaginário sexual, alinhadas à rejeição da erotofobia, aos predicados de autonomia individual e consentimento, e aos princípios de alteridade, reciprocidade e complementaridade entre indivíduos, coletividades humanas, bem como entre gêneros, em favor da diversidade e em oposição ao fundamentalismo sexual (JOHANSSON, 1990; GLICK, 2000; GLICKMANN,

2000; QUEEN, 2003, 2014; WILLIAMS, PRIOR & ENGER, 2013; FAHS, 2014; HARDEN, 2014).

O pressuposto básico que norteia o arcabouço da sexopositividade é de que, integrando toda a diversidade, o ser humano agiu, em todo o registro historiográfico, como uma espécie sexual. Considerando-se uma parcela centesimal da população que se reconhece assexual ou celibatária, os indivíduos de todas as culturas examinadas sempre estiveram em busca de formas de se expressar sexualmente, mesmo que para isso fosse necessário contrapor-se às normas, ou estiveram em permanente exercício de sublimação da energia sexual através de outras atividades (BULLOUGH, 1976). Uma possível síntese da sexualidade positiva é compreendê-la a partir de pressupostos de usufruto e saúde, abrangendo suas funções físicas, emocionais e espirituais. Como premissa, tem-se que a pessoa, tanto consigo mesma, como com seu(s) par(es), detém a capacidade e a habilidade necessárias para reconhecer, negociar e usufruir de suas potencialidades sexuais. Outro pressuposto é o entendimento de que um ambiente cultural de apoio à expressão sexual favorece que os indivíduos desenvolvam maior competência para lidar efetivamente com seus medos e traumas relacionados e liberar seu potencial criativo e autonomia no sentido de sua autorregulação (REICH, 1995).

Carol Queen (2003) define sexopositividade como a característica de uma comunidade de pessoas que “não denigrem, medicalizam, ou demonizam nenhuma forma de expressão sexual, exceto aquelas que não sejam consensuais”. Ser sexopositivo é, portanto, (i) acessar um respeito verdadeiro pela sexualidade das outras pessoas; (ii) ter uma atitude de afinidade e espontaneidade em relação à sexualidade humana de maneira ampla; (iii) permitir a qualificação da dimensão erótica da vida, a comunicação do que nutre o prazer sexual e a abertura à experimentação (QUEEN, 2003). A difusão da racionalidade sexopositiva deflagra um processo de revisão cultural que pressupõe um permanente processo de aprendizagem no âmbito do indivíduo, no que incorrem e operam-se distinções em valores culturais importantes, desconstruindo os imperativos de coerção e fortalecendo arranjos sociais pautados na liberdade individual.

Uma importante distinção que apoia a compreensão da sexopositividade é o entendimento do sexo não como algo bom, em si, mas sobretudo como algo potencialmente bom. Assim como em relação à comida, em que a pessoa escolhe seus hábitos e estes podem ser nocivos ou salutares, a forma como uma pessoa se relaciona com o sexo vai definir o benefício ou o dano que ele causa, sendo uma experiência subjetiva que cada indivíduo desenvolve em sua vivência cotidiana (GLICKMANN, 2000). Ainda comparando sexualidade

e alimentação, Gayle Rubin (1984) chama a atenção para o excesso de significação que sobrecarregam os atos sexuais. Embora haja uma fervorosa discussão sobre o que constitui uma dieta adequada, “as diferenças de cardápio raramente provocam os tipos de raiva, ansiedade e terror que geralmente acompanham as diferenças de gostos eróticos” (RUBIN, 1984, p.151).

Enquanto a negatividade sexual se reproduz a partir de padrões de obliteração, mentira, exploração e medo, sexopositividade se relaciona com padrões de clareza, transparência, parceria e confiança. Como visto anteriormente, Giddens chama de ‘amor confluyente’ o modelo convergente das diretrizes do movimento cultural afirmativo da sexualidade: realização recíproca do prazer, cultivo de habilidades sexuais, atenção às necessidades do outro, abertura e vulnerabilidade emocional, respeito às escolhas e preferências do outro, fim do compromisso com a monogamia e heterossexualidade (GIDDENS, 1993). A influência da racionalidade sexopositiva nas visões de mundo de uma pessoa é identificada na desmistificação dos estados de normalidade e anormalidade, na criação do conforto e aceitação com o corpo humano e suas necessidades, na aprendizagem permanente e na abertura para negociação e usufruto do vasto espectro da expressão sexual humana. Em geral, a atitude sexopositiva promove o ‘como proceder’ para se ter uma boa experiência, em vez de classificar e hierarquizar as atitudes e comportamentos sexuais como “bons” e “ruins”, colocando estes últimos fora dos limites da experiência.

Abordagens sexopositivas permitem o florescimento da diversidade nas expressões sexuais, levando em conta as identidades de gênero, orientação, comportamentos e preferências, em uma atitude inclusiva que reúne um grande espectro de comportamentos sexuais humanos no campo da normalidade e da aceitação, minimizando estigmas historicamente relacionados aos conceitos de perversão e desvio (RUBIN, 1984). Libera-se assim todo um espectro de escolhas individuais íntimas – que incluem a homo e a transexualidade, a propensão ao sexo grupal, a prática de fetiches, o consumo de pornografia, a prostituição, entre outros – da distinção entre bons e maus tipos de atividade sexual, bem como do rol das preocupações morais⁵⁹. Por este viés, tais escolhas não são inerentemente ruins ou erradas, sendo a maneira com que a pessoa se interrelaciona com elas o que vai definir se a experiência é ou não salutar e/ou integrativa (QUEEN, 2014).

⁵⁹ Existe uma grande discussão sobre os limites de tal perspectiva. As questões acerca dos desvios e estados patológicos que possam ultrapassar estes limites não serão abordados nesta análise (N.A.).

A maioria das pessoas tem dificuldade de entender que o que quer que eles gostem de fazer sexualmente será completamente repulsivo para outra pessoa, e que tudo que gera repulsa sexual a elas será a mais preciosa delícia para alguém, em algum lugar. Não é preciso gostar de realizar um ato sexual em particular para reconhecer que alguém mais vai gostar ou realizá-lo, e que essa diferença não indica falta de bom gosto, saúde mental, ou inteligência em qualquer uma das partes. A maioria das pessoas confundem suas preferências sexuais como um sistema universal que vai ou deveria funcionar para todos. (RUBIN, 1984, p.154)

Rubin (1984) descreve a estruturação punitiva e os mecanismos de controle formais e informais que moldaram a sexualidade nas sociedades ocidentais normatizando uma rígida hierarquia de valores que colocam o sexo marital, heterossexual e procriativo no topo da pirâmide erótica. Logo abaixo vêm os relacionamentos não-conjugais de casais monogâmicos heterossexuais, seguido pela maioria dos outros atos heterossexuais. Nesta hierarquia, a masturbação se situa no limite entre o lado aceitável e o lado condenável por ser vista como um substituto inferior às relações sexuais localizadas acima. Casais homossexuais estáveis, embora ainda não estejam livres de estigmas, já beiram a respeitabilidade social. Já a promiscuidade homossexual se encontra claramente no lado inferior da pirâmide, cuja base reúne os comportamentos condenáveis, tais como o transexualismo/travestismo, o fetichismo, o sadomasoquismo, o trabalho sexual, entre outros. Possivelmente, o mais desprezável é o erotismo que transgride as fronteiras geracionais: a pedofilia. “A maioria dos sistemas de julgamento sexual [...] tenta determinar de que lado da linha um ato particular recai” (RUBIN, 1984, pp. 151-52).

Somente aos atos sexuais do lado bom da linha é concedida a oportunidade de diálogo com as complexidades da moral. Por exemplo, os encontros heterossexuais podem ser sublimes ou repugnantes, livres ou forçados, nutritivos ou destrutivos, românticos ou mercenários. Já aqueles atos localizados no lado ruim da pirâmide são considerados repugnantes em absoluto, não havendo a possibilidade de serem experiências positivas. Quanto mais próximo da base condenável da pirâmide, mais este ato é considerado uma experiência ruim em si mesma sem qualquer relação com afeto, amor, livre escolha, gentileza ou transcendência (RUBIN, 1984).

A sustentação pela racionalidade sexopositiva de um arcabouço moral democrático fez com que ela fosse abraçada por comunidades de gays, lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais, queers, profissionais do sexo e outras minorias que buscam seus direitos em uma ordem social que exclui moral e muitas vezes legalmente seus comportamentos e orientações. Sexopositividade torna-se, nesse sentido, uma plataforma política que contempla os anseios por legitimidade das sexualidades alternativas, identificando-se uma função reparadora dos

danos causados pelo medo, coação e/ou expressões de ódio e rejeição que lhes acometeram ao estarem inseridas em estruturas normativas restritivas. Esta plataforma política é compartilhada pelas correntes do movimento feminista que veem a liberação sexual da mulher como essencial no advento de uma sociedade pós-patriarcal (RUBIN, 1984; MCELROY, 1995, QUEEN, 2003).

Faz-se importante salientar que a sexopositividade não se restringe a esta função reparadora e de inclusão das minorias estigmatizadas, mas se aplica também à flexibilização dos comportamentos dos indivíduos inseridos na lógica normativa. A noção de sexopositividade inclui a pluralidade sexual, ao mesmo tempo que não exclui ou significa um julgamento contrário aos comportamentos heterossexuais, ascetas e outras expressões enquadradas na normatividade prevalecente. A racionalidade sexopositiva reconhece e inclui o valor intrínseco de toda e qualquer escolha, partindo de um pressuposto que crenças e experiências em contextos culturais diferentes influenciam de maneira diversa os sentimentos sexuais dos indivíduos e, por isso, apresentam um relativismo intrínseco que afasta qualquer possibilidade de julgamento moral totalizante (QUEEN, 2014). Infundida em um caráter liberalizante e com forte influência dos grupos de sexualidade alternativa, a perspectiva sexopositiva pode erroneamente se revestir de uma atmosfera de repúdio às pessoas assexuais e heterossexuais, em atitudes que partem de um pressuposto que tais comportamentos são incompatíveis com a liberação sexual.

Muitos discursos dentro da comunidade gay enfatizavam valores sexopositivos para gays (...), mas eu ouvi poucas ou nenhuma palavra amável para os heterossexuais. Eu até ouvi as pessoas falarem com mal disfarçada 'heterofobia' - um desgosto para as realidades heterossexuais que espelhavam de perto a forma como os homofóbicos falavam sobre eles. (QUEEN, 2003, p.XIII)

Incorreções advindas de comportamentos pretensamente liberais podem confundir e ocultar a essência integrativa do conceito da sexopositividade e denunciam comportamentos que se vestem inadequadamente desta condição. Entre estes comportamentos identificam-se (i) os que associam diretamente práticas de sexualidade alternativa com sexopositividade e práticas convencionais à sexonegatividade; (ii) os que utilizam a sexopositividade como fonte de julgamento ou para envergonhar pessoas heterossexuais, assexuais, celibatárias, ou com comportamentos convencionais; (iii) os que associam sexopositividade a uma adoração pelo sexo, conseqüentemente atribuindo as expressões sexuais associadas a práticas frequentes como sexopositivas e as expressões sexuais que não se atêm a uma grande frequência como sexonegativas; (iv) os que produzem situações do tipo ‘se você fosse sexopositivo faria sexo

comigo’ ou ‘se você fosse sexopositivo experimentaria esse fetiche comigo’, ou ‘se você fosse sexopositivo abriria o nosso relacionamento para a presença de outras pessoas’; (v) os que desqualificam pessoas por não apreciarem sexo suficientemente; (vi) os que criam novas normas que definam o que as pessoas devem fazer de suas vidas sexuais (QUEEN, 2014). Todos estes comportamentos mostram-se impregnados de sexonegatividade subjacente a heranças do pensamento disjuntivo incapaz de reconhecer a primazia das escolhas individuais e da aceitação e respeito pela diversidade dos comportamentos.

A presente investigação do movimento de sexopositividade e sua racionalidade subjacente fomenta seu entendimento a partir da ação sociocultural em torno de seus pressupostos, predicados e princípios, independente de sua denominação, considerando-se assim o movimento como sendo mais amplo do que aquele que carrega esta nomenclatura. Assentado na World Wide Web, na forma de websites, blogs, fóruns, páginas, canais de vídeos, o movimento de sexopositividade engloba o sexo em suas dimensões de prazer, arte, saúde, direito, cultura, espiritualidade, fomentando sua plena expressão no indivíduo e a atitude de respeito pela diversidade de comportamentos. O movimento espalha-se pela internet e sua influência cultural ainda não foi suficientemente investigada pela academia. É um movimento difuso e descentralizado, com importantes institutos de pesquisa nos Estados Unidos e Europa como elos destacados em uma rede institucional, entre eles o Rutgers Internacional, o Kinsey Institute, o Guttmacher Institute, o Center for Sex-positive Culture⁶⁰. Alguns destes institutos não mencionam o termo sexopositividade, mas operam através dos mesmos pressupostos, predicados e princípios na condução de pesquisas em saúde sexual, direitos sexuais e educação sexual, reunindo um corpo significativo de abordagens afirmativas do fenômeno da sexualidade. A Holanda, como veremos a seguir, pode ser considerada o país mais avançado em termos de sexopositividade, tendo em vista suas abordagens liberalizantes nos âmbitos da saúde, educação e legislação sexuais (LEWIS & KNIJN, 2001; WEAVER ET AL, 2005; MELKER, 2015; IGRAS ET AL, 2014).

Da moralidade ao amor natural

A partir da distinção entre caráter genital e neurótico por Wilhelm Reich (1995)⁶¹, a sexopositividade constitui-se uma resposta racional à regulação moralista que faz emergir

⁶⁰ <http://www.rutgers.international/> ; <http://kinseyinstitute.org> ; <http://guttmacher.org> ; <http://thecspc.org/> ; retrieved April, 16, 2016.

⁶¹ Ver pp. 36-43

aspectos irracionais na relação dos seres humanos com sua própria sexualidade, desenvolvendo comportamentos neuróticos que se expressam na forma de medos e traumas em relação a ela. Ao desconstruir concepções arraigadas, a racionalidade sexopositiva coloca-se em uma posição afirmativa em relação ao princípio de autorregulação e em constante oposição e ruptura aos tabus, barreiras, padrões, regras e discursos que se retroalimentam através da regulamentação moralista que subjaz ao fundamentalismo sexual. Sua difusão como paradigma traz à tona perspectivas controvertidas, implicando em enfrentamentos conceituais e comportamentais na direção de uma nova paisagem sexual fundada não mais em modelos preconcebidos e regulamentos restritivos, associados ao controle e ao medo, mas em uma ética abrangente, fundamentada nos valores de respeito, cuidado mútuo e responsabilidade individual (ELLISON, 2001).

Por conseguinte, o movimento de sexopositividade está usualmente associado a perspectivas educativas, tendo em vista que há um essencial e necessário processo pedagógico inerente ao advento da nova racionalidade. Ações de autorregulação orientadas para a autorrealização, criação de uma razão comunicativa engendrando vínculos de solidariedade orgânica em modelos sociais não-repressivos, são processos intimamente associados a este esforço pedagógico estrutural que favorece a aceitação da expressão sexual, suas singularidades e pluralidades, em novas subjetividades confluentes. A plena efetividade do pensamento sexopositivo acontece no âmbito pedagógico e tal impulso educativo precisa ser vigoroso no próprio educador, de maneira que este possa superar os obstáculos da herança negativa para difundir uma visão sexoafirmativa.

O próprio educador deve ter tido uma educação sexual negativa; casa paterna, escola, igreja e todo o meio ambiente conservador o imbuíram de conceitos sexualmente negativos; estes entram em choque com seus próprios pontos de vista afirmativos de vida. Apesar disso, ele tem de se libertar da visão reacionária, se quiser educar positivamente e não hostilmente à vida, tem de formar sua própria conceituação fundamental e impô-la na educação das crianças. Nisso tomará de empréstimo uma grande parte da ciência educativa conservadora, rejeitará muito disso como antisssexual e adaptará outras coisas. Esta é uma tarefa grande e difícil. (REICH, 1979, p.290)

Em “A revolução sexual”, livro publicado originalmente em 1936, Wilhelm Reich chamou de ‘democracia trabalhista natural’ o movimento revolucionário cuja tarefa/função seria libertar e satisfazer os impulsos biológicos e, pela possibilidade suficiente e cada vez maior da satisfação de necessidades, colocar o ser humano em situação de desenvolver suas inclinações e necessidades naturais. “Uma criança que é desimpedida e desinibida em sua motilidade, de acordo com suas necessidades, provavelmente não será receptiva a ideologias

ou costumes de vida reacionários. Uma criança inibida em sua motilidade, entretanto, é capaz de aceitar qualquer espécie de ideologia” (REICH, 1979, p.281). Naquele momento Reich parecia acreditar em uma revolução social.

A reeducação dos professores provavelmente será mais fácil do que convencer os higienistas e políticos demográficos. Na Europa ocidental e na América multiplicam-se constantemente os sinais de que os educadores do campo progressista procuram espontaneamente novos rumos na educação de crianças e jovens e em muitos casos já estão desenvolvendo o ponto de vista sexualmente afirmativo. (REICH, 1979, p.303)

Oitenta anos depois da publicação do livro de Reich, a educação sexual afirmativa ainda não se configurou como padrão na sociedade ocidental. Bem diferentemente, os níveis de sexonegatividade permanecem muito significativos na educação. Nos Estados Unidos, a maior parte do apoio federal para a educação ainda é destinado à ‘educação baseada na abstinência’ [abstinence-based education], mesmo após as avaliações demonstrarem pouca eficácia em retardar o início da relação sexual, reduzir as taxas de gravidez na adolescência e a prevalência de doenças sexualmente transmissíveis (SANTELLI ET AL, 2006).

Para se qualificar para os fundos [do Conselho de Informação e Educação Sexual dos Estados Unidos (SIECUS)], os educadores devem ensinar que é provável haver consequências psicológicas negativas no sexo antes do casamento, embora não haja nenhuma evidência empírica para sustentar que a relação sexual consensual seja mentalmente prejudicial. A abstinência também deve ser ensinada como a única maneira de evitar completamente os resultados indesejáveis relacionados com o sexo. Tal programa assume que os adolescentes precisam de uma ameaça de punição para fazer escolhas sexuais saudáveis, mas estudos sugerem que os jovens ficam motivados a aprender sobre a formação de relacionamentos saudáveis, especialmente quando as mensagens são colocadas positivamente. (ADAMS & WILLIAMS, 2011, p. 1875)

O processo de reeducação dos adultos vem levando muito mais tempo do que Reich supôs e este mostra-se um trabalho de muitas gerações. Neste ínterim, abordagens pedagógicas são deflagradas, beneficiando-se da profusão dos estudos acadêmicos e do desenvolvimento de modelos sociais que prescindem dos pressupostos de incompatibilidade estrutural e imperativos coercitivos associados às ordens sociais conflitivas. Este processo social-educativo implica na desconstrução de premissas arraigadas no pensamento da modernidade, fazendo emergir um potencial transformativo que decorre em influências dinâmicas na sociedade conectada em rede, estando o movimento sexopositivo em pleno metabolismo, influenciando a viabilidade de ordens sociais confluentes pautadas em princípios de consentimento, reciprocidade, complementaridade e autonomia.

Um exemplo bem documentado acerca de um processo institucional sexopositivo é a educação sexual na Holanda, que tem como princípios da legislação federal a diversidade e a assertividade sexuais (MELKER, 2015). Isso significa que todas as crianças holandesas passam por processos educativos que estimulam o respeito por todas as preferências sexuais e ajudam os alunos a desenvolverem habilidades para se protegerem de coerção, intimidação e abuso sexuais. O princípio da educação do estado holandês é sexopositivo: o desenvolvimento sexual é um processo normal que todos os jovens experienciam e eles têm o direito à informação franca e confiável sobre o assunto (MELKER, 2015).

Uma das metodologias aplicadas às crianças holandesas é o programa “Febre de Primavera” [*Spring Fever*] como ‘educação para a sexualidade abrangente’ [comprehensive sexuality education], aplicada em escolas primárias e secundárias em todo o país, bem como em escolas especiais, de ensino profissional e para grupos vulneráveis, como imigrantes e refugiados. Partindo-se do princípio que os jovens são naturalmente curiosos sobre sexo e sexualidade, educação sexual abrangente significa fornecer informações e orientações sobre os aspectos físicos e emocionais do início e do crescimento dos relacionamentos⁶².

A abordagem holandesa de educação sexual afirmativa tem atraído a atenção internacional, em grande parte porque a Holanda possui alguns dos melhores resultados de saúde sexual adolescente. Em média, os adolescentes na Holanda não tem relações sexuais mais precoces que em outros países europeus ou nos Estados Unidos (WEAVER ET AL, 2005). Em entrevistados holandeses com 12 a 25 anos, a maioria diz que ‘quis e se divertiu’ em suas primeiras experiências sexuais. Em comparação, 66 por cento dos adolescentes americanos sexualmente ativos pesquisados disseram que gostariam de ter esperado mais tempo para ter sexo pela primeira vez. Um estudo da Rutgers (2012) descobriu que nove em cada dez adolescentes holandeses usaram contraceptivos em sua primeira vez. De acordo com o Banco Mundial, a taxa de gravidez na adolescência na Holanda é uma das mais baixas do mundo, cinco vezes menor do que as taxas norte-americanas, e as taxas de infecção por HIV e doenças sexualmente transmissíveis também são igualmente baixas (MELKER, 2015). Acredita-se que sejam muitos os fatores para que existam números tão positivos em saúde sexual dos adolescentes na Holanda. Um deles é que os métodos anticoncepcionais são muito acessíveis. Mas há um crescente corpo de pesquisa creditando à educação sexual abrangente desde a escola primária um papel significativo nestes números (IGRAS ET AL, 2014).

⁶² Rutgers | For sexual and reproductive health and rights é a organização da sociedade civil sem fins lucrativos que gere este programa. – Retrieved April, 16,2016 from <http://www.rutgers.international>

O modelo holandês é uma abordagem de educação sexual que se estende para além dos riscos da atividade sexual, sendo um tipo de educação sexual que reflete uma ênfase mais ampla sobre os direitos e responsabilidades dos jovens. A UNESCO (2009) reconhece que a educação sexual abrangente, quando ensinada de forma eficaz, permite aos jovens "explorar suas atitudes e valores e praticar a tomada de decisões e outras habilidades que eles vão precisar para fazer escolhas informadas em suas vidas sexuais". Os alunos holandeses foram vistos como comunicadores assertivos capazes de navegar por suas escolhas e se defender em todas as situações, sejam sexuais ou não (MELKER, 2015).

A educação sexual holandesa visa educar os pais também. Em eventos noturnos nas escolas são realizadas atividades para oferecer aos pais ferramentas para conversar com seus filhos sobre sexo. Especialistas recomendam que os pais aproveitem as dicas de seus filhos e as usem nas conversas em andamento e não reajam com choque, punição ou repreensão à masturbação ou a uma brincadeira com elementos sexuais com outras crianças. Na Holanda há um amplo entendimento que os jovens estão suscetíveis e podem se apaixonar e viver relacionamentos. Nesse sentido, a educação se orienta para prover segurança a eles, de forma que possam compreender claramente os riscos envolvidos com o sexo, mas também que possam tomar consciência sobre o lado positivo e divertido de querer e cuidar de alguém e estar em um relacionamento saudável (MELKER, 2015).

A descrição do processo de educação sexual abrangente da Holanda indica uma ampla aplicação da racionalidade sexopositiva às políticas públicas, tornando-se força de influência na dinâmica social de um país. A experiência holandesa sustenta a reflexão e a análise do impacto da sexopositividade na emergência de ordens sociais com minimização de controle social coercitivo e otimização dos níveis de autonomia individual. Embora as estatísticas mostrem-se favoráveis, os reais efeitos de um processo educacional como o que está em curso na Holanda só poderá ter efetivamente análises conclusivas em algumas décadas, quando as crianças e jovens educados de maneira sexopositiva estejam em situação de maturidade.

Com a experiência de educação sexual na Holanda, na qual a racionalidade sexopositiva já exerce influência e indica seu potencial para as próximas décadas, conclui-se a fundamentação teórica e adentramos a dimensão etnográfica. Antes do capítulo de análise dos resultados propriamente ditos, tem-se, no próximo capítulo, a apresentação da metodologia utilizada nesta pesquisa. Para tanto, primeiramente se descrevem os antecedentes pessoais e a escolha do objeto, em seguida apresenta-se o método etnográfico e as técnicas de pesquisa

utilizadas. Na sequência descreve-se o trabalho de campo em Tamera, suas potencialidades e limitações. Por fim, traçamos sucintamente o perfil dos entrevistados que forneceram os dados para a análise etnográfica.

3. CAMINHOS PARA A INVESTIGAÇÃO DO AMOR LIVRE

Antecedentes pessoais e escolha do objeto

Como agente desta pesquisa, fui movido ao estudo do amor livre de Tamera por influência da minha experiência pessoal de onze anos envolvido com o movimento de ecovilas, como integrante da GEN – Global Ecovillage Network – e membro da Associação Terra Una, uma ecovila em formação nas montanhas da Serra da Mantiqueira, em Minas Gerais. Reconheço um propósito pessoal de investigação acerca do corpo de conhecimento e prática desenvolvido no ambiente das ecovilas por atestar em minha experiência pessoal o potencial de criatividade e inovação cultural que emerge da intensificação da convivência em torno de objetivos comuns de vida.

Há muitos anos entendo os aspectos relacionados à sexualidade como de grande relevância no processo de desenvolvimento da vida comunitária intencional. A questão dos relacionamentos, dos ciúmes e dos medos que decorrem dos traumas sexuais mostram-se, a partir de uma pequena literatura a respeito (CHRISTIAN, 2003; DAWSON, 2007) e minha experiência pessoal, profundamente influentes na dissolução dos núcleos comunitários. Além de minha trajetória como participante de um projeto de ecovila, ao longo dos anos visitei outras comunidades intencionais – no sul, sudeste, centro-oeste e nordeste do Brasil, bem como na Argentina, México, Canadá, Portugal, Alemanha e Escócia – e presenciei experimentos sociais diversificados, desde experiências monásticas, experiências convencionais heteronormativas e monogâmicas e outras experiências no sentido da sexopositividade. Devido ao seu caráter inovador, estas últimas me parecem experiências pertinentes para a pesquisa acadêmica, no sentido de apresentarem ambientes caracterizados por respeito à diversidade e, neste contexto, trazerem novos conceitos sociológicos de perspectiva integrativa ainda pouco estudados.

Não existem pesquisas acadêmicas que tenham investigado os modelos de sexualidade das ecovilas. Conversas informais com membros da GEN, durante as conferências europeia e mundial⁶³ e ao longo do estudo de campo, me permitem sugerir que o contexto das ecovilas ainda é caracterizado por heteronormatividade.⁶⁴ Conforme visto anteriormente, o movimento

⁶³ Durante o curso de mestrado participei da Conferência Europeia da GEN (ZEGG, 2014) e da Conferência Mundial GEN+20 (Findhorn, 2015).

⁶⁴ Nir (pseudônimo), morador de Tamera, pesquisa a influência do movimento LGBT no âmbito da rede de ecovilas. Eis um trecho de sua entrevista, ao considerar-se um participante do movimento: “Precisamos nos perguntar por que até agora não conseguimos, apesar de sermos liberais, apesar de estarmos abertos, nos

de ecovilas preconiza ethos e práxis fundados em princípios de diversidade, parceria, interdependência, mas, paradoxalmente, apesar da hegemonia dos ethos caracterizados por diversidade e liberdade, parece prevalecer, no âmbito das ecovilas, como em toda a sociedade ocidental tradicional, padrões heteronormativos e a predominância de um não-dizer cotidiano em relação às questões sexuais de cada integrante da comunidade, sendo este ‘um assunto privado para os amantes’, e não sendo usualmente um tema presente nas conversas do dia-a-dia dos moradores. O trecho do artigo “Sex and the ecovillage”, do economista Jonathan Dawson, um conhecido pesquisador sobre o movimento das ecovilas, ao falar sobre Findhorn, repercute a visão de muitas iniciativas que conheci:

Não tenho a certeza se eu já vivi em um lugar que seja tão sexualmente contido. Isso, penso eu, é por duas razões. Em primeiro lugar, a energia sexual é poderosa e explosiva, capaz de gerar alegria e sofrimento. Em nossos esforços conscientes para criar uma comunidade de amor e compaixão, eu suspeito que a maioria das pessoas aqui optem por não se envolverem em sexo casual, pelo menos em parte, por um desejo de não contribuir para o sofrimento dos outros. As relações tendem geralmente a acontecer depois de haver se considerado e se olhado longamente para a questão. (DAWSON, 2007)

Tive contato com a experiência da ecovila de Tamera pela primeira vez em 2012, com a leitura de trechos do livro “Eros unredeemed” (2010), do seu fundador, o sociólogo Dieter Duhm, e o relato de experiência de alguns amigos. Distoando deste contexto de contenção descrito por Dawson, o qual havia prevalecido também em minhas experiências pessoais, as ideias comunitárias de sexualidade livre de Tamera me despertaram muito interesse de investigar a maneira radical e explícita com que a comunidade desenvolvia sua sexualidade.

Ao trazê-la do mundo privado de seus membros para o mundo compartilhado da vivência cotidiana do grupo, a sexualidade torna-se uma questão prioritária no contexto da vivência comunitária de Tamera. As questões sexuais íntimas de cada participante são consideradas importantes na rede de interações do grupo e não são acobertadas, sendo consideradas parte essencial da base segura para um modelo social fundado na confiança. Este foi o meu interesse-chave, o que deflagrou esta pesquisa.

A escolha de Tamera, em Portugal, deveu-se à solidez de sua experiência comunitária de quase quarenta anos, à orientação cultural para a sexopositividade, tanto através dos livros escritos por seus fundadores, como a práxis de sexualidade livre no ambiente comunitário, bem como ao modelo educativo da comunidade que aplica a visão positiva do amor e da

considerarmos não-homofóbicos, por que não conseguimos fazer mais pessoas LGBT se sentirem em casa em nossas ecovilas, em nossas comunidades.”

sexualidade no processo pedagógico com crianças, jovens e adultos. Durante a qualificação da pesquisa, a ênfase ainda recaía sobre o fenômeno de sexopositividade e foi somente com o trabalho de campo que este foi deslocado de sua centralidade para que outros importantes elementos da vida comunitária, como a filosofia de amizade e confiança, a pesquisa pela paz global e a espiritualidade ecológica, ascendessem à condição de pensamentos nucleares, tanto como a sexualidade.

ZEGG, ecovila em Bad Belzig, Alemanha, é a outra experiência comunitária de sexualidade livre que conheci, fundada nos mesmos princípios e práticas de Tamera, ambas com uma origem comum vinculada a Dieter Duhm e Sabine Lichtenfels, como veremos adiante. Embora eu tenha apreciado muito a dinâmica de ZEGG, com características afins às descritas para Tamera, acabei por escolher Tamera como estudo de caso por esta ter mais abertura à língua inglesa, idioma que tenho boa compreensão (em ambas a língua nativa é o alemão) e à língua portuguesa, minha língua nativa, por ser em Portugal e haver membros portugueses. Sendo a língua alemã inacessível para mim e predominante em ZEGG, entendi-a como um grande obstáculo para a pesquisa.

O campo simbólico da etnografia

Através de uma abordagem transdisciplinar, utilizei o método etnográfico para pesquisar o amor livre como ordem social em Tamera. Em uma perspectiva plural e buscando a convergência de diferentes referenciais epistemológicos, este trabalho de pesquisa visa contribuir no campo da psicossociologia e do estudo de comunidades com uma narrativa etnográfica sobre a dinâmica social e o estilo de vida de uma ecovila. O método etnográfico constitui-se uma ferramenta auspiciosa para um projeto transdisciplinar devido à sua natureza holística que contempla abordagens individuais e coletivas sobrepostas no cotidiano e integra narrativas e interpretações que reconhecem incertezas, ambiguidades e paradoxos, não reduzindo a complexidade do seu contexto a variáveis ou simplificações artificiais. (PELÁEZ, 2013).

Em suma, etnografia, ou etnologia, é a ciência que se dedica a descrever os modos de vida humanos. Para tanto, utilizam-se diferentes tipos de procedimentos e técnicas de coleta de dados que sejam capazes de atender os objetivos do determinado estudo em questão e suas singularidades, não havendo uma fórmula automaticamente replicável que não leve em consideração as especificidades da pesquisa (VIDICH & LYMAN, 1994). Observação participante, entrevistas em profundidade, coleta de histórias de vida e histórias orais, bem

como documentos historiográficos, relatórios demográficos, entre outras fontes de dados etnográficos, compõem um manancial de recursos para o etnógrafo. Qualquer que seja a natureza das técnicas utilizadas, esta não altera o fato de que ele é um observador e participa do mundo observado.

A confluência entre o trabalho de campo etnográfico e uma análise sistematizada dos dados coletados está associada à teorização antropológica, a partir da segunda metade do Século XIX, sendo que sua consolidação como método científico qualitativo se deu somente no final da década de 1920, com os famosos trabalhos de Bronislaw Malinowski (PELAEZ, 2013). Existe um consenso básico sobre alguns procedimentos que compõem a abordagem etnográfica: a necessidade da presença do etnógrafo in loco – trabalho de campo –, uma estadia prolongada e a convivência e participação na vida cotidiana do grupo estudado. (NAWRATH, 2010). Malinowski (1978) falava da necessidade de um estado imersivo, uma atitude de distanciamento do contexto cultural de origem que permite ao pesquisador observar a sua conduta e dos outros e compreender os mecanismos dos processos sociais.

Um outro aspecto de suma relevância ao trabalho etnográfico diz respeito à postura de reflexividade do pesquisador, na qual ele tem a consciência do seu papel de investigador seja nas situações que parecem totalmente cotidianas, ou quando ele participa ativamente no contexto do estudo ou quando precisa estabelecer um vínculo ou compromisso ético com a situação e com as pessoas envolvidas. (NAWRATH, 2010).

Demanda situar-se como um observador reflexivo - consciente de si mesmo, de sua subjetividade, da situação que está vivenciando, o que acontece em seu entorno, o que se resulta no contexto – que registra, que raciocina, que pondera os novos antecedentes reunidos, que redireciona as pesquisas, que desenha estratégias; em última análise, implica reconhecer quem eu sou, um sujeito que investiga. (NAWRATH, 2010, p. 18)

Faz-se de grande importância, portanto, a explicitação dos vínculos na relação pesquisador-pesquisado e que se estabeleça uma “experiência de alteridade, o confronto com o ‘outro’, com suas semelhanças e diferenças, os processos de estranhamento e identificação, que emoldura o ‘fazer antropológico’”. Trabalha-se o sistema de significados individuais para se alcançar os sistemas de significados gerais e os processos pelos quais um atua e é transformado pelo outro. (SOUZA, 2003).

A etnografia oferece a oportunidade de abordar variados matizes das questões sociais do grupo estudado e as descrições e interpretações advindas desta metodologia podem expor a diversidade com que as tradições e práticas regulam, expressam e transformam o modus vivendi desse grupo. Essa abordagem faz prevalecer uma trama de valores e comportamentos

que interliga representações, processos, transformações, apropriações, ações e práticas. (SOUZA, 2003).

Realizar etnografia é, segundo Geertz (2008), produzir uma “descrição densa” que seja capaz de abordar uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, as quais o etnógrafo tem que primeiro apreender e depois apresentar. “Em etnografia, o dever da teoria é fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o ato simbólico tem a dizer sobre ele mesmo — isto é, sobre o papel da cultura na vida humana”. (GEERTZ, 2008, p.19).

Ao investigar ethos e práxis de uma ecovila, este trabalho de pesquisa atém-se a um universo da pesquisa complexo, no qual cruzam-se trajetórias e feixes de percursos caracterizados fundamentalmente por aspectos subjetivos, cujas relações entre os agentes da comunidade explicitam diversificados aspectos de um campo simbólico compartilhado, porém irreduzível a uma ou outra perspectiva particular. É a tessitura das diversas visões e experiências individuais que compõem a ‘sensibilidade etnográfica’ que capta as expectativas vividas, complexidades, contradições e possibilidades de um determinado grupo cultural. (MCGRANAHAN, 2014).

A evolução do paradigma da complexidade na ciência afeta o fazer etnográfico no sentido que corrobora o reconhecimento ‘boasiano’ de que os elementos culturais relevantes não estão localizados nos corpos ou nos aspectos geográficos, mas nos próprios atos de encontro e padrões dinâmicos de mudança, influenciando abordagens focadas nas interrelações. (FAROOQ, 2015). Isso significa observar cada experiência cultural apresentando singularidades e uma história própria e única, o que reforça a percepção de que esta etnografia não é um estudo comparativo, nem tampouco tenta solucionar os problemas fundamentais do desenvolvimento geral da civilização.

Reunindo múltiplas percepções a partir do contato real

Conheci Tamera em junho de 2014, quando participei de um programa intitulado “semana de introdução”, promovido pela comunidade para apresentar seu ethos e visões de mundo a interessados em geral. Ao longo de uma semana estive com um grupo majoritariamente de alemães e holandeses e fomos apresentados às diversas dimensões do projeto através de palestras dos moradores mais antigos, além de aspectos vivenciais que, em minha experiência pessoal, foram muito intensos e profundos. Nesta ocasião levei o projeto de pesquisa com o intuito de conseguir o aval da comunidade, o que logrei receber em meu

último dia de estadia. Ao final de treze dias de experiência, parti de lá com o caminho aberto para o meu retorno no ano seguinte, quando então realizaria um mês de imersão etnográfica.

O trabalho de campo se realizou entre 01 e 30 de junho de 2015. Como não havia permissão para permanecer na comunidade sem estar integrado a um dos projetos em andamento, a pesquisa foi viabilizada com a minha inserção no grupo de voluntários em agricultura. Eu trabalhava em torno de cinco a seis horas por dia, inclusive aos sábados, e no restante do tempo eu buscava interagir e vivenciar o cotidiano da comunidade. Os membros se mostraram muito disponíveis e interessados na pesquisa, ainda que eu tenha percebido também alguns momentos de reticência gerados pela sensação de estarem sendo investigados. De toda forma vale ressaltar a confiança que permeou o processo, ilustrada pelo dedicado apoio de um dos membros na interface entre pesquisador e comunidade, trabalhando com afinco e presteza na marcação das entrevistas e facilitando o acesso a espaços privativos dos membros.

Eram três as técnicas de pesquisa principais utilizadas durante os trinta dias de imersão na comunidade:

(i) Observação participante, que consistiu em estar presente no campo, participando do cotidiano da comunidade, observando os processos, convivendo com os membros e se integrando, na medida do possível, às atividades. O trabalho é estar atento a todos os processos passíveis de serem observados, utilizando-se de dispositivos de registro⁶⁵ de observações, percepções, sentimentos, dúvidas, descrições, hipóteses, que posteriormente se tornaram dados de pesquisa. Dentre os múltiplos aspectos passíveis de observação, destacaram-se a rotina coletiva da comunidade, as atividades produtivas, as atividades de lazer e integração do grupo, os relacionamentos afetivos-sexuais e suas manifestações cotidianas, as relações entre adultos e crianças, os ambientes culturais onde acontecem as relações sociais, as relações entre os moradores e os visitantes, elementos culturais materiais – obras de arte, painéis, banners, folhetos –, entre outros. A observação participante faz-se essencial para a compreensão daquilo que os entrevistados não conseguem explicar e que se faz relevante nos atos não-verbais, bem como nas triangulações com os dados das entrevistas.

(ii) Entrevistas semiestruturadas em profundidade, realizadas com convite prévio e hora marcada, com local escolhido pelo entrevistado, a partir de um roteiro composto por questões norteadoras organizadas em eixos temáticos definidos a partir dos objetivos da

⁶⁵ No meu caso um gravador de voz e um diário de campo. A gravação de voz foi mais utilizada que o caderno de anotações. Diariamente eu organizava e indexava as gravações em arquivos eletrônicos organizados, com títulos para cada clip de áudio, o que facilitou posteriormente a consulta. Foram gravados aproximadamente 40 horas de arquivos de áudio, entre entrevistas, gravações de palestras e observação participante (N.A.).

pesquisa: vida comunitária, amor livre, relacionamentos, questões familiares, educação. Esta técnica permite investigar aquilo que raramente seria observável, enfocando a linguagem como sistema simbólico primordial capaz de ampliar no tempo e no espaço a compreensão do pesquisador em relação do seu objeto de indagação mais amplo (SOUZA, 2003);

(iii) Entrevistas informais com consentimento, que surgiam a partir de oportunidades cotidianas de contato. Durante os dias de campo, por muitas vezes estabeleci conversas com os participantes da comunidade e, na troca de informações, emergia uma curiosidade mútua – eu pelo modo de vida da pessoa em Tamera e ela pela pesquisa que eu estava conduzindo – que culminava com minha solicitação de gravação daquela conversa. Esta solicitação foi praticamente sempre atendida, embora algumas vezes a pessoa tenha solicitado que a gravação se desse em um novo encontro, em outro momento, o que, muitas vezes, produziu um aprofundamento da interação e do conteúdo. Estas entrevistas não contavam com um roteiro pré-estabelecido e algumas vezes foram orientadas por uma temática mais específica.

Foram realizadas oito entrevistas individuais semiestruturadas em profundidade que duraram entre uma hora e uma hora e meia e que constituem o mais consistente material de análise desta pesquisa. As entrevistas semiestruturadas tiveram critérios bem definidos de seleção dos informantes, visando contemplar a pluralidade do grupo e investigar diferentes perspectivas advindas de trajetórias individuais diversificadas. Buscou-se compor o universo de oito entrevistados contendo pelo menos um membro fundador e todos com pelo menos quatro anos de vivência em Tamera; participação equiparada de homens e mulheres; origens diferentes; faixas etárias diferentes. De forma complementar, foram realizadas outras nove entrevistas informais, gravadas com consentimento, com membros de Tamera e estas seguiram somente o critério de a pessoa ser um membro legitimado da comunidade ou estar em fase avançada de admissão.

Uma outra técnica de pesquisa que merece menção é a análise documental de literatura relacionada, em especial a literatura produzida pelos fundadores Dieter Duhm e Sabine Lichtenfels, bem como os textos da jornalista Leila Dregger sobre a experiência de Tamera (2001, 2010)⁶⁶. Estes aportes são de grande relevância na análise etnográfica, no sentido que refletem o ideário nativo que, no caso de Tamera, cria base e fortalece a coesão de um ethos coletivo. O website da comunidade também foi uma fonte relevante de informações.

Acerca das técnicas de pesquisa, um importante aspecto que merece ser destacado diz respeito às limitações da observação participante no contexto deste trabalho de campo. Em

⁶⁶ A biblioteca de Tamera me oportunizou o contato com muitos livros de Duhm e Lichtenfels que seriam de difícil acesso em outro lugar (N.A.).

Tamera existe uma divisão bem nítida entre os espaços físicos de convívio dos visitantes e dos membros participantes da comunidade. Como voluntário, me hospedei no ‘campus’ de Tamera, uma núcleo de convivência que reúne alojamentos, área de camping, auditório, salas de aula, refeitório, lago para banho, entre outras benfeitorias de apoio à recepção dos visitantes. Embora haja sempre a presença de membros da comunidade em atividade na região do campus, a dinâmica comunitária propriamente dita acontece em outros espaços físicos.

Os membros moram em uma área mais afastada, cujo acesso é restrito – no primeiro dia o visitante é informado que sua presença nesta região não é permitida, salvo se for convidado por um membro. O Solarvillage, ou Testfield⁶⁷, também tem acesso restrito. Existem outros espaços de reunião e trabalho e um outro refeitório exclusivos para os membros e mesmo o lago para atividades de lazer é privativo. Isso significa um efetivo afastamento na dinâmica cotidiana dos membros da comunidade e dos visitantes, embora haja também ambientes de integração, como as *matinéés* de domingo e a convivência no centro cultural⁶⁸.

Como pesquisador, tive algumas oportunidades de ampliação do meu convívio com o núcleo comunitário, tendo sido convidado para algumas atividades restritas a membros, inclusive na Bodega⁶⁹. Ainda assim, é válido mencionar minhas dificuldades de acessar os espaços mais íntimos de convivência dos membros, o que implicou, a meu ver, em uma diminuição do potencial da observação participante. Estimo que seria necessário uma convivência com o grupo por muitos meses para, de fato, criar as condições de intimidade para viabilizar o acesso ao núcleo vivencial da experiência. Reforça-se assim o valor das entrevistas, considerando-as a principal fonte de coleta de dados para a análise etnográfica.

Vozes que falaram por Tamera

Dezessete membros de Tamera contribuíram com suas ideias, visões e relatos de experiência na coleta de dados da pesquisa, através das entrevistas semiestruturadas em profundidade e entrevistas informais com consentimento. Dentro desse universo de informantes, buscou-se contemplar, além dos aspectos de diversidades mencionados acima, o ponto de vista de (i) membros antigos, fundadores ou que se juntaram ao projeto em seus estágios iniciais, (ii) membros nativos, que nasceram ou vieram com seus pais ainda crianças

⁶⁷ Espaço comunitário em torno de um centro de pesquisa e desenvolvimento de tecnologias solares (N.A.).

⁶⁸ As *matinéés* são encontros dominicais que reúnem toda a comunidade. O centro cultural possui uma cafeteria, que funciona durante o dia, e um bar, que fica aberto durante as noites (N.A.).

⁶⁹ ‘Templo’ do amor da comunidade. Todos estes espaços serão abordados no capítulo de resultados (N.A.).

e cresceram em comunidade, e (iii) membros ingressos, que tomaram uma decisão consciente e ingressaram na comunidade depois de adultos. De uma forma geral, reconhecem-se personalidades muito distintas e conscientes de suas condições individuais. Ainda assim, é possível identificar algumas características comuns aos informantes de cada uma dessas três categorias.

Os membros antigos estavam de alguma forma ligados ao movimento estudantil alemão da década de 1970 e sentiam falta de uma revolução interna que pudesse sustentar a revolução do mundo. Estavam em busca de uma pesquisa contínua e profunda em suas próprias vidas e buscaram um espaço para experimentar mudanças reais no seus mundos internos. Há também, entre os informantes antigos, um senso de se dedicar a criar novos modelos no esboço de uma sociedade futura.

Os membros nativos reconhecem a comunidade como um paraíso durante a infância e um espaço de muita confiança nos adultos; reconhecem, em algum momento de suas vidas, uma vontade de viver no ‘mundo normal’; e tiveram um progressivo entendimento do ‘geist’⁷⁰ e uma crescente identificação com o projeto de Tamera. Já os membros ingressos relatam um mesmo processo de encantamento na ocasião que conheceram a comunidade, acompanhados de um processo de aproximação que culminou com uma decisão pessoal de abrir mão de seu lugar social para vivenciar a possibilidade de realização de sonhos dentro do núcleo comunitário. Muitos têm histórico de ativismo em seus lugares de origem e o aspecto da sexualidade livre foi um elemento importante para a tomada de decisão de integrar o projeto de grande parte deles. Alguns, contudo, relatam que a motivação principal para sua chegada foi a possibilidade de exercer sua profissão em um projeto comprometido com a sustentabilidade.

Antes de efetivamente se iniciar o capítulo de resultados etnográficos, segue a descrição sucinta destes dezessete informantes da pesquisa de maneira a contribuir/facilitar a compreensão de suas ideias e experiências no contexto da análise etnográfica. Seguindo as diretrizes éticas da pesquisa social, optou-se por não revelar a identidade real dos informantes e, conseqüentemente, utilizam-se pseudônimos. Conforme mencionado anteriormente, a escolha dos informantes se deu de forma a contemplar o equilíbrio de gêneros, bem como a diversidade de faixas etárias e origens, visando corroborar o caráter abrangente e diversificado das visões de mundo dos entrevistados, especialmente no que tange as entrevistas semiestruturadas em profundidade. No caso das entrevistas informais, o critério

⁷⁰ ‘Geist’ é um conceito nativo muito importante e que será analisado no capítulo de resultados. Em linhas gerais, o termo ‘geist’ está associado ao termo ‘ethos’ (N.A).

fundamental foi somente a efetividade da condição de membro da comunidade, ou aspirante a membro em estado avançado de admissão.

Membros antigos:

Dagmar, alemã, 60 anos. Ajudou a fundar o projeto em 1978 e hoje atua como liderança em vários aspectos da comunidade, entre eles os estudos da *escola do amor* e os relacionados à sabedoria feminina de paz e ecologia espiritual.

Karoline, alemã, 62 anos. Está com o grupo desde o início da fundação de Tamera, em 1995, e vive constantemente desde o ano 2000. Costuma ser encontrada no centro cultural, cujo funcionamento é uma de suas responsabilidades e também se dedica a apresentar Tamera durante os 'tours' para os visitantes.

Susanne, alemã, 61 anos. Conhece o projeto desde 1986 e, depois de muitas idas e vindas desde a fundação, tornou-se moradora de Tamera desde o ano 2000. Deixou a carreira universitária em agronomia para buscar novas formas de pensamento e efetividade política. Participa da equipe do IGP – Institute for Global Peace.

Verena, alemã, 57 anos. Está há trinta anos envolvida no projeto. Importante referência nos estudos do 'geist', é uma das mais experientes facilitadoras de Forum da comunidade e coordena o Solarvillage.

Membros nativos:

Agna, alemã, 34 anos. Filha de Dagmar, nasceu no projeto e cresceu em torno da experiência comunitária de seus pais, tendo vivido também em ZEGG. À época do trabalho de campo participava do conselho de administração da comunidade.

Eva, alemã, 31 anos. Chegou ainda criança no projeto, em Schwand, na Floresta Negra. Depois viveu em ZEGG, e, por um breve momento, experimentou a vida na cidade. Chegou em Tamera quando tinha dezessete anos. É professora na Escola da Esperança, o núcleo educacional infantil da comunidade.

Sofia, alemã, 31 anos. Irmã de Agna por parte de pai. Também é facilitadora de Forum.

Membros ingressos:

Antonio, português, 30 anos. Conheceu Tamera em 2009 e, sentindo-se muito identificado, em 2011 ingressou na comunidade. Trabalha no IGP.

Ben, alemão, 41 anos. Estudou pedagogia do teatro e vem do contexto das

comunidades alternativas, do movimento ‘Rainbow Gathering’⁷¹. Chegou em Tamera há oito anos, buscando um grupo que estivesse assentado na terra, buscando formas de viver juntos, criando sustentabilidade social.

Joachim, alemão, 31 anos. Agrônomo, tornou-se membro de Tamera em 2013. É um dos responsáveis pela produção agrícola da comunidade. Foi, junto de Nir, o líder do meu grupo de voluntários.

Judi, palestina, 43 anos. Nascida na Faixa de Gaza, tem histórico de ativista política da liberdade. Desde muito jovem entende-se feminista e participou de ações políticas radicais. Chegou em Tamera pela primeira vez em 2003, convidada para contribuir na pesquisa de Tamera com seu ativismo. Em 2005 ela voltou para ficar e tornou-se membro da comunidade e hoje é uma das educadoras e líderes do projeto Campus Global.

Karl, alemão, 25 anos. Cresceu em Dresden. Filho de professores universitários, teve seu despertar político muito cedo. Com dezesseis anos decidiu, por conta própria, ir viver em Tamera. Nove anos depois é um jovem líder da comunidade e também compõe a equipe do IGP.

Linda, estadunidense, 26 anos. Natural de Nova York, chegou em Tamera há cinco anos e lidera também muitas ações na comunidade, em especial no âmbito da *escola do amor*.

Maria Eduarda, portuguesa, 40 anos. Pesquisadora em ciências sociais que, depois de quatro anos de aproximação progressiva, estava, na altura do estudo de campo, passando pelo processo de inserção na comunidade.

Nir, israelense, 36 anos. Oriundo da área de comunicação, chegou em Tamera devido ao seu trabalho de ativismo pela paz em Israel. Veio convidado por sua irmã – que já vivia em Tamera – para participar de um encontro de diálogos entre Israel e Palestina, promovido pela comunidade em 2007. Hoje é um dos líderes da equipe de agricultura e do projeto de autossuficiência em alimentos. Foi, junto de Joachim, o líder do meu grupo de voluntários.

Paul, alemão, 26 anos. Artista plástico, é parte do grupo de arte de Tamera, um dos responsáveis pelos painéis e outras artes visuais espalhadas pela comunidade. Visitou Tamera muitas vezes, desde bem jovem, até se mudar definitivamente para a comunidade quando tinha 19 anos.

Wilfred, inglês, 42 anos. Membro de Tamera desde 2008. É físico e trabalha no desenvolvimento das tecnologias solares no Solarvillage ou Testfield.

⁷¹ Comunidade temporária que se reúne uma vez por ano para viver um mês de experiências e vida comunitária em um lugar selvagem, no qual erguem-se uma cozinha, uma estrutura de banheiros e espaços de convivência e centenas ou milhares de pessoas acampadas interagem durante este período. Este movimento começou em 1972, no Colorado, EUA, e segue em atividade, ano após ano (N.A.).

Os dezessete membros que se configuram como o conjunto de informantes da pesquisa são uma amostra significativa – dez por cento do total de 170 participantes da comunidade –, com boa diversidade de faixas etárias e origens, com uma proporção de gêneros condizente com a realidade comunitária, e todos com pelo menos quatro anos de experiência em Tamera – salvo uma entrevistada que estava em processo de transição para se tornar membro. Entendo que este conjunto de informantes permitiu uma coleta de dados consistente para fundamentar uma análise coerente e a descrição panorâmica do ethos e da dinâmica social da comunidade. O próximo capítulo é destinado aos resultados do trabalho de campo etnográfico.

4. AMOR LIVRE DE MEDO E TRABALHO GLOBAL DE PAZ

Este capítulo visa apresentar os resultados do trabalho de coleta de dados etnográficos realizado em junho de 2015 em Tamera, com o enfoque na análise do modelo social de *amor livre* em sua perspectiva nativa, o qual apresenta uma orientação não-repressiva, cujas diretrizes visam otimizar a autonomia individual e minimizar a necessidade de ações coercitivas, repercutindo em padrões sociais caracterizados por motivação e disposição pessoal, intencionalidade e voluntariedade nas ações e escolhas, sinergia e coesão social. Para sustentar esta tese, o caminho de análise do capítulo foi concebido da seguinte forma: inicia-se com uma abordagem espacial, situando a comunidade de Tamera em seu contexto geográfico, seguida de uma análise historiográfica do projeto, desde sua origem na Alemanha na década de 1970. O ponto seguinte é uma análise de dois conceitos nativos importantes para a compreensão da experiência comunitária de Tamera: *geist* – relacionado ao espírito e ao intelecto – e *contato* – relacionado à vivência e à emoção – constituem-se dois campos essenciais do processo comunitário. A coexistência em equilíbrio dos arquétipos de Apolo e Dionísio na integração das dimensões racional e emocional mostra-se fundamental para a viabilização do amor livre como ordem social.

O passo seguinte é abordar a constituição do ethos comunitário criado pelo grupo de Tamera ao longo de sua trajetória, investigando o conjunto de valores norteadores que viabilizam o amor livre. Sistematizou-se esta análise a partir de quatro campos, a saber: (i) vida comunitária; (ii) ideário de liberdade e verdade; (iii) apoio mútuo e trabalho de paz; (iv) espiritualidade, conexão com a natureza e responsabilidade com o todo. Ao longo destas seções, procura-se identificar o conjunto de valores e os elementos cognitivos que motivam e impulsionam os participantes a este experimento social.

A sequência do capítulo traz o enfoque para a práxis da comunidade e para tanto abordam-se os mecanismos de regulação desenvolvidos para viabilizar este ethos em uma experiência coletiva. O Fórum de autoexpressão – e sua dinâmica de comunicação colaborativa baseada em expressão autêntica, feedback e compreensão mútua –; os processos educativos permanentes para crianças, jovens e adultos; os sistemas de governança participativos; as estruturas comunitárias flexíveis; a convivência intensificada através de encontros artísticos, espirituais, recreativos e de trocas intergeracionais; os dispositivos de apoio à sexualidade livre e parceria nos relacionamentos. Estes mecanismos merecerão abordagens específicas na medida em que se configuram como processos que diminuem a necessidade de controle social coercitivo.

Seguem-se análises de aspectos relevantes que constituem o *background* cultural da experiência do amor livre de Tamera, em especial as questões relacionadas ao ciúme e às questões de gênero e diversidade sexual, muito caras à cultura afirmativa da sexualidade, em seções que descrevem o processo de transição cultural em curso nestas dimensões. Na sequência, o olhar se direciona para os aspectos restritivos do modelo social de Tamera, os quais indicam uma dinâmica que não elimina a possibilidade/necessidade de ação coercitiva em certas situações. Entre os aspectos restritivos da experiência comunitária, destacam-se aqueles que definem limites para o ingresso na comunidade, para os níveis de privacidade da experiência individual e para a autonomia de decisão no que tange o processo de gravidez e reprodução biológica. Pela sua importância na dinâmica social da comunidade, a compreensão deste último processo mereceu uma análise específica.

Finalmente, conclui-se a narrativa etnográfica com a análise dos desafios que emergem da experiência social de amor livre em Tamera, ou seja, as dificuldades, dores e contradições relatados pelos membros deste experimento autointitulado ‘utopia concreta’. Como epílogo, apresentam-se apontamentos com valor etnográfico acerca da minha experiência pessoal como pesquisador durante a imersão na comunidade e, na sequência, tem-se uma síntese dos aspectos mais relevantes da análise em diálogo com a fundamentação teórica.

Oásis na aridez

Ao afastar-se de Lisboa em direção ao sul, o trem percorre grandes extensões de terra com pouca ou nenhuma presença humana, revelando uma região bastante árida, com uma vegetação composta marcadamente por sobreiros – árvores das quais é extraída a cortiça – e oliveiras. Duas horas depois, o ponto final da viagem de trem é a estação de Funcheira. Albert, um alemão idoso e magro, de cabelos bem brancos, está à espera dos visitantes. Em seu carro, nos leva por uns dez ou quinze quilômetros até Tamera, localizada a seis quilômetros da freguesia de Colos, município de Odemira, região do Alentejo, em Portugal.

É verão, muito calor e tempo seco. Ao chegar em Tamera, entro em contato com uma paisagem visivelmente diferente da que é característica da região. Tamera é como um oásis devido à criação de lagos de retenção de água de chuva. No tour de apresentação da comunidade, o mesmo Albert, que me trouxe da estação, e Karoline, uma alemã de sessenta e dois anos, com desenvolta comunicação – ambos participantes de Tamera desde sua fundação em 1995 – relatam que a questão da água sempre foi uma questão nuclear e fundamental para a comunidade. Quando chegaram ali, segundo Karoline,

era tudo seco, uma área deserta, terra dura, sem conseguir plantar, semear. Nada era possível, nada... nada crescia aqui, não se podia ouvir nenhum animal, sem o canto dos pássaros, nada. Sem eletricidade, sem água potável, sem construções, nada. E nós dissemos, 'ok, bom, essa é a situação. Por isso temos de começar diferente'.

Mais de dez anos se passaram, sendo água, energia e suprimento de comida elementos limitadores do desenvolvimento da comunidade até que um projeto permacultural⁷² de retenção de água se iniciasse em 2007. Em poucos anos, a utilização do conhecimento de movimentação de terra e a construção de cavas preparadas para armazenar água de chuva transformaram radicalmente o clima, a vegetação, a fauna e a disponibilidade hídrica do terreno da comunidade, permitindo a fruticultura (no verão é tempo de colheita de pêssegos, ameixas, tangerinas, peras e outras frutas) e uma significativa agricultura orgânica que torna o espaço verdejante apesar de chuva escassa há mais de três meses. Quem chega atualmente em Tamera e sente a atmosfera úmida que a torna uma ilha de abundância em um mar regional de

⁷² Nascida na Austrália nos anos 1970, Permacultura é um sistema de planejamento e realização de espaços produtivos sustentáveis. Um modelo de ocupação e desenvolvimento de assentamentos baseado nos princípios ecológicos que buscam minimizar o impacto negativo e otimizar o impacto positivo. (MOLLISON, 1994).

secura, tem dificuldade de imaginar a realidade do lugar em 1995, quando este pedaço de terra foi adquirido e o grupo iniciou a ocupação.

Plena experimentação na gênese do amor livre

O início da ocupação de Tamera não foi o início do projeto comunitário que reuniu o grupo para desbravar aquela terra árida do interior de Portugal. Quando este grupo chegou ao terreno no Alentejo, já eram quase vinte anos de vivência comunitária em outros espaços. Chegaram ali amadurecidos, dispostos a criar as condições para o desenvolvimento de uma comunidade intencional caracterizada pela experimentação de novos estilos de vida que apoiassem a transformação da moderna sociedade exploradora e individualista ocidental para uma sociedade mais justa e cooperativa.

A história do projeto comunitário de Tamera começa em 1978⁷³, quando um grupo de jovens alemães se associam através do Projeto Baüthutte para trabalhar juntos em uma fazenda em Leuterstal, perto de Stuttgart, na Alemanha. O projeto surgia para colocar em prática um conjunto de ideias comunitárias – sistematizadas pelo sociólogo Dieter Duhm, pela teóloga Sabine Lichtenfels e colaboradores – visando solucionar problemas não só por meios ecotecnológicos, como também através de um trabalho interno com os aspectos energéticos, emocionais e sociais da natureza humana (DUHM, 1978, apud DREGGER, 2001)⁷⁴.

Em uma época marcada pela agudização de aspectos disfuncionais da cultura ocidental, o grupo se deparou com agudas contradições internas, fazendo emergir a convicção de que o erro não se encontrava apenas nas circunstâncias exteriores, mas sobretudo nas próprias estruturas e na maneira de pensar (DREGGER, 2010). Viram-se em situações de admitir que somente o domínio das técnicas sobre ferramentas exteriores para uma vida ecológica não os apoiaria e não seriam suficientes para lidar com as ambiguidades geradas pelas incompatibilidades e contradições entre as ‘gramáticas e lógicas’ do comportamento individual. Perceberam que, diante de grandes rivalidades em questões relacionadas a sexualidade, possessividade e ciúme, estavam na iminência de lhes suceder o mesmo que

⁷³ Esta seção tem um caráter historiográfico e precede a abordagem etnográfica propriamente dita. (N.A.)

⁷⁴ Além dos dados coletados nas entrevistas e observação participante, a principal fonte para a descrição da trajetória do projeto que engendrou a fundação de Tamera em 1995 é o relato “Project Meiga: How It All Began”, publicado em 2001 por Leila Dregger, participante do projeto e autora do livro “Tamera: a model for the future” (2010), livro que também é uma fonte de informação para a descrição histórica. Foram também consultados os textos disponíveis nos websites oficiais das comunidade de ZEGG – www.zegg.de – e Tamera – www.tamera.org. Considerando que Leila Dregger fez e continua fazendo parte do projeto, deve-se considerar esta seção uma síntese de visões de teor ‘autobiográfico’ (N.A.).

milhares de outros projetos visando vida comunitária experimentaram, ou seja, sucumbir por conflitos em que noções de indivíduo não-relativizadas e visões lineares da personalidade impedem uma lógica integrativa e enfraquecem o projeto coletivo (DREGGER, 2001).

Foi quando se deram conta de que estavam querendo a paz no mundo mas não eram capazes de conviver pacificamente. Em relato de uma das participantes, pode-se compreender o dilema pelo qual passavam: "Percebemos que precisávamos criar uma estrutura social na qual a mais alta prioridade do projeto comunitário seria, antes de tudo, sermos nós os curandeiros que se curaram a si mesmos" (DREGGER, 2001). A clareza deste paradoxo fez com que começassem a lançar a luz sobre os fundamentos da paz e da violência e torná-lo o próprio objeto de investigação do projeto.

Esta razão mais profunda parecia estar relacionada com tudo o que era, geralmente, considerado assunto particular ou uma área íntima: amor, sexualidade, relacionamento, convivência, Deus. Era necessário um projeto de investigação que se ocupasse em particular destes temas fulcrais. (DREGGER, 2010, p.125)

O grupo, então, encarou o desafio de olhar para as questões de caráter, buscando o discernimento das ações reforçadas pelos egos e personalidades de cada participante. As perguntas que norteavam os trabalhos eram: "o que queremos realmente como seres humanos?" "Que tipo de feedback social é necessário para que nos tornemos as pessoas que realmente somos?" "Como podemos integrar Eros abertamente na vida cotidiana?" (DREGGER, 2001).

De uma maneira pouco usual para a época, o grupo desenvolveu, no início da década de 1980, um programa de workshops, relacionando aspectos principalmente da ecologia e da psicologia⁷⁵. O desdobramento desse programa de formação foi o aumento do número de pessoas interessadas em participar do experimento coletivo. Em 1983, o projeto contava com mais de cinquenta pessoas e os participantes então se propuseram a vivenciar uma experiência social em grupo que duraria três anos.

Mudaram-se para uma fazenda maior, próxima a Schwand, no extremo sul da região da Floresta Negra, na fronteira da Áustria com a Alemanha, e lá se ocuparam de um experimento social. Segundo Dregger, o grupo entendia-se como pioneiro, ou seja, membros de uma comunidade de investigação tornando-se eles próprios os objetos a serem investigados, tanto no nível da convivência como nas questões mais íntimas. "Cinquenta

⁷⁵ Vale mencionar alguns temas dos encontros que foram realizados no âmbito deste programa: "Cultura Ecológica e Sexualidade"; "O Funcionamento de um Biótopo"; "Wilhelm Reich, Pioneiro da Energia Universal da Vida"; "Pulsando, O Universo Vibracional"; "Teoria Ecológica e Sistemas Sociais" (DREGGER, 2001).

peessoas iriam manter-se juntas durante três anos. Ninguém iria desistir”. (DREGGER, 2010, p.125).

Em Schwand, eles se focaram nas questões humanas, como livrar o amor e a sexualidade do medo, como criar comunidades sustentáveis nutritivas onde todos os membros pudessem crescer e se tornar unicamente criativos. Usando arte, teatro, técnicas terapêuticas diversas e dinâmicas de grupo, (...) o grupo começou a organizar princípios gerais e técnicas básicas para solucionar conflitos e para criar uma comunidade estável. Estas incluíam métodos para induzir e aumentar os níveis de honestidade, abertura e transparência, e também novas formas para relações amorosas, o que prometia garantir uma sociedade mais estável, porém igualmente vibrante. (DREGGER, 2001)

Reminiscências de uma participante do projeto chamada Sarah Vollmer, citadas no relato de Dregger, revelam elementos etnográficos interessantes acerca do grupo e da experiência que eles estavam vivendo em meados da década de 1980:

Por um lado, este era um grupo de sinceros e sérios pesquisadores trabalhando nas fronteiras das ciências sociais e, por outro lado, eles eram jovens vivendo juntos e se divertindo. Às vezes, eles eram preguiçosos, fumavam e bebiam muito, liam quadrinhos do Asterix e se prostravam assistindo James Bond na televisão. Poderiam levar um dia inteiro para plantar um pequeno canteiro de batatas e podiam se esquecer de colhê-las. Para eles, sonhos eram playgrounds, tanto para os assuntos graves como para os triviais. Eles rezaram em tendas do suor, meditaram sob cachoeiras, e sofreram com a ausência permanente de sua divindade desejada. Depois podiam transformar seu sofrimento em uma obra de arte e fazer dela uma celebração de Ação de Graças. Sensualidade e sexualidade eram o que eles amavam mais do que tudo. Riam do ciúme, toleravam com diversão as birras ocasionais, mesmo a maneira com que eles ralhavam seus animais de estimação tinha uma qualidade amorosa e sensual. Por outro lado, eles podiam muitas vezes ser extremamente aplicados. Certa vez trabalharam em uma casa de barro que, depois de 500 horas de trabalho humano, despencou e dela restaram somente ruínas que foram transformadas em um cone hiperbólico de barro. Surpreendentemente, este aparente fiasco só serviu para fortalecer a alegria, a autoconfiança, a inteligência e o compromisso da comunidade. Eles conduziram exercícios espirituais em que se alternavam falando e meditando silenciosamente por 72 horas sobre a questão: "Quem sou eu?" Eles ficaram intoxicados ao estudarem juntos as questões da humanidade, do mundo, dos seus deuses. Às vezes pessoas podiam despertar no meio da noite e acordar o outro para um experimento de reversão dos padrões de sono. Eles faziam a pesquisa enquanto dormiam. Alguns foram para o deserto para jejuar, outros mergulharam no Mediterrâneo. Eles falavam sobre suas descobertas e novas ideias jogando ping-pong, enquanto bebiam, comiam, pintavam, encenavam e, por vezes, faziam amor. Estes jovens estavam se tornando especialistas em transformação. Eles sabiam que estavam em processo de completa transformação e acreditavam que o mundo estava à beira de uma metamorfose completa. Como consequência, eles ensinavam a si mesmos com não se agarrarem a nada, nem às suas posses, nem a certos modos de pensar, nem mesmo às estruturas organizacionais que eles tinham esmeradamente criado. Eles eram um grupo capaz de olhar para as passagens caóticas em seu desenvolvimento mútuo com diversão, pois acreditavam que eles haviam entrado em um momento de mudança social radical e eram, eles mesmos, a vanguarda disso. (in DREGGER, 2001)

A experiência em Schwand é marcada por um aprofundamento e intensificação do estado de copresença e interação focada. Havia estímulo ao tempo de convivência, as pessoas moravam em casas coletivas e havia práticas regulares de se colocarem em estado de escuta ativa, ou seja, uma pessoa falando por vez e o grupo dirigindo sua atenção ao que ela está dizendo. Um aspecto inovador e, ao mesmo tempo, desafiador do experimento social envolvia retirar as percepções e os aspectos cognitivos da sexualidade do mundo privado de cada indivíduo e trazê-los ao mundo compartilhado, como uma questão prioritária no contexto da vivência comunitária. Viver em comunidade, cotidianamente, fazia com que as questões sexuais íntimas de cada participante se revelassem importantes na rede de interações do grupo. A decisão coletiva era não acobertá-las, criando uma base segura pautada na transparência e na expressão livre dos sentimentos para investigá-las.

Na fazenda em Schwand, cada participante, com sua biografia pessoal e seu conjunto de características de personalidade, vivenciou, em um experimento social, um experimento pessoal radical de vulnerabilizar-se diante do outro, colocando-se constantemente em interação focada, exercitando a autoexpressão, em uma experiência intensificada. Ao permitirem o afloramento das questões amorosas, estas geravam paradoxos e contradições que identificavam as limitações do modelo convencional monogâmico de relações. O grupo colocou-se em processo de experimentação, elaborando conhecimento e coletando evidências empíricas de que um novo modo de se relacionar e amar era necessário para atender as necessidades da vida em comunidade.

É difícil viver em sexualidade livre fora de uma comunidade e também é difícil viver em uma comunidade duradoura e verdadeira sem a verdade na sexualidade. Um grupo não pode alcançar a verdadeira transparência se os membros têm que esconder uma grande parte de seus processos internos. Há um enorme desejo do numinoso na sexualidade e este exige revelação e uma vida plenamente vivida. (LICHTENFELS, 2011, p. 225)

O experimento social de Schwand, potencializado pela experiência anterior do Bäuhutte, engendrou um espaço-tempo de íntima convivência que, em resposta ao desafio de encarar coletivamente as questões sexuais, determinou as bases de um modelo social experimental orientado para a autorrealização, para a minimização da coerção e a otimização da autorregulação individual e coletiva, em um ethos de liberdade em um trabalho de paz. É neste íterim que nasce o modelo cultural de amor livre que ainda hoje é praticado em Tamera e é o objeto dessa dissertação.

Após os três anos de experimento, o grupo foi impelido a deixar a fazenda em Schwand⁷⁶. Após um tempo de dispersão no final da década de 1980, parte do grupo voltou a se reunir em ZEGG, fundada em 1991, que seguiu a pesquisa iniciada no Bäuhutte e intensificada em Schwand. ZEGG é também uma comunidade praticante de amor livre e mantém múltiplos intercâmbios com Tamera. Outra parte do grupo, incluindo Dieter Duhm e Sabine Lichtenfels, seguiu em busca de outro terreno para criar um novo núcleo comunitário. Lichtenfels fala sobre uma jornada espiritual até Portugal. “Eu diria que foi um real chamado. E nós seguimos a este chamado. Uma visão, um sonho. Para mim as manifestações sempre começam com o sonho. Ver o sonho e a partir dele olhar como ele pode se manifestar”. Quatro anos depois da fundação de ZEGG, Tamera foi criada em uma região remota ao sul de Portugal.

Contato e Geist: emoção e razão em rota de equilíbrio

Apesar de ter como base o pensamento de Duhm e Lichtenfels, Tamera não foi concebida como um projeto pessoal, mas como um projeto social: visões de mundo confluindo na concepção de uma experiência coletiva compartilhada, baseada em um ethos organizador das emoções e uma práxis, um estilo de vida, uma experiência concreta de convívio e trabalho coletivo. Desde o início havia um propósito bem delineado em criar novos panoramas sociais que pudessem dar uma resposta eficiente à crise social e ecológica de toda uma geração. Assim, ao fundarem o Bäuhutte em 1978, Lichtenfels, Duhm e colaboradores decidiram transformar suas elaborações teóricas em experiências ontológicas, buscando viver na prática o que eles escreviam.

Duhm, sociólogo, à altura com 35 anos, já havia publicado livros e sentia a premência da criação de um laboratório social que traduzisse suas ideias em experiências comunitárias no mundo real, não em uma agência de resistência e/ou protesto contra a ordem existente, mas em uma agência de projeto, calcada na construção de alternativas. Suas palavras publicadas durante os primeiros anos do Bäuhutte sugerem o caráter profundamente emocional e, ao mesmo tempo, pragmático da experiência coletiva, já revelando a essência do modelo de amor livre que seria desenvolvido nos anos seguintes:

⁷⁶ Dregger (2001) relata uma campanha difamatória na imprensa acerca das práticas da comunidade, com consequente perda da licença para realização de workshops, perda do título de utilidade pública e, enfim, a não-renovação do contrato de arrendamento da fazenda.

Queremos construir uma comunidade crescente de indivíduos que se sintam confortáveis entre si. Isso significa, sobretudo, pessoas com as quais podemos explorar as interfaces do amor, do medo e da verdade. Dentro destes limites se assentam os problemas que visamos resolver, visto que o humanismo é impossível enquanto as pessoas permanecerem desonestas. Visamos nos desconectar, passo-a-passo, dos medos que nos fazem agir como marionetes. Estamos desenvolvendo este projeto porque queremos encontrar a nós mesmos primeiro, antes de nos voltarmos para as metas políticas. Queremos viver e amar livremente sem uniformização ideológica, porque sabemos que é isso que todos querem e assim tomamos uma posição clara na direção de um estilo de vida positivo. O significado humano e político do projeto encontra-se em nossa tentativa de perceber nele nossos próprios sonhos de uma vida vivida o mais completamente, profundamente e conscientemente possível". (DUHM, 1980, apud DREGGER, 2001)

Desde então, ao longo de toda a trajetória de Tamera, a ênfase do trabalho comunitário residiu na exploração das interfaces do amor, do medo e da verdade, visando a criação de um pacto de confiança e apoio mútuo, sobre o qual busca-se viver o mais completamente, profundamente e conscientemente possível. Essa prática de exploração é o que a comunidade chama simplesmente de *contato*. *Contato* é um conceito nativo muito utilizado que traduz o paradoxo da simplicidade e da complexidade do estado em que se desconstroem e transcendem rótulos e caixotes mentais e “se estabelece um ponto de união e percepção direta, sem medos e projeções, entre observador e observado”, como dito pelo português Antonio, trinta anos, membro ingresso da comunidade. O *contato* verdadeiro é considerado, nesse sentido, a chave para a ação assertiva e direta de superação dos medos que impulsiona o ‘amar livremente’. É a emoção colocada em ação, em um exercício de liberação do que é obstáculo para o fluxo da energia vital. Linda, americana, vinte e seis anos, membro ingresso, diz que *contato* é uma palavra que é muito lançada ao redor. “Há algo que é muito necessário nela, como percepção mútua e consciência mútua, em que eu posso sentir onde está o outro e, então, claro, posso saber se ele tem a expectativa de receber prazer ou se ele está desconfortável, se eu estou realmente em *contato*.” O *contato* antecede e dispensa a razão, pois em seu devir, quando pleno, revela sua competência nas formas orgânicas.

Paradoxalmente, em complementaridade ao *contato*, identifica-se um *geist*⁷⁷ norteador, outro conceito nativo importante que revela uma fundação de natureza intelectual com importância equivalente à dimensão emocional e vivencial. Subjacente ao exercício de liberar o fluxo das emoções, a práxis de Tamera revela um processo mental de grande importância e magnitude. Através de análise histórica e reflexão psicológica contínua, os

⁷⁷ *Geist* é uma palavra alemã de difícil tradução, nem o português nem o inglês possuem um vocábulo para ela. Significa algo como o estado em que mente e espírito se fundem e se conectam com as emoções. Em Tamera este conceito é entendido como um processo essencialmente intelectual que subjaz os sentimentos e a conexão espiritual com a realidade. Assim como o conceito de ethos, o ‘*geist*’ organiza o ideário de valores que determinam as escolhas dos indivíduos (N.A.).

participantes realizam um *trabalho geístico* [*geistic work*], entendido por Dagmar, alemã, 60 anos, anciã fundadora de Tamera, como

*(...) estar ciente de seu subconsciente e isso significa aprender e estudar o fluxo energético do universo. E tentar trazer essas coisas em conexão. (...) Que tipo de sistema de crença eu sigo? O amor universal, o que é? Entrar em contato com essas perguntas e falar sobre isso. Isso abre o nosso pensar. Eu acho que pensar em um caminho geístico [*geistic way*] é como respirar. Mas estamos todos treinados a não estarmos autorizados a realmente pensar.*

Tal trabalho intelectual vem sendo realizado e renovado, ao longo da trajetória do projeto, a partir de uma perspectiva holística. O ‘nível geístico’ de informação é alcançado quando “sabemos que todos nós estamos almejando sair do movimento muito pessoal e muito emocional, ver a situação a partir da perspectiva do todo, sabendo que eu sou uma parte do todo e o todo é uma parte de mim”, sugere Wilfred, inglês, quarenta e dois anos, membro ingresso. De forma condizente com o entendimento geral da cultura germânica como metódica e racional, os colaboradores de Tamera, ao longo de toda a trajetória do projeto, se dedicaram ao processo de “sentar, pensar, estudar textos”, que engendrou um continente intelectual que dá suporte ao *contato*. Como disse Karl, alemão, vinte e cinco anos, membro ingresso,

Eu diria que este trabalho intelectual é muito importante de estudar. Por exemplo, para mim fez uma grande diferença estudar mais sobre a história da sexualidade, ou não apenas da sexualidade, toda a história cultural que temos atravessado, o patriarcado. Eu acho que quando sabemos o que aconteceu... (..) a pessoa passa a ter uma relação diferente com seus próprios problemas sexuais ou de relacionamento. Para mim isso fez uma grande diferença.

A interpenetração e complementaridade do *contato* – emoção e vivência – e do *geist* – intelecto e espírito – é o que garante a coexistência equilibrada das energias arquetípicas de Apollo e Dionisio na mediação das práticas comunitárias em Tamera. Sem a submissão de Dionisio a Apollo, como nas ordens sociais coercitivas pautadas pelo pensamento racionalista, nem tampouco a primazia de Dionisio sobre Apollo, como em experiências libertárias mais extremas⁷⁸, a práxis de Tamera os interconecta, através de *contato* e *trabalho geístico*, qualificando-os como forças essenciais que devem operar em equilíbrio para engendrar o amor livre. A práxis de Tamera é, portanto, uma pesquisa e experimentação constantes em modos de residir e conviver, um processo social em permanente transformação

⁷⁸ Dieter Duhm menciona a comunidade austríaca de Friedrichshof, fundada por Otto Muehl, como um exemplo de experimento libertário que extrapolou a dimensão emocional e não a conjugou em equilíbrio com a razão (DUHM, 1997).

em resposta às influências individuais na dinamização de uma inteligência em rede que opera visando o atributo e a primazia não de um ou outro, mas do equilíbrio entre Apolo e Dionísio, *geist* e *contato*, razão e emoção.

Confiar em comunidade

Caminhando pela ecovila, salta aos meus olhos um impulso artístico em numerosos elementos. Organização espacial, estruturas e detalhes da paisagem elaborados com esmero nutrem o olhar com uma beleza serena. A arquitetura é marcadamente funcional; há simplicidade e, ao mesmo tempo, um cuidado estético. Arranjos de pedras, padrões orgânicos e fractais, frases, pensamentos, citações; percorrendo os caminhos de Tamera entra-se em contato com variados suportes para a arte: painéis, esculturas, jardins, diversos veículos de expressão artística que, em sua maior parte, têm em si uma índole política-educativa. Os dizeres selecionados reforçam e fazem lembrar aos membros os princípios que regem a vida comunitária e também comunica aos visitantes o seu ideário norteador.

A exploração etnográfica do *ethos/geist* de Tamera se inicia com a reflexão subjacente sobre o entendimento do que é entendido por vida comunitária⁷⁹. Há, nas respostas dos entrevistados a esta pergunta, uma grande diversidade de olhares confluindo para visões de comunidade como o padrão da própria vida, complementaridade e reciprocidade, novas visões sobre as questões de individualidade e coletividade, copresença e confiança, feedback e comunicação colaborativa, encaixados em um contexto de intencionalidade, sustentabilidade e diversidade.

Entre os entrevistados, é forte a noção de comunidade espelhando a noção de natureza, sendo que todos os seres são comunitários. “Meu corpo é uma comunidade, (...) somos comunidade com as plantas, com os animais e, é claro, somos uma comunidade humana”, diz Dagmar. “Se você olha para o planeta,” completa Agna, “vê que tudo existe através de comunidade, nada pode existir por si mesmo”. Nesse sentido, conceber a vida em isolamento é um grande fator para a criação de sofrimento cíclico e faz-se muito importante lembrar e redescobrir o conhecimento acerca de comunidade a fim de sobreviver a atual crise ecológica e social. É importante, contudo, tomar consciência do mau uso das concepções de comunidade. Hitler é citado por Agna ao se refletir sobre como o conceito de comunidade

⁷⁹ Em alguns momentos na análise existiu uma dificuldade de se delimitar quando os entrevistados estão falando sobre comunidade em geral e quando estão falando sobre a experiência específica de Tamera (N.A.).

pode ser distorcido e usado para fins de controle, com uma visão utilitarista das necessidades muito profundas das pessoas de serem aceitas, amadas e pertencerem a algo.

Comunidade é vista também como uma forma social que permite que a pessoa se lembre de suas raízes, como diz Judi, “das memórias autênticas e originais que todos temos de quando caminhávamos em grupos pela Terra, quando tivemos o ‘nós’ antes do ‘eu’”. De origem beduína, Judi, quarenta e três anos, nasceu em uma tribo e reconhece o sentimento de ‘nós’ forte em sua infância. Sua experiência posterior, contudo, ao se tornar mulher adolescente, com fortes anseios de liberdade em um contexto de visões patriarcais extremas, a levou a perceber que o ‘nós’ pode se tornar ‘contra mim’. Ao questionar as estruturas sociais rígidas da tribo, ou atuar no sentido de fortalecer sua autonomia, Judi viu sua comunidade se voltar contra ela, “o ‘nós’ começou a se tornar um corpo contra o ‘eu’, as vontades do ‘eu’.”

Judi aponta que estamos acostumados a chamar nossas aldeias, nossos núcleos de habitações convencionais ou tradicionais, ou mesmo a cidade grande, de comunidades, mas que isso é uma ilusão de algo que nos lembra a família mais ampla, o ‘nós’ ancestral que todos temos na memória. Ela exemplifica essa ilusão com sua aldeia de origem, sete mil pessoas com o mesmo nome de família, consumindo e alimentando o sistema que os oprime, sem a identidade de um ‘eu’. Como contraponto, Judi diz que Tamera é uma comunidade funcional com uma dinâmica de fortalecimento do ‘eu’ individual mediadas por uma consciência de um ‘eu’ coletivo:

O ‘eu’ é colocado no centro do ‘nós’ e é isso que constitui o ‘nós’. O que torna o ‘nós’ mais forte é porque existe um ‘eu’ individual que é forte e se encoraja a tornar-se autêntico, verdadeiro e encaixado em sua tarefa singular. A tarefa que eu tenho na comunidade é única, é só para mim, o que cada um tem em uma comunidade saudável, em uma comunidade funcional. (Judi)

A ênfase no ‘eu’ forte gerando um ‘nós’ forte é refletida na visão de muitos entrevistados. Verena, alemã, cinquenta e sete anos, membro antigo de Tamera, por exemplo, diz que comunidade “é um lugar para se experimentar a si mesmo” e reconhece a enorme liberdade que emerge quando uma pessoa não ‘tem que’ ser ou fazer algo. Este caminho de investigação de cada indivíduo acerca de si mesmo em uma comunidade funcional é fortalecido quando a comunidade permite um membro ver seus pares como seres humanos, com seus atributos e desafios. Isto impulsiona a ação empática que conecta a todos em uma condição essencial compartilhada, desconstruindo diferenças de classes, tornando cada indivíduo equivalente em sua integridade, orientados para o aprimoramento da

experiência real, cotidiana e compartilhada de trabalho, lazer, educação e moradia. O objetivo fundamental é viver juntos em harmonia, em solidariedade, e criar projetos em conjunto.

Não estamos apenas vivendo juntos de forma aleatória ou porque somos da mesma família, ou fazemos um trabalho semelhante, ou algo assim. Estamos realmente coligados por uma visão comum para o mundo e também unidos por esta aventura comum de tipo conquistar um novo espaço de verdade e confiança entre nós; (...) porque você vê que sua libertação está inseparavelmente ligada à libertação dos outros. Você não pode simplesmente fazer isso sozinho. (Karl)

Ao estarem juntos em comunidade, advém um princípio de ressonância: não há como nem por que um se esconder do outro. Em Tamera, há uma frase muito ouvida: ‘ser visto é ser amado’. É a confiança, em essência de amizade, de que um está se mostrando em sua inteireza e o outro o está vendo de forma empática, quer cria um campo, um ‘espírito de comunidade’, que pode ser sentido nas pequenas coisas.

Eu experimentei, por exemplo, esta manhã, quando, após a cerimônia, eu fui convidado a empurrar o carrinho da pequena menina, porque os pais queriam brincar com a outra filha, e eles não tinham mão livre. E eu andei ao lado deles e eles assim me perguntaram, e eu fiquei honrado em empurrar o carrinho e foi tão normal, natural, de certa forma. Esta é para mim a comunidade, onde essas coisas da vida cotidiana apenas fluem juntas, porque são uma coisa só. Você não tem que fazer muito esforço ou apontamentos. (Joachim, alemão, trinta e um anos, membro ingresso)

Este relato de Joachim mostra o sentimento de comunidade quando se sabe que há pessoas ao redor às quais se pode fazer um pedido de apoio, ou compartilhar suas questões. E mesmo quando se sente o apoio daquelas pessoas que ‘estão observando o caminho’, aquelas pessoas que mantêm certa distância, com as quais não se conversa mais profundamente no dia a dia, mas que são testemunhas do desenvolvimento de cada um e do grupo e tornam-se uma espécie de guardiãs do processo.

A intimidade que as pessoas muitas vezes só sentem com os seus filhos, com sua família próxima, com seu amado, eu sinto com cem pessoas, não com todos eles, mas de uma forma que, ao sentarmos uma vez por semana, todos nós juntos, eu sei que temos uma tarefa comum de criar intimidade, excitação e gratidão com essas pessoas. (Nir, israelense-palestino, trinta e seis anos, membro ingresso)

O sentimento de confiança foi mencionado por muitos entrevistados como cardíaco na dinâmica social de Tamera, a principal qualidade da comunidade no sentido de favorecer a expressão e o feedback. Paul, alemão, vinte e seis anos, membro ingresso, se refere à confiança como o sentimento “de que você pode se comunicar livremente em um nível puro,

que você tem uma chance de falar sobre as coisas que são realmente quentes, sejam coisas positivas ou negativas”.

Nesse sentido, Eva, alemã, 31 anos, relata que, quando ainda era muito jovem, em uma de suas primeiras visitas a Tamera, um amigo lhe contou algumas coisas “nada agradáveis” que uma amiga em comum havia lhe dito sobre ela. Ela se lembra que se sentiu desesperada, com um sentimento de querer mudar e se desenvolver. Nesse momento, ela reconheceu que se o amigo não lhe tivesse dito o que sentia e o que pensava, ele não teria dado essa chance de mudança a ela. Foi quando soube que “em Tamera encontraria pessoas que ousariam me dizer o que eu preciso para evoluir”. E diz que foi a confiança em dar e receber feedbacks a principal razão para ela, ainda adolescente, ter escolhido morar em Tamera. Tal regeneração do poder do feedback na criação de espaços de confiança nos quais se possa refletir, de maneira íntegra, de volta para o outro e este realmente possa encontrar a sua individualidade real, são elementos constitutivos muito mencionados pelos entrevistados e parecem pontos essenciais do processo de criação de comunidade.

Eu não sou uma pessoa curada, então eu também tenho partes equivocadas em mim e quando eu trago isso para a comunidade, eles podem me dizer de que forma eu posso mudar, e este é o trabalho de cura que eu posso seguir. Então, no espelho dos outros, nos espelhos confiáveis que eu aceito dos outros, posso me tornar a pessoa que sou. (Verena)

Nesse sentido, viver em comunidade também pode ser visto como um caminho espiritual, uma maneira de ganhar consciência sobre si mesmo e sobre o mundo. Karl sugere que deste trabalho de ampliação da consciência advém a percepção expandida de que “você não é apenas uma pessoa privada que apenas decide por si mesma, mas você é parte de um organismo maior que lhe dá feedback, visto que você está conectado a ele.” Assim aponta a necessidade de permitir que os outros olhem para a sua vida e vejam suas questões, mesmo aquelas que são normalmente consideradas como privadas. Outro trabalho importante envolve admitir os outros em seu caminho pessoal de tomada de decisões. Tanto abrir o campo e permitir que a vida privada seja vista, como permitir a influência dos outros em suas decisões pessoais são processos que implicam em um grande trabalho existencial de revelação e partilha de poder, o qual muitas pessoas na sociedade não se sentem preparadas ou dispostas e mesmo no âmbito da comunidade constituem-se como desafios significativos.

Advém com isso um imperativo de um intenso trabalho pessoal de desenvolvimento associado, inevitavelmente, a um processo de vulnerabilização: o não-acobertamento dos comportamentos disfuncionais, deixando, portanto, transparecer as estruturas psicológicas

disruptivas. Este trabalho compõe uma retomada do sentido de autorregulação e se dá essencialmente em conexão com o sentimento de confiança em um continente de apoio. A comunidade é vista por muitos como prerrogativa para que este trabalho de vulnerabilização e também de encorajamento no processo de desenvolvimento individual aconteça em confluência com um campo de apoio externo na cura dos sintomas neuróticos.

De uma maneira aparentemente paradoxal, um processo de expansão do ‘eu comunitário’, ou de uma sabedoria coletiva integrada, se desdobra a partir do aumento do nível de consciência no âmbito do indivíduo. Na medida em que a percepção do ‘eu individual’ se expande para incluir o todo, visões lineares da personalidade, noções de ‘eu’ encapsuladas e não-relativizadas são minimizadas. Ampliando-se a visão holística, mais fortes e claras tornam-se as percepções do corpo da comunidade e da inteligência grupal. “Há um corpo entre as pessoas, há uma frequência, uma conexão, (...) eu posso ver e sentir a rede”, diz Judi. O potencial organizador desta inteligência coletiva deflagra um enorme potencial de sinergia e dinamização da ação consciente em um ambiente comunitário.

Comunidade é um terreno fértil para a individualidade, eu diria. Seguir juntos como indivíduos fortes, onde, em seguida, torna-se mais do que a soma de um, mais um, mais um, mais... realmente criando uma nova entidade, onde uma inteligência em rede vem e toma lugar. Se conseguirmos criar comunidades de confiança, eu acho que o potencial que temos está além do que podemos imaginar no momento. (Ayna, alemã, trinta e quatro anos, membro nativo)

O senso de comunidade, portanto, emerge dos processos de autoconhecimento, vulnerabilização e feedback que capitaneiam a criação dos vínculos de confiança e esta, por sua vez, promove um pacto social que influencia os comportamentos e atitudes no sentido de equilíbrio entre *contato* e *geist*, Dionísio e Apolo, emoção e razão. A consequência é uma inteligência em rede que opera no sentido de liberação do potencial de realização e evolução de cada participante e do projeto comunitário de Tamera. A noção de ‘eus fortes’ engendrando ‘nós forte’ assume uma importância nuclear na práxis direcionada à autorrealização, sendo o âmago de uma ordem social confluyente no nível da comunidade.

Nas próximas seções analisaremos como este pacto estrutural de confiança viabiliza e regula⁸⁰ um modelo comunitário orientado para autorrealização. Compreendendo-se a partir da complexidade do campo de interação social, as abordagens que se seguem correlacionam

⁸⁰ O pacto social é também viabilizado e regulado pelo modelo. Deve-se entender este paradoxo ‘do ovo e da galinha’, como intrínseco ao fenômeno de autopoiese de sistemas sociais (MATURANA & VARELA, 2001; LUHMANN, 2010; SEIDL, 2004).

as dimensões filosóficas e as ações, repercutindo o entrelaçamento de ethos e práxis. Ainda assim, proponho seções direcionadas, primeiramente para o ethos e, na sequência, para a práxis. As próximas três seções, portanto, cuidarão do ethos/geist de Tamera. Guiar-se-ão pela correlação do três princípios/compromissos nativos: verdade, apoio mútuo e participação responsável, com três dimensões fundantes do projeto identificadas pela pesquisa: liberdade; cultura de paz e espiritualidade/ecologia integral.

Liberdade, continente da verdade; verdade, continente da liberdade

Ao serem perguntados sobre quais os valores regem Tamera, os entrevistados muitas vezes citam três compromissos – verdade, apoio mútuo e participação responsável – como diretrizes do projeto. Estes compromissos são apresentados como uma síntese que expressa valores cardíacos da experiência comunitária. A seguinte investigação destes compromissos permite um caminho de reflexão sobre o ideário da comunidade e, essencialmente ao mesmo tempo, também aos paradoxos e limitações de sua aplicação prática.

O desalinhamento entre ethos e práxis têm decorrências por vezes conflituosas na medida em que indivíduos, por mais que consigam apreender intelectualmente o significado dos compromissos, às vezes não conseguem sustentar a verdade nos acontecimentos de suas vidas, ou não têm energia disponível para apoiar o outro no momento em que este necessita, ou não referendam sua responsabilidade pessoal nas atitudes junto ao grupo. Os entrevistados reconhecem este desalinhamento diante da diversidade dos níveis de desenvolvimento de cada participante e de uma maneira geral. Ao refletirem sobre isso, geralmente respondem com proposições assertivas de fomento ao aperfeiçoamento. No âmbito individual, um membro de Tamera é incentivado e busca se educar para encontrar internamente as estruturas que favorecem/apoiam o *contato* verdadeiro, recíproco e comprometido, tanto no sentido de se expressar, como no sentido de colaborar com a evolução do outro através de feedbacks. E este trabalho de autorregulação, portanto, recorre no fortalecimento do pacto social.

O impulso cultural central de Tamera é, por conseguinte, o estímulo ao desenvolvimento pessoal, o desenvolvimento integral do indivíduo, através da confiança na competência dos mecanismos de avaliação, adequação e aprimoramento que ampliam a capacidade de integração do indivíduo no coletivo. Ao se confiar na capacidade de autorregulação, apoia-se que cada pessoa possa trilhar seu caminho singular no sentido de sua autorrealização. O indivíduo, ao invés de identificar no mundo exterior o que está errado e se

perceber incapaz de modificar esta realidade, direciona o olhar para sua condição interna e reconhece que é neste âmbito que ele tem o maior potencial de ação transformadora.

Noto que o primeiro passo está realmente em mim mesmo para mudar. Eu tenho que começar, não esperar o outro acordar ou se modificar. [...] Eu percebo: 'Ei, depende de mim dar os meus próprios passos para me tornar mais livre', o que é sempre engraçado ou interessante de ver. É uma contradição ou uma diretriz do meu caminho, onde eu noto que eu ainda não estou lá e ainda é um motor para o meu desenvolvimento. (Joachim)

Autorregulação é, portanto, um pilar no processo de desenvolvimento integral do indivíduo e envolve um disciplinado trabalho emocional permanente cujos objetivos nucleares são integrar as dimensões essenciais da vida do indivíduo, ampliando sua autonomia e a reciprocidade nas suas relações. Para lograr alcançar estes objetivos, os entrevistados apontam algumas atitudes que são incentivadas e apoiadas, no sentido de servirem como guias para as escolhas nos momentos de tensão e mudança.

A primeira atitude nesse sentido é imbuir-se de um espírito de pesquisa contínua, nunca supondo respostas acabadas e que deixem margem para interpretações de que as coisas tem que ser ou acontecer de um modo específico, visto que esse lugar fechado de percepção dificulta o ser humano a se liberar e a se reconciliar consigo mesmo. Em seu website, Tamera indica que “os atributos mais importantes de um conceito cultural vivo são sua incompletude produtiva, sua abertura à mudança, autocorreção e desenvolvimento.”⁸¹

Outra atitude é a chamada ‘ingenuidade consciente’, no sentido de permanecer acreditando que a pessoa que agiu de forma desalinhada com o ethos/geist da comunidade tem o potencial de reflexão, autocrítica e aprimoramento da conduta. Agir em ingenuidade consciente é manter-se conectado com a compaixão no sentido de conseguir encarar profundamente o padrão de dor da pessoa e se conectar com sua incapacidade, e assim gerar mais energia para passar por eventuais conflitos. Isso não significa estar complacente, mas atuar no sentido compassivo, mesmo que isto se expresse em um feedback mais duro.

Outra atitude, que se traduz melhor como uma orientação cognitiva, é desenvolver a visão holística e padrões de observação e pensamento abrangentes, que deem conta da complexidade da realidade, que possam criar conexões saudáveis com as áreas essenciais da vida e permitir a elaboração de atitudes no sentido de uni-las novamente.

Se você olhar para a sociedade atual verá como tudo é dividido e como isso é uma maneira de fazer os humanos governáveis: dividindo-os em regras,

⁸¹ Retrieved January, 16, 2016 from <https://www.tamera.org/what-is-tamera/about-us/>

nações, mas também as diferentes partes da vida e as diferentes gerações de vida. Então você tem a sua vida profissional, talvez você tenha seu caminho espiritual e você tem a vida familiar, é tudo separado. (Agná)

Em suma, esta orientação cognitiva representa uma transição epistemológica, do pensamento mecanicista – linear, compartimentado, determinado – para o pensamento complexo – não linear, integrado, estocástico. É a partir da compreensão dessa transição que se pode começar a compreender o significado mais profundo do fenômeno da liberdade em Tamera, pois este, no âmbito da comunidade, está profundamente associado ao desenvolvimento da percepção holística e à integração das áreas essenciais da vida. O propósito do ethos/geist de Tamera é tornar o ser humano uma totalidade novamente, que cada pessoa seja capaz de montar seu quebra-cabeças e ver a figura inteira da sua vida, identificando as conexões entre o pessoal e o global, o íntimo e o político.

Eu sou sexual, sou político, sou religioso, eu tenho amor pelos animais (...) Sinto que o projeto realmente não é orientado para uma ideologia que é imposta, é uma pesquisa de tentar descobrir como nós podemos viver de uma maneira que esta visão universal do ser humano possa totalmente ganhar vida. (Karl)

Um aspecto especialmente importante no processo de desenvolvimento integral do indivíduo no sentido de engendrar uma ordem social de liberdade é o que se refere ao abrandamento e redução dos medos. Em Tamera, os medos são entendidos como o elemento motriz nos processos de alienação e anomia. Liberdade está mais associada em oposição do medo do que em oposição à prisão. De certa forma, entende-se que os medos são a própria prisão. Liberando os medos, as pessoas podem confiar e assim criarem juntas um pacto de apoio mútuo em uma pesquisa-ação comunitária permanente.

Notamos que quase, eu acho, todos os seres humanos têm um ponto traumático, e isso é como um ponto de medo. Se alguém se aproxima deste ponto, normalmente você começa a se defender de uma vez. E se você não resolve essa parte, você não pode voltar para o 'universo confiança'. Tamera tem a tarefa de passar realmente fundo por este processo de uma forma que um novo tipo de comunidade seja sentida. (Dagmar)

E aqui surge o primeiro compromisso, tendo em vista que a confiança está intimamente associada à prática da verdade. Dentre múltiplas acepções da palavra verdade, uma que faz sentido em Tamera é entendê-la como pensamento, sentimento e ação em sintonia, ou em consonância. Joachim diz que uma das coisas mais fortes ao chegar em Tamera foi perceber que as pessoas dizem 'sim' quando realmente querem dizer 'sim' e, se

elas dizem ‘não’, elas realmente querem dizer ‘não’. “Não dizem só para serem simpáticas e depois pensarem algo diferente, mas é realmente a sua verdade neste momento.” Advém desta prática essencial um processo intenso para cada indivíduo: dizer ‘sim’ verdadeiramente às oportunidades da vida; dizer ‘não’ sem machucar o outro; receber o ‘sim’ sem euforia e ilusão; e receber o ‘não’ sem projetar sua frustração no outro. Em um exercício de ressignificação do ‘eu’, busca-se o cuidado com o outro na confirmação de suas verdades e a capacidade de não levar o ‘não’ para o lado pessoal. Tal propósito individual e coletivo viabiliza a prática da verdade.

Quando o ‘não’ vem, não é um ‘não’ para você mesmo. É um ‘não’. O ‘não’ e o ‘sim’ são iguais, neste momento, não importa. E alcançar isso em uma cultura de sexualidade livre é uma posição elevada. É muito importante, caso contrário, lidamos com rejeições e projetamos no outro coisas que estão dentro de nós e não nos atrevemos a falar nossas verdades. (Judi)

Liberdade em Tamera, portanto, se aproxima do sentimento de ser livre para viver e expressar a própria verdade e apoiar que os outros também vivam e expressem suas verdades. A expressão verdadeira, a transparência e a honestidade tornam-se fios condutores do fluxo da comunicação e servem de sustentação para os processos autorreguladores, definindo as diretrizes que orientam os mecanismos de decisão e avaliação. Wilfred descreve suas perguntas internas como ‘Ao fazer isto, me sinto bem?’ ‘Eu fui honesto?’ ‘Fui verdadeiro?’ ‘Continuei me sentindo honesto e verdadeiro no dia seguinte?’ E complementa: “Eu preciso sentir que eu fui honesto e pleno no contato. (...) Então, para me sentir nutrido a longo prazo significa que eu devo me sentir verdadeiro também no dia seguinte ou na próxima semana.”

Estes fios condutores subjazem também o processo de interação interpessoal, orientando a prática de feedback a partir de um prisma que atribui valor essencial à verdade de cada pessoa. Joachim se sente honrado em receber a visão oposta do outro como expressão de sua transparência e reconhece o profundo impacto que isso gerou em sua visão de mundo. “Quando cheguei, há quatro anos, (...) eu realmente senti um vislumbre de uma nova cultura, uma nova vida entre os seres humanos”. Desarmando-se do jogo de mentiras entrelaçadas, é possível identificar um novo padrão que reorganiza o repertório e as estratégias de comunicação.

Eva diz que a verdade sintoniza as diversas emoções. “Se você realmente se atreve a dar a informação verdadeira, isso muda muito o contato. E, se você fizer, isso pode realmente criar confiança.” Expressar-se verdadeira e transparentemente não é, entretanto, uma tarefa simples. “Falar a verdade e apoiar que o outro fale sua verdade parecem ações triviais, mas

são uma grande revolução na vida”, diz Agna. “Não posso dizer que eu estou sempre fazendo isso. Este é realmente o trabalho que na verdade estamos realizando.”

Desde o início do projeto, havia a busca por estabelecer um modelo de comunidade baseado na ‘liberdade de ser verdadeiro’ como alternativa a uma sociedade assentada em um modelo de desconfiança na qual uma pessoa não escuta realmente a outra, reproduzindo um padrão competitivo defensivo, de baixa sinergia, que acaba por bloquear o fluxo da verdade. O trabalho nuclear da comunidade, ao buscar a transparência nas relações, foi e continua sendo, fundamentalmente, desenvolver ferramentas que permitam/favoreçam o campo social sair da matriz do medo e da descrença e entrar na matriz da vida e da confiança, e, efetivamente, viabilizar uma ordem social baseada na liberdade de verdades coexistentes. Desde o *Bauhütte*, foram-se criando os espaços para se praticar a transparência e construir, assim, um pacto estrutural de confiança. Em Tamera, o principal espaço dessa prática é o *Forum de Autoexpressão* [*Self-expression Forum*], ou simplesmente *Forum*, um processo comunitário que consiste em uma reunião na qual as pessoas se sentam em círculo e (i) abrem o centro para a expressão de sentimentos de quem precisa/deseja dizer algo para a comunidade; (ii) criam um campo de escuta ativa; (iii) estimulam e oferecem *espelhos/feedbacks* de natureza empática⁸², considerado por muitos entrevistados como algo essencial na viabilização de um modelo social baseado na liberdade e na verdade.

No Forum uma pessoa pode fazer a experiência de ver uns aos outros significando amar uns aos outros. E são momentos mágicos quando um se atreve a entrar no meio e realmente estar ali na qualidade da verdade. Se você se atreve a mostrar verdadeiramente quem você é, isso sempre cria, pelo menos, a compaixão nos outros e, na maior parte das vezes, cria amor. Este é um mecanismo muito profundo onde normalmente pensamos que temos que esconder algo para conseguir o amor. Mas se criarmos o continente certo, na verdade, somos amados por nos atrevermos à verdade. Então essa é uma ferramenta de transformação muito, muito profunda. (Dagmar)

Como mencionado antes, o contínuo processo de ver e ser visto, expressar e dar feedback não é simples e traz consigo o imperativo da disciplina. Um dos principais mecanismos de defesa que o ser humano desenvolveu para sobreviver em uma cultura de medo, descrença e violência é o fechamento cognitivo em padrões defensivos de comunicação, o que, em poucas palavras, significa não escutar simplesmente o que o outro está dizendo ou responder reativa e violentamente. Não é tarefa simples e rápida abrandar os medos e desconstruir padrões de fechamento muito arraigados na cultura que se manifestam

⁸² O processo de Forum será analisado em detalhes posteriormente (N.A.).

recorrentemente no campo de interação, visto que são muitos os desafios decorrentes da atitude de estar sempre compartilhando as emoções e tocando nos pontos de medo das pessoas. Em um comentário, depois de uma palestra sobre teoria política proferida durante o estudo de campo, a jovem Milla, 26 anos, participante da equipe de educação da comunidade, falou de Tamera

(...) estar trabalhando em um campo traumático e trazer à tona a história de guerra que todos nós temos em nossas células como humanidade. E quanto mais nos aproximamos de nossos anseios e da visão do que nós realmente queremos, o que amamos, tanto mais nos aproximamos dos nossos pontos de dor. E é por isso que é tão difícil, porque você quer esse poder e liberdade e ao mesmo tempo se aproxima do seu corpo histórico de dor. (Milla)

O enfrentamento dos campos traumatizados mostra-se um dos principais exercícios dos participantes no propósito de participar de uma ordem social fundada na verdade e na liberdade. Além disso, Tamera está em contato com a sociedade em geral e seu modelo social é perturbador para as estruturas sociais baseadas em coerção e abafamento das emoções que são hegemônicas na sociedade ocidental.

É um grande exercício. (...) Então você tem que encontrar uma maneira de não criar resistência no público, mas também encontrar uma maneira de dizer a verdade, e eu acho que é um processo, um processo longo para que uma nova forma real de confiança possa ser vista e desenvolvida.” (Dagmar)

Os resultados mostram que se tem muito clara a condição de interdependência e inextricabilidade de Tamera em relação ao mundo como teia ecológica e as ações que visam a liberdade no âmbito da comunidade precisam considerar a transformação também das estruturas externas e, por isso, a ênfase no trabalho político de paz que será analisado na próxima seção. Liberdade, por conseguinte, relaciona-se com o sentimento de estar ligado responsabilmente ao planeta. Há, geralmente, um forte comprometimento com o mundo e o senso de autorrealização está intimamente conectado com a transição da sociedade para modos de vida mais integrados. “Para um futuro sábio”, diz Paul, “é preciso compreender que as coisas são ligadas de toda e qualquer forma e não há soluções individuais”.

Esse campo de interconexão também reforça o chamado ao modo de vida comunitário, compreendendo-se como fundamental o continente de grupo e o sentido de pertencimento. “Não importa em que contexto, a vida diária é, por vezes, difícil. Ter em mente o que você já experimentou junto ajuda a poder continuar e perseverar nos momentos difíceis”, sugere Susanne, alemã, sessenta e um anos, membro antigo da comunidade. A vida em Tamera é

vista como o palco de um feixe de trajetórias em comum experimentando a liberdade de dizer a verdade. Wilfred diz que “você pode fazer o que você quiser [...] em qualquer aspecto da vida, se você realmente sabe o que você está fazendo, se você está em um estado de consciência consciente [conscious awareness]”. Esta consciência da consciência está intimamente relacionada à consciência coletiva, de pertencer responsabilmente ao grupo, desenvolvendo a capacidade de responsabilizar-se pelos próprios sentimentos.

Em Tamera, prevalece o sentido de confiança em uma sabedoria coletiva que harmoniza o fluxo das gratificações. Com maior capacidade de autorregulação, os indivíduos desenvolvem ‘habilidades não-repressivas’ para se abster da gratificação pessoal quando o sentido de gratificação universal fica forte e claro. A liberdade almejada é do agente em rede que reconhece a interdependência e se regula no equilíbrio das forças de individuação e integração, autoafirmação e amizade, buscando a ética em seu caminho de autorrealização.

Liberdade para mim não é apenas da minha maneira, aqui estou eu e eu faço o que quero. Liberdade para mim é encontrar minha figura elevada, encontrar minha tarefa elevada na vida, encontrar o meu impacto ético que eu quero ter neste planeta. E eu acho que isso também é algo que é verdade para todos. (Verena)

Quando se alcança esta consciência da consciência que engendra não um sentido restrito de liberdade individual, mas uma liberdade de agentes em rede, os processos de autorregulação em nível individual e as habilidades para equilibrar as gratificações tendem a favorecer a regulação social. E a confluência das visões de mundo em torno de um ethos/geist acabam por impulsionar a construção de um modelo orientado para a paz global: “Quando eu olho para o que está regulando Tamera, continuamente, é que todos nós estamos apontados para uma direção e temos uma direção comum e isso é um princípio autorregulador muito importante.”, diz Ben, alemão, quarenta e um anos, membro ingresso.

Apoiando-se o desenvolvimento individual em torno de uma matriz de valores associados à transparência para gerar confiança; minimizando e abrandando os campos de trauma e medos; ampliando a capacidade de vínculos verdadeiros, recíprocos e comprometidos; habilitando o equilíbrio entre a gratificação pessoal e a gratificação universal; expandindo a consciência holística e o senso de interdependência e impacto ético no planeta, advém um continente para a experimentação pragmática de uma ordem social confluyente, caracterizada pela liberdade em verdades coexistentes. O entendimento geral, conforme sugerem os resultados, é que este modelo não pode ser bem sucedido de forma isolada. Daí Tamera ser uma comunidade ativista e promover uma abrangente ação política

em prol de uma cultura de paz, assentada em uma matriz da vida, que será analisada na próxima seção.

Apoio mútuo em ação pela paz

O projeto de Tamera se origina em grande medida do ativismo intelectual e político alemão da década de 1970 e desde o início existe uma comunicação assertiva que visa interferir no campo social humano mais amplo. Seus membros estrangeiros também, em grande medida, são oriundos do movimento ativista político de seus lugares de origem. De forma frequente, os entrevistados sentem-se participando do processo político global ao realizarem um trabalho de pesquisa social em suas vidas diárias. Nir reconhece na criação da vida comunitária de amor livre a forma como ele exerce atualmente sua ação política no mundo. “Por muitos anos, eu era ativo na luta contra a polícia e o exército, fazendo manifestações. Agora eu alimento minha ação política construindo estruturas sociais comunitárias; essa é minha contribuição para criar um novo mundo”. Em Tamera prevalece a prerrogativa de que as pessoas estejam empenhadas em algo maior do que apenas seus interesses pessoais, que estejam dando algo para a vida e que possam explorar o potencial do ser humano e dos seus agrupamentos.

Como podemos fazer, a partir de dentro, as melhores escolhas sobre como viver no planeta, em conjunto com nós mesmos, juntos com as outras criaturas, as escolhas mais inteligentes? Porque eu posso ver a beleza da vida, eu posso ver como a vida pode ser e eu posso ver como é desastrosa nossa situação atual. Quero estar com pessoas que compartilham o mesmo compromisso e queiram nos ajudar a criar um futuro mais bonito. (Wilfred)

A visão política de Tamera – sistematizada por Dieter Duhm em seu livro *The Sacred Matrix* – e o estudo de campo deixa claro o envolvimento geral dos entrevistados e da comunidade em geral, que se reconhecem como *peaceworkers*⁸³, com um aparato teórico que alinha firmemente os discursos políticos em torno de alguns conceitos-chaves como: (i) biótopos de cura – conceito que sintetiza a experiência de Tamera como um modelo comunitário que desenvolve respostas e soluções para a crise no âmbito material, social e mental-espiritual. A comunidade se vê colocando em prática um plano de ação dos biótopos de cura, visando uma estratégia global de paz; (ii) campos de ressonância – conceito que explica a transmissão de informação em saltos que reprogramam o sistema levando adiante

⁸³ A tradução desse termo é ‘trabalhador de paz’ ou ‘trabalhador pela paz’. Preferi manter a expressão em inglês, consagrada na comunidade (N.A.).

performances melhoradas – o que pode explicar o potencial planetário dos biótopos; (iii) realidade da utopia concreta – atitude que reconhece que o futuro desejado não tem que ser inventado, pois ele já existe no presente, precisando ser acessado, visto e tornado consciente.

É bem nítido o alinhamento das entrevistas no campo político, revelando o *trabalho geístico* que favorece o entendimento de conceitos múltiplos e muitas vezes complexos. Nir reconhece que o entendimento da teoria política modificou todo o seu ativismo. Embora já fosse um militante da paz, achava que, sim, “queimar tudo também fazia parte da coisa, era necessário botar fogo, ocupar, ‘precisamos ir para a África’, ‘é realmente urgente’, ‘as pessoas estão morrendo’, ‘precisamos ir agora’”. E foi então que ele mudou sua identidade, sua perspectiva, para ser um ‘construtor de campo’.

Minha vida é dedicada a criar um campo e eu não sei se esse campo terá um efeito global ou se chegaremos à massa crítica no meu tempo de vida. Mas eu sei que esta é uma grande tarefa e que merece que minha vida seja dedicada a ela, para saber que talvez algumas gerações são capazes de mudar tal campo.(Nir)

Verena diz que foi politicamente ativa durante sua vida, não em grandes iniciativas, tentando encontrar maneiras de ter o menor impacto negativo possível. Mas via-se do lado oposto, ‘lutando contra’, protegendo a natureza das investidas do lobby da construção civil. Certo dia, em uma conversa com pessoas que queriam construir um edifício que causaria grande impacto, ela pôde se observar e reconhecer uma encruzilhada que só foi solucionada ao conhecer Tamera, quando se viu tomada de uma nova e estimulante perspectiva.

E eu disse: ‘ok, se você continuar a fazer este trabalho, você vai acabar interiormente com a mesma estrutura que eles têm. Você terá argumentos diferentes, você vai lutar pelo tão falado bem, isso é tudo ok, mas a estrutura é a mesma. E o dinheiro está sempre do outro lado. Dinheiro e poder estão no outro lado, então você está do lado mais fraco. Quando eu vim para o projeto e pude saber sobre a ideia de construir campos morfogenéticos, isso foi para mim como: ‘uau’, um alívio em um século de impotência.(Verena)

Na perspectiva de Tamera, mais do que lutar contra o antigo sistema, a direção do trabalho político se modifica para um caminho de criação de um novo modelo. A compreensão da teoria dos campos morfogenéticos⁸⁴ nutre o potencial do experimento social da comunidade na medida em que desconstrói crenças limitantes em relação ao seu alcance e influência. Eva também relata sobre o impacto da compreensão da teoria política, “que fala

⁸⁴ O *geist* de Tamera pressupõe a existência de campos morfogenéticos, ou seja, campos que levam informações através do espaço e do tempo sem perda de intensidade depois de terem sido criados, exercendo influência sobre sistemas que apresentam algum tipo de organização inerente (SHELDRAKE, 2009). Esta formulação de Rupert Sheldrake (e outros aspectos de seu pensamento) gera significativa controvérsia em ambientes acadêmicos (N.A.).

sobre como isso pode ter um efeito sobre o todo. Eu me senti como... isso realmente faz sentido”. Ela conta que sente mais e mais pessoas descobrindo a comunidade global, vê que a evolução do projeto é muito maior do que o aquilo que está crescendo ali em Tamera e vê especial importância deste experimento “para os jovens que estão realmente à procura de como se pode viver em conjunto com pessoas que você pode perguntar e que lhe darão respostas profundas”. E complementa:

Eu diria que ainda é um núcleo radical de pessoas que estão realmente pesquisando como os humanos podem viver juntos, mesmo quando você ama alguém e esta pessoa ama outro e assim por diante e todas as dificuldades sobre o poder e a sexualidade... Como fazer isso, como se atrever a tantas experimentações?

A pesquisa de Tamera se dá paradoxalmente em um nível muito básico – expressar-se verdadeiramente, ampliar a capacidade de escuta, abrir-se para a verdade do outro –, e revela, ao mesmo tempo, um trabalho muito profundo de “construção de comunidade, construção de confiança, construção de compaixão, construção de transparência, construção de solidariedade. O trabalho de paz acontece essencialmente em âmbito interno, mas também precisa se revestir de um ímpeto de influência no campo social. No âmbito interno, alguns entrevistados reforçam a importância do *trabalho geístico*, do estudo, do entendimento dos processos e energias que guiam as vidas em um nível intelectual, que é também espiritual.

Se eu sou só um ser humano privado, penso eu, ‘ok, eu posso me permitir este e este hábito destrutivo, mas sendo um ‘peaceworker’ que quer contribuir para uma transformação positiva do planeta, eu me torno um profissional também na minha vida interior, e então eu preciso corrigir certos mecanismos. E isso é algo que eu vejo como sendo muito poderoso, esta profunda privatização do nosso domínio interno. (Karl)

No campo social, o trabalho de paz é organizado na criação de campos de difusão de “um modelo para o futuro no qual as pessoas aprendem a ficar juntas, mesmo durante os conflitos, e a resolvê-los em formas não-violentas e criativas, permanecendo comprometidos com a solidariedade, mesmo em tempos difíceis.”⁸⁵ Tal sabedoria comunitária é a base da sustentabilidade social e a comunidade faz desse conhecimento sua plataforma de ação política.

Há muitos mestres espirituais que falam sobre o desenvolvimento interior, e isso é importante. Mas para realmente se tornar uma pessoa pacífica é preciso

⁸⁵ Retrieved January, 16, 2016 from <https://www.tamera.org/what-is-tamera/about-us/community>

mudar o seu entorno, e isso significa mudar a estrutura social. E Tamera coloca foco nesta consequência. (Dagmar)

Os fundamentos do trabalho de paz assentam-se no entendimento que a violência é uma impureza e os padrões de violência são herdados. O ser humano, ao passar pelo crivo de suas emoções, paixões, desejos, vontades, pode escolher atuar no princípio da não-violência, regulando-se, dando sentido, orientação e significado à sua existência no reconhecimento “da existência de um propósito elevado e uma figura alta em todos os seres, desde a criança ao adulto, ao animal, também ainda em plantas,” diz Verena. “Todos têm a sua finalidade.”

Este é o antídoto da consciência para o paradigma histórico do poder disciplinar que protege uma verdade única confrontando ao erro quem discorda e se opõe. A aceitação das verdades coexistentes é como um alívio e expande o olhar para a diversidade da vida. Abre-se a percepção e constata-se que cada pessoa é um todo único e singular, que cada um tem seu propósito, cada um tem seu processo evolutivo. É com o respeito à verdade do outro que opera a ação não violenta.

Cada um tem que ir de encontro ao que é curador para si mesmo e isso é central. [...] É quando o amor se livra do medo. E o que são nossos medos? Os seus medos são diferentes dos meus medos. Sua cura é diferente da minha cura. [...] Esta é a beleza da comunidade em que cada pessoa se torna uma questão política. Cada pessoa é uma questão de cura. E quando eu caminho na minha cura, eu faço um serviço. Quando eu realizo este processo de cura agora com meu pai, é o processo de reconciliação com os homens árabes em geral, com os homens em geral. (Judi)

É no reconhecimento de que o ‘mapa’ de um não está errado, sendo fundamental e simplesmente diferente do mapa do outro, que se dá uma aceitação legítima na convivência, em que todos os sentimentos são permitidos e devem ser repercutidos em íntima relação com o seu contexto. Verena diz que “os sentimentos que condenamos nos outros nos habitam e os sentimentos que nos envergonham também estão presentes nos outros.” Estas parecem ser crenças fundamentais, convicções indispensáveis, para ambientes de criação colaborativa que se norteiam pelo princípio da não-violência, em prol de uma cultura de paz.

Como será analisado com mais detalhes adiante, este processo de aceitação legítima da convivência ganha clareza e fundamentação prática no Forum. Nesta vivência coletiva, cada participante tem a oportunidade de escutar o outro de maneira plena, observando os sentimentos e experimentando vivê-los sem o julgamento ou a análise crítica que produz dicotomias de ‘certo-errado’ e ‘bom-mau’. Desenvolvem-se as capacidades de “aceitar a experiência tal como ela é, seja ela o que ela for”, como disse Dagmar. Ao reconhecer os

mesmos sentimentos experimentados sendo sentidos pelo outro, pode-se despersonalizar a experiência, identificar novos padrões e deixar a sabedoria coletiva emergir de forma que todos os presentes vivam uma experiência de aprendizagem e evolução.

Vivenciar tal processo que leva à não-violência exige uma transformação estrutural do pensamento e, mais do que isso, parece necessitar de uma abordagem integral que priorize o reconhecimento dos padrões de violência internos e sua profilaxia. O modelo social de Tamera estimula a pessoa a desenvolver habilidades para atuar sobre seus próprios centros de violência no sentido de desativá-los. Também estimula habilidades para a ação social que não aponta e condena os padrões de violência do outro, mas o apoia a ser capaz de também reconhecê-los para uma ação profilática. Ser um peacemaker significa, portanto, não impor uma ideologia, mas apoiar o caminho de cura individual que leva a sociedade a legitimar e aceitar as diferentes expressões da diversidade. Como diz Judi, “eu preciso procurar o que é ideal para mim e permitir que você vá ao lugar de encontrar o que é curador e singular para você. E isso é pra mim a meta do ativismo político, ou seja, a liberdade de cada um.”

Decorre destes reconhecimentos a capacidade de operar fora do campo traumatizado e encontrar os núcleos de amor e vida por detrás das armaduras criadas pelos padrões de medo e violência. Identificar o sentido humano que se encontra por trás de um rótulo, uma máscara, um papel ou uma personalidade apoia o desenvolvimento dos sentimentos de empatia e compaixão que direcionam o trabalho de paz. Este é um processo de transformação cognitiva que deve ocorrer em todos os campos da vida, nas dimensões econômica, política, nos relacionamentos, na sexualidade, refletindo uma mudança cultural de grande profundidade.

*É uma batalha interior, onde eu sou a parte da humanidade que por talvez milhares de anos andou pelo mundo com uma imagem estranha do amor, proprietários das mulheres, que têm o direito de estar com uma. E onde eu notei ‘eu também sou parte dela, essa humanidade está também dentro de mim’. Mas fora desta lagarta uma borboleta quer nascer, e ela mesma começa a comer a lagarta e tornar-se borboleta. Isto que eu sinto um pouco sobre esta transformação.
(Joachim)*

Neste contexto, vale ressaltar a importância do trabalho em torno das energias sexuais, o qual recebe uma atenção especial em Tamera. As energias sexuais mostram-se muito bloqueadas no campo cultural hegemônico, em grave dissonância com as necessidades biológicas, afetivas e espirituais do ser humano. É um sentimento geral entre os entrevistados que a transformação dos modelos sexuais faz-se essencial no sentido de desobstruir os fluxos

de energia de vida livre e, conseqüentemente, apoiar a transição de uma matriz da violência para uma matriz do amor e da vida.⁸⁶

Eu acho que trabalhar com a energia sexual é principalmente para o equilíbrio, para aprender a equilibrar as energias, para aprender a conduzir todas as energias. E a energia sexual reprimida é a parte da energia que orienta a violência. Assim, quanto mais sabemos realmente a nossa natureza sexual, e estamos em contato com ela em um nível consciente, mais podemos ser condutores de nossas vidas. (Dagmar)

A ‘batalha’ pela autotransformação no enfrentamento dos impulsos de violência internos pode ser tão árdua ou ainda mais árdua que a batalha de um indivíduo que reproduz a violência para sobreviver a uma ordem social controlada e coercitiva. No caminho da autotransformação preconizado em Tamera, os pontos de medo ficam muito próximos e presentes, o que pode tornar a tarefa muito desafiadora. O que impele então o participante de Tamera ao enfrentamento de sua ‘batalha interior’? O pacto social de apoio mútuo parece ser imprescindível nessa jornada coletiva de superação da cultura do medo e da violência. Há, contudo, uma camada ainda mais essencial, que é a capacidade de os participantes se colocarem em estado de abertura, incerteza, risco, para aceitarem a liberdade e se colocarem como pesquisadores de si mesmos.

Na próxima seção analisaremos os aspectos espirituais de Tamera que podem ser reunidos através das visões de mundo dos participantes. Em profunda consonância com visões da ecologia profunda, sagrado feminino e conectada com a dimensão espiritual da sexualidade, esta dimensão do ethos/geist de Tamera contribui com importantes elementos no sentido de buscar algumas respostas acerca do impulso de cada membro da comunidade em se jogar na incerteza de um processo de experimentação constante e o enfrentamento perseverante da batalha interior que se estende através de suas histórias de vida.

Espírito, amor e natureza

Uma percepção que se pode inferir a partir do estudo de campo é que, de uma forma geral, subjaz nos participantes de Tamera uma entrega existencial a um fluxo em um constante devir, que se reflete na confiança e na abertura necessárias à profunda incerteza da experimentação. Este impulso parece emergir do entrelaçamento entre o *geist* – consciência mental-espiritual – e *contato* – ponto de união e percepção direta. Os membros de Tamera

⁸⁶ O trabalho político e social em torno da sexualidade tem sua importância destacada e será analisado mais adiante (N.A.).

buscam, em síntese, a experiência da verdade e esta parece compor o espírito mais profundo da experiência comunitária.

Aprofundando-se o olhar, há, nesse contexto, uma diversidade grande de formas com as quais os membros de Tamera realizam suas verdades existenciais. Há pessoas que se reconhecem na experiência direta de conexão com a natureza, ou que mergulham na arte, ou se inspiram no trabalho de colocar as ideias na realidade, na experiência sexual como fundamento cósmico e há pessoas dotadas de modelos elaborados com conceitos e liturgias para explicar e se experimentar a essência da conexão espiritual. De uma maneira geral, independente da forma, é notável um propósito aplicado na realidade que eu, como pesquisador, atribuo a conotação de espiritual, diante das experiências que analiso a seguir.

No entanto, o termo espiritual faz-se complicado por não corresponder à linguagem nativa de muitos membros. Eva, por exemplo, fala em uma ‘guiança’, um plano orientador que subjaz a vida cotidiana, “muito importante para manter a própria âncora quando começo a lutar com todas as minhas perguntas.” Nir entende-se conectado ao planeta Terra e ao divino através de um pensamento e um coração políticos. Ben acha que o objetivo principal das pessoas não se concentra na noção de espiritualidade, “mas é realmente experimentar e se abrir, o que muitas vezes se define como contato. Então, se você o chama de espiritualidade depois, não é realmente o que importa e eu acho que este é o ponto.” Ele diz que a ideia é não tornar o *contato* uma ideologia, nem gerar a orientação de que tudo tem que ser espiritual. “É mais o caminho. Eu acho que isso é algo que se poderia colocar a todos, que todo mundo está buscando o contato verdadeiro.”

Ainda que as experiências individuais expressem diferentes pontos de vista, e haja um espaço legitimado na comunidade para não querer, não acreditar e/ou não seguir uma prática espiritual propriamente dita, é possível delinear um conjunto de elementos que engendram uma dimensão espiritual ao ethos/geist de Tamera, assentada sob a ideia de um ‘ser universal’ e compartilhada pela maioria dos membros, profundamente influenciada pelas visões de mundo de Dieter Duhm e Sabine Lichtenfels, fundadores da comunidade, sistematizadas em seus livros. A visão sobre a água, a conexão com as pedras, com os outros animais e a presença de Eros representam os sentidos de conexão: com os elementos, com a história da Terra, com a teia da vida e com a natureza humana.

Água como substância essencial da vida

Por sua condição elementar e essencial, o primeiro aspecto que compõe a dimensão espiritual do ethos/geist de Tamera a ser abordado está relacionado à visão sacralizada da água, geralmente compartilhada pelos membros da comunidade. Entende-se a água como princípio da vida, isto é, onde há vida, há água. A água é vista em sua integralidade na inesgotável capacidade de se vincular aos outros elementos, expandindo sua dimensão essencial para a terra, o fogo e o ar.

O trabalho político-espiritual da comunidade caminha no sentido de desobstrução, purificação e nutrição dos fluxos de água e o espelhamento de seus padrões e diretrizes naturais de fluxo. Com grande inspiração na obra do filósofo naturalista e inventor alemão Victor Schauberger e concebendo a água como matéria, símbolo, elemento e metáfora, Tamera se espelha na purificação, na energização e na liberação dos fluxos de água como processo análogo à purificação, energização e liberação dos fluxos da energia cósmica e da bioenergia humana. Dieter Duhm indica a água não como uma substância química, mas um órgão central da biosfera que contém os padrões de movimento do universo. “Todas as estruturas vivas vieram de tais padrões e a água constitui um estado especial de vida universal, dentro do qual o mundo de luz e o mundo da matéria se tocam e se conectam.” (DUHM, 2005, p. 262).

Um membro especialmente importante no que tange a relação da comunidade com a água é Eckhart, responsável técnico pela construção dos lagos de retenção de água que modificaram profundamente essa relação. De um estado de crônica escassez para um estado de suficiência que possibilitou a abundância de alimentos, os espaços de retenção de água imbutem uma profunda filosofia ecológica e repercutem um ideário espiritual sobre este elemento natural essencial.

Durante o período de trabalho de campo, aconteceu um simpósio internacional sobre água e Eckhart conduziu um tour por Tamera no qual ele apresentou suas visões sobre a cura planetária através da cura dos fluxos de água, dando um factível panorama sobre as visões, atitudes e comportamentos da comunidade em relação a ela. Segundo ele, o primeiro passo na modificação do pensamento começa com uma nova percepção do que é a própria água. No ponto de vista do ethos/geist espiritual de Tamera, a água é um ser vivo e este é um conhecimento necessário às pessoas do presente. Tal como acontece com todos os seres vivos, deve-se permitir também à água a liberdade de movimento, de acordo com o seu ser. “Água quer rolar, fazer redemoinho, se curvar e criar meandros. Então ela continua a ser vital e

fresca. Pelo movimento ela se purifica, ao mesmo tempo, também se acalma e tem tempo para se infiltrar no corpo da Terra,” disse Eckhart em uma palestra.

Cabe a cada ser humano favorecer este movimento. Como diz Dagmar, “a água flui.” A abundância provida pela água suficiente e livre é análoga à abundância dos sentimentos e emoções livres colocados em movimento. Ao investigarem mais profundamente esta analogia, alcançam-se claras relações entre a água e a sexualidade.

O fluxo da água que encontra seu próprio caminho limpa e vitaliza. Um rio natural toma um caminho sinuoso para encontrar o seu próprio caminho. Tentamos definir onde é possível ter um impulso sexual ou, pelo menos, seguir um impulso sexual e não permitimos que ele próprio pudesse se encontrar em seu caminho alegre e natural.” (Wilfred)

O único exemplo do quadro geral de certas lógicas da vida que se pode encontrar em todas as diferentes áreas é a água. Acabamos muitas vezes usando como exemplo porque isso é muito bom de se ver. Como a água, por exemplo, nunca vai em linha reta, naturalmente nunca vai direto de uma coisa para outra. Quando encontro um homem é assim. Nunca é em linha reta. Acontece em círculos, em meandros. (Eva)

Recuperando a memória ancestral e deixando de ignorar que sejam fontes da vida, água e sexualidade podem se regenerar analogamente, uma apoiando a outra. Segundo Eva, o mesmo processo de cura da água, de permitir deixá-la fluir em suas diretrizes naturais, é também o caminho de regeneração da sexualidade: permitir que as emoções possam fluir em seus complexos padrões naturais.

A água tem efeitos curadores e regenerativos. [...] Ela tem que fluir livremente, de modo que não seja violenta. Quando você começa a construir uma enorme represa e bloqueia a água, este é o momento em que ela se torna violenta, quando a barragem se rompe por ela mesma. (Eva)

Dieter Duhm (2005) diz que o rio se torna violento se ele é forçado a passar por um leito reto e estreito e a violência é a erupção de energias vitais bloqueadas. Emerge da liberdade de fluir, tanto da água como das emoções, o sentido espiritual do contato elementar com a natureza. Estar conectado espiritualmente com a água, trabalhar no sentido de sua purificação e a liberação de seus fluxos, é se conectar com os segredos da vida sadia e uma das fundações da criação de uma nova cultura.

Poder arquetípico das pedras

Ressonante às conexões elementares com água, terra, fogo e ar, a comunidade busca vivenciar uma ligação de atemporalidade com as culturas pré-históricas, remetendo à memória da vida, do amor e da natureza originais, atribuindo às pedras símbolos e representações de arquétipos ancestrais. Em outubro de 2004, iniciou-se a construção de um ‘Círculo de Pedras’ (Stone Circle), em Tamera, sendo sua construção concluída, quase sete anos depois, com a disposição de 96 monólitos representando os poderes arquetípicos necessários para uma existência estável e em equilíbrio, em comunidade. Em cada pedra há um ‘cosmograma’ – um símbolo ou ícone – gravado artisticamente. Este círculo foi concebido para ser uma ‘catedral natural’, uma obra de arte moderna, baseada nos círculos de pedras pré-históricos. Como informam no website:

Esta é a representação de uma comunidade de paz. Aqui, os valores basilares de uma cultura pacífica de parceria derivam-se das tribos pré-históricas. [...] Este é um símbolo e um lugar de poder para a cultura de paz, na qual a vida sagrada na Terra, em todos os seus aspectos, é honrada e respeitada; e onde todos os seres são chamados à redescoberta da sua imagem entelequial – o seu ser superior.⁸⁷

O círculo de pedras tornou-se palco de diversos encontros ritualísticos e cerimoniais, orações, meditações e cantos da comunidade. Uma atividade recorrente nele são os ‘*círculos de poder*’ [*rings of power*] que reúnem a comunidade a cada amanhecer de segunda-feira. É uma saudação ao sol com preces e apreciações. Descrevo um dos círculos que participei, em uma manhã de tempo encoberto e muito frio, em meu diário de campo.

Ao chegar encontrei cada pessoa em uma pedra, em um estado meditativo, eram quarenta pessoas, talvez. Jasmina era a focalizadora e em certo momento convidou a todos a se reunirem na parte central. Ali leu algumas frases que convidavam a uma reflexão sobre a semana que nascia. Uma das frases dizia ‘faça como se você já tivesse alcançado o propósito’. Jasmina na sequência trouxe uma prece pelos entes amados que precisavam de apoio naquele momento. Eckhart leu uma prece pelas águas. Agna trouxe uma prece pelas crianças e Sofia fez uma oração pedindo a cura de um amigo. Finalizamos de mãos dadas, com uma breve meditação. (Diário de Campo).

⁸⁷ Retrieved January, 27, 2016 from <https://www.tamera.org/pt/projetos/conhecimento-de-paz-feminino/circulo-de-pedras/>

Em um outro trecho do diário, descrevo a celebração do solstício de verão acontecida no círculo. Como pesquisador, experimentei uma situação pessoal singular e significativa, a qual atribuo como espiritual, com valor etnográfico:

O sol estava a pino, cheguei bem na hora de começar, quando Dagmar convidou a todos para uma prece silenciosa de conexão com a terra e ofertar a flor recebida na matinée para uma das pedras. Formaram-se quatro círculos concêntricos de pessoas ao redor dos quatro elementos – terra, água, ar e fogo – simbolizados em recipientes ao centro. O primeiro círculo era composto pelos guardiões do Stone Circle, o segundo composto por crianças e seus pais e mães, o terceiro composto por mulheres e o quarto pelos homens. Immanuel, Eckhart, Agna e Dagmar evocaram preces para as quatro direções. Cantamos e dançamos uma canção maori com os círculos se alternando para a direita e para a esquerda. E então um momento emocionante, o batismo da filha de Wilfred, a pequena Victoria, três anos, recebendo no centro as bênçãos da comunidade e da natureza. Em seguida, Dagmar nos convidou para colocar as mãos na terra e, subitamente, ao abrir os olhos e ver de perto a intrincada interconexão entre mato, pedra e terra, fui tomado por uma emoção raramente sentida, uma emoção de participar de toda uma rede profunda de interconexão inerente. Meus olhos lacrimejaram, e me entreguei ao sentido de unidade enquanto ouvia, ao longe, a voz de Dagmar evocando a unidade que eu presenciava. (Diário de Campo)

Entendi esta experiência como um tipo de síntese ontológica para a complexa questão da espiritualidade em Tamera, ao mesmo tempo simples, direta, vivencial, e também dotada de liturgia, pesquisa e ordenamento. Neste âmbito, a experiência junto às pedras se mostra muito potente, um efeito ecológico profundo, ao realizar a ligação com a história geológica e as culturas humanas arcaicas.

Conexões interespécies

O terceiro elemento que engendra o ethos/geist espiritual em Tamera abrange o sentido de conexão com a teia da vida, a relação com todas as criaturas e com a natureza como um todo, visível e invisível, em um campo aberto de investigação acerca do potencial de contato essencial com plantas e animais e outros seres elementares. O estudo e experimentações acerca dos padrões de comunicação avançada com os animais – cavalos, cachorros, porcos, galinhas, e outros – é uma janela para um vasto campo ainda muito pouco explorado. “Esse é um tema muito especial, os animais...”, Albert se empolgou durante o tour quando começou a falar sobre este tema.

Segundo ele, Tamera chegou a um ponto interessante investigando como colocar os animais domésticos e selvagens para viverem juntos e como nós podemos nos integrar com eles. Ele relata um experimento que fazem com as galinhas, incentivando o seu instinto selvagem. Elas podem sair e entrar quando querem, bem como os animais selvagens também

podem entrar nos estábulos. Segundo Albert, as raposas, por exemplo, não entram. As experiências indicam, segundo ele, níveis profundos de contato com os animais selvagens da natureza e também com os animais domesticados.

Entre os seres humanos e as galinhas são feitos um contato espiritual no qual lhes perguntam se querem dar ovos para seres humanos e para os animais selvagens, como desejam lidar com isso. E nós produzimos duas caixas e as nomeamos: esta é para os seres humanos, esta é para a natureza selvagem. E assim descobrimos que em ambas as caixas há ovos, mas na caixa para os seres humanos eles são muito mais. [...] Quem é capaz de acreditar que você pode escrever uma carta para os animais e eles vão entender e seguir os conselhos que você escreveu?(Albert)

O pressuposto é que se você protege a área de vida dos animais selvagens da natureza, se você os protege e respeita, eles vão desenvolver arranjos de cooperação e também respeitar as suas áreas. Em uma conversa com Sepp, um dos líderes da produção agrícola, ele relatou um experimento com porcos selvagens, no qual se buscava estabelecer uma comunicação profunda e um vínculo espiritual, destinando-se uma área natural cultivada para os porcos. A partir desse processo, então, os animais por um tempo não voltaram mais às áreas agrícolas da comunidade. Tempos depois, os porcos novamente atacaram os plantios. Intrigado por que eles haviam rompido com o laço cooperativo, Sepp foi até a área e viu que ela havia sido transformada e daria lugar a uma floresta de eucaliptos, e assim os porcos ficaram desprovidos. Naquele momento eles estavam novamente estabelecendo uma nova área de cultivo para os porcos.

Estas e outras *pesquisas* (termo nativo) acontecem no âmbito do departamento de investigação da natureza espiritual⁸⁸. “Nós não nos limitamos a falar sobre os seres, em vez disso nós também falamos com eles. Em cooperação com a natureza. Isto não é um slogan, mas antes uma fonte inexaurível de conhecimento, de amizade e de qualidade da alma da vida”⁸⁹. A comunicação interespecies é a busca pela legítima convivência com todas as outras criaturas, outra profunda conexão espiritual/ecológica.

A presença espiritual de Eros

O quarto elemento que engendra o ethos/geist espiritual de Tamera é o que está intimamente vinculado ao *contato*, o encontro físico, a experiência de troca com os corpos

⁸⁸ Nesta análise não entro no mérito científico destas pesquisas. Neste sentido não as corroboro nem as refuto. Considero-as em si mesmas pertinentes, dialogando em fronteiras pouco exploradas (N.A.).

⁸⁹ Retrieved January, 27, 2016 from <https://www.tamera.org/pt/projetos/conhecimento-de-paz-feminino/terra-deva/>

presentes e o orgasmo; bem como o encontro de alma, dois ou mais seres reunidos em busca de autorrealização experimentando o sentido de parceria no nível íntimo. Reunindo a natureza em suas formas elementares, o vínculo ancestral com a história geológica e as culturas pré-históricas, a conexão com a teia da vida, o ethos/geist de Tamera também torna espirituais o momento presente e o *contato* puro, que envolve, sem maiores distinções, o encontro genital e toda a força impulsionadora do sexo. Aqui o sentido de conexão é com a natureza humana simbolizada pela presença de Eros e da arte da sensualidade em um campo de experiência associado à beleza e à fruição. A sexualidade envolve de maneira plena e profunda os espectros da singularidade e da diversidade que decorrem da experiência e é, em um sentido muito profundo, a potencialidade de experimentar a existência como um gozo de viver. No ponto de vista de muitos entrevistados, a experiência sexual é inerentemente espiritual, trazendo em si o potencial de conexão, plenitude e inteireza do contato verdadeiro.

Sobre a ligação entre sexo e espiritualidade, um amigo budista que trabalhava em um monastério, ao visitar Ben em Tamera, compartilhou suas interessantes visões sobre meditação e a prática sexual:

Ele me disse que a meditação, de uma forma, é quando você se foca em uma coisa completamente. Quando você faz amor, por exemplo, você principalmente medita. E ele disse que essa é uma forma muito fácil de completamente estar no momento presente. Totalmente, não há nada além. E, assim, desfrutar desta bem-aventurança, desse êxtase divino, que é descrito na meditação ou onde quer que seja. Nós podemos experimentar esse êxtase no momento em que a separação se torna uma, fisicamente, as duas partes separadas se tornam uma coisa só. É muito óbvio que por si só é uma experiência espiritual. Sim, e eu acho que todos nós sabemos como é voltar depois à realidade. Mas onde estivemos? Em um reino diferente, em um reino espiritual da consciência.

A força espiritual da sexualidade se dá ancorada a uma ‘ordem universal da vida’, na qual o encontro sexual é sagrado como a própria vida. A sexualidade humana é vista como o desdobramento evolutivo de uma sexualidade ancestral. “É realmente um grande presente do universo”, diz Eva. A partir desta compreensão holística e evolutiva, não é mais possível perpetuar uma visão negativa e condenatória de um processo de tão supremo valor. “Uma coisa é central pra nós, se queremos ser seres saudáveis de novo: liberar a sexualidade e criar um campo para ver seus aspectos positivos”, completa Eva.

Quaisquer que sejam suas predileções, interesses, apetites e necessidades, não importando se a pessoa é celibatária, monogâmica ou poligâmica, se gosta de fazer sexo com a pessoa do sexo oposto, do mesmo sexo ou de ambos os sexos, se gosta de sexo forte e selvagem ou delicado e suave, para além de todo o imenso manancial de possibilidades

eróticas que o ser humano é capaz de conceber, existe, na visão do amor erótico de Tamera, o compromisso espiritual de criar espaços que favoreçam a íntegra expressão da sexualidade das pessoas, isto é, atenção às necessidades e respeito às próprias escolhas e às escolhas dos outros, com realização recíproca de prazer.

O entendimento espiritual da sexualidade, nesse sentido, não está na atmosfera do ato em si. A pessoa pode fazer sexo com uma pessoa que ela não conhece muito bem, não estar conectada com nenhuma força mística enquanto vivencia o encontro sexual, ainda assim pode vivenciar um contato verdadeiro e estar conectado espiritualmente com a força erótica e com o compromisso de favorecer o amor e a liberdade para si, para o outro e para as próximas gerações.

“Pessoas diferentes praticam de formas diferentes, como Tantra e diferentes caminhos espirituais na sexualidade. Mas o principal aspecto espiritual da nossa sexualidade é a verdade”, diz Nir. Não se trata de pensar onde se está, mas simplesmente perceber e vivenciar uma bolha energética de belas emoções. “Quando somos capazes de estar totalmente presentes, sem essa coisa de culpa, coisas amedrontadoras, calculando coisas, quando nós realmente vamos para a experiência central, ela [a experiência sexual] se torna uma experiência espiritual,” diz Ben.

Espiritualidade, por muito tempo, esteve desconectada de Eros. “E eu acho que uma de nossas tarefas é juntá-los, fazer a conexão entre corpo e alma, matéria e espírito”, diz Nir. “Este trabalho passa pela conexão com as culturas matriarcais, nas quais a espiritualidade e a sexualidade são ambas a adoração da deusa para celebrar e fazer amor,” complementa Ben. Resgatando o conhecimento ancestral, a pesquisa do amor e da sexualidade em Tamera é como reviver o propósito ancestral de amor da deusa no presente. Dagmar compartilha o sonho de que, para além de todas as pesquisas ecológicas e tecnológicas, por mais importantes que sejam, que possa haver o “desenvolvimento da escola do amor, uma escola global do amor, onde podemos aprender uma nova ética da compaixão também no amor e na sexualidade. E na voz da comunidade, em seu website:

Vemos a possibilidade de pôr termo à guerra no amor, e conseqüentemente introduzimos formas completamente novas de vivermos juntos, e novas estruturas sociais. O amor é o poder mais significativo para a germinação de uma nova cultura de paz, baseada não no sacrifício, mas antes na afirmação da abundância da vida.⁹⁰

⁹⁰ Retrieved January, 27, 2016 from <https://www.tamera.org/pt/projetos/conhecimento-de-paz-feminino/terra-deva/>

As abordagens em torno dos quatro sentidos de conexão que compõem o *ethos/geist* espiritual de Tamera – com os elementos, com a história geológica e as comunidades humanas pré-históricas, com a teia da vida e com a natureza humana – contribuem para a análise geral apontando elementos que orientam a visão no sentido de ampliar o senso de interdependência dos participantes. Independente da forma com que se dá o vínculo espiritual de cada um, há um *trabalho geístico* comunitário subjacente que estimula a integração das diferentes dimensões do indivíduo, bem como os múltiplos níveis de inter-relação com a vida, a natureza e o Cosmos. Na medida em que se fortalece a compreensão do estado de profunda interconexão inerente, reforça-se o compromisso de participação responsável em rede. Este, como diretriz do projeto de Tamera, tem como pressuposto não a coação, mas a ação consciente e livre. E esta, por sua vez, é alcançada através de um nível de compreensão cognitiva que desconstrói a ilusão da separatividade e promove os estados de equidade e integração existencial difundidos amplamente pela dimensão espiritual/ecológica do *ethos/geist* de Tamera.

Ao longo das últimas seções procurou-se investigar o *ethos* de Tamera em suas dimensões sociais, políticas e espirituais, tendo como eixos de análise a correlação entre os três compromissos fundantes da comunidade e conceitos-chave identificados a partir dos resultados do trabalho de campo etnográfico. A ênfase do texto se deu no conjunto de ideias, conceitos, visões, que compõem um ideário de valores da experiência de Tamera. Conceitos de amor, comunidade, liberdade, verdade, confiança, transparência, paz, espiritualidade, ecologia profunda, interdependência, participação e responsabilidade compõem o núcleo epistemológico de uma narrativa que buscou costurar diferentes visões de mundo em coerência com o processo de observação participante e os dados das entrevistas. Para dissertar sobre o *ethos/geist*, elementos da práxis – Forum, Trabalho de Paz, Círculo de Poder, entre outros – foram incluídos, ainda que a linguagem tenha se focado nos valores essenciais e os ideais da comunidade.

A partir da próxima seção, pretende-se analisar a práxis que transforma este *ethos/geist* em uma experiência concreta de vida comunitária. Através da análise de seus mecanismos de regulação – o Forum, a comunicação colaborativa, o processo educacional permanente, o sistema de governança participativo, as estruturas organizacionais flexíveis, a convivência intensificada e a sexualidade livre – o enfoque será no que viabiliza a confluência na ordem social da comunidade.

Realização do Amor em Liberdade

As próximas abordagens se direcionam para os mecanismos que regulam a vida em comunidade e viabilizam a confluência na ordem social de Tamera, no sentido de lograrem reunir as aspirações de paz e liberdade de seus membros e colocá-las juntas em uma dinâmica coletiva efetiva capaz de evocar o sentido da utopia no plano concreto. Este estudo etnográfico se ocupou da investigação destes mecanismos que, embora certamente não evitam contradições na práxis, deflagram um estilo de vida alinhado ao ideário expresso em seu *ethos/geist*.

Nas próximas seções investigaremos, portanto, a dinâmica social a partir de quatro campos de análise: (i) o *Forum* – a dinâmica social de encontros em círculo para expressão e feedback; (ii) a educação permanente com crianças, jovens e adultos; (iii) aspectos de organização e governança – estruturas flexíveis, tomadas de decisão participativas e convivência intensificada; (iv) sexualidade livre. Através desses quatro campos abrange-se os principais padrões de atividade reguladora que engendram o modelo social de Tamera. Conclui-se esta seção com uma análise específica acerca do ciúme como elemento nuclear nas relações orientadas por liberdade.

Expressão e espelhamento: a arte da comunicação transparente

O mecanismo central e plenamente desenvolvido pela comunidade de Tamera para sua regulação social é o *Forum de Autoexpressão*, ou simplesmente *Forum*, desenvolvido como espaço de prática de comunicação com transparência, um conceito central na busca da comunidade.

Em uma palavra, transparência. É o que se segue. Eu poderia dizer para fazer 'seu PhD' (sic) mais fácil que esta é a única regulação. Você traz a si mesmo. [...] Esta é a profunda resposta: transparência, verdade, vendo um ao outro, dando verdade, o compromisso de me mostrar, o compromisso de trabalhar com espelhos, com feedback. Todos estes mecanismos, esta é a regulação. (Nir)

O Forum é realizado como um processo social em Tamera. Acontecendo cotidianamente, não são diários e não reúnem necessariamente toda a comunidade, servindo para propósitos específicos, que serão descritos adiante. Consiste em criar um espaço onde as pessoas se reúnem em um círculo de cadeiras e o centro é colocado em aberto para a expressão de qualquer participante que sinta querer ou precisar partilhar os sentimentos que

estão presentes no momento. A proposta do Forum consiste em criar um estado de presença genuína, ou seja, um ambiente pautado pela matriz da transparência, no qual todos os sentimentos são suportados e as energias corporais podem fluir livremente. Quando a pessoa que partilhou seus sentimentos concluiu sua *performance*⁹¹, o espaço é aberto para os *espelhos*⁹², quando então outros participantes vão ao centro para compartilhar como aquela *performance* foi recebida e sentida e dar feedbacks sobre o que foi observado.

Embora seja muito simples, o Forum pode ser visto como uma técnica, ou uma ferramenta social. Não é um espaço solto, há uma estrutura conceitual e diretrizes que visam torná-lo uma prática otimizadora do potencial integrativo das relações. Uma premissa é a aceitação e a valorização da diversidade e a legitimidade de cada sentimento, engendrando a liberdade de dizer a verdade, a amizade como padrão de coexistência e o compromisso com a paz.

Ao se valorizar e se celebrar a diversidade, a subjetividade, a singularidade, emerge uma visão paradoxal, ou integral, no reconhecimento também de uma unidade subjacente, elementos para além da diversidade, vividos por todas as pessoas, experiências que ressoam em muitos, algo familiar que interconecta. A cada *performance*, o círculo reconhece e se coloca diante de questões que transcendem o *performer*, o indivíduo que está se expressando, e mostram-se arquetípicas. Nesse sentido universal, a metáfora mais utilizada para definir o Forum é o *palco do mundo* [world stage], um local de transformação humana a partir do que une, do que é semelhante.

Vendo outras pessoas falando a sua verdade e passando pelos processos, ou sendo capaz de ajudar outras pessoas, espelhando o que eu vi e o que elas não podem ver de si mesmas, porque é muito para elas, é incrível ver o quanto nós, seres humanos, compartilhamos os mesmos tópicos. Então, a ideia do Forum como palco do mundo se encaixa muito. (Joachim)

Outra premissa do Forum é ser um espaço protegido por um pacto de confiança e apoio mútuo. “O Forum é um caminho, a principal maneira que nós fazemos para tornar as coisas visíveis e confiar uns nos outros,” diz Wilfred. Agna diz que, no Forum, “você pode começar a contar com o outro porque realmente sabe que tem a possibilidade de falar também as coisas desafiadoras. Paz não é ‘paz, amor e harmonia’, mas é trabalho, é ser capaz de viver o conflito, e crescer através do conflito”. Com o Forum, as fofocas não se tornam dominantes, pois os temas quentes já estão colocados sobre a mesa. As pessoas têm então a oportunidade

⁹¹ Termo nativo que significa a apresentação de uma pessoa no centro do Forum. Em português, este termo se torna ambíguo por estar muito associado à prática artística-teatral. Como será analisado, existe uma relação com a performance teatral, mas a *performance* de Forum não deve ser entendida com esta conotação (N.A).

⁹² Espelho é também um termo nativo. Esta prática será analisada mais detalhadamente adiante (N.A).

de se debruçarem sobre as questões que realmente importam, aumentando o potencial de compreensão mútua através de mudanças de percepção no pensamento e na interpretação sobre a realidade que definem a maneira de ser e de se comportar.

Nesse sentido, o Forum engloba o processo essencial de aprendizagem de criar espaços comunitários de respeito mútuo, seja no campo da discordância em nível pessoal, seja diante de atos que se configuram desvios, desafiando o senso comum. Estes últimos não devem ser sumariamente condenados, pois revelam uma trama intrincada de emoções que lhes dão sentido.

Ver uns aos outros significa amar uns aos outros. [...] Enquanto as pessoas escondem coisas, eles estão em dificuldade de conexão com os outros. Ao ultrapassar este medo no passo de se revelar, de repente, o amor pode entrar e ajudar a se reconectar com o próprio poder universal. (Agná)

Habita aqui o sentido da compaixão que subjaz a prática do Forum. Amar, nesse sentido, é reconhecer a humanidade que se encontra em cada experiência. Karl considera o não-julgamento um ponto essencial do Forum e da cultura de paz de forma mais ampla. A pessoa pode estragar tudo, alguém pode se comportar terrivelmente, mas há sempre a possibilidade de ele ou ela voltar algum tempo depois com um pedido de desculpas ou com a visão do que realmente aconteceu.

Há sempre a chance, você sabe, vem, vem de novo, mesmo que você tenha 'quebrado seus votos mil vezes', como a música sufi. Então, isso eu tenho experimentado, o que é realmente importante é você não estar identificado. Esta é realmente uma regra do Forum, não identificar uma 'performance' no centro com qualquer outro comportamento do passado. Então é sempre essa possibilidade de começar de novo. Você pode ser um novo ser humano hoje ou amanhã. (Karl)

Ao invés de acusar ou condenar, assumir a atitude de ingenuidade consciente convida a um olhar assertivo para as atitudes desviantes, visando encontrar formas maduras de lidar com os diversos tipos de violação. A inovação de perspectiva se reflete em um conhecimento atribuído a tribos antigas, como descreve Agná: “se alguém da tribo comete um crime, toda a tribo se reúne e senta para ver quais as instâncias que permitiram a esta pessoa se sentir tão só, tão frustrada, ao ponto de cometer aquele crime. Desse modo a tribo reajusta seu caminho, em vez de punir uma pessoa”. Nessa mesma direção, no Forum, a pessoa que porventura infligiu algum acordo ou agiu de maneira equivocada tem a oportunidade de reconhecer seu desvio, realizar seu trabalho de autocrítica, apontar novos caminhos, e o círculo se organiza para acolhê-lo não como um criminoso, mas como uma pessoa humana passível de falhas.

O Forum é o espaço comunitário de autorregulação e feedback por excelência. No sentido de autorregular-se, entende-se o permanente ato de tomada de consciência dos mecanismos inconscientes que reproduzem padrões dissociados da verdade pessoal. Agna dá um exemplo: “muitas vezes você está atirando algo em alguém e para disfarçar se faz de ‘pobre de mim’. Você pode no momento apenas dizer, ‘eu não sou uma pobre vítima, mas eu quero jogar’”. Ela então chama a atenção para o efeito desses mecanismos de tomada de consciência. Na medida em que a pessoa reconhece um comportamento disruptivo em si mesma, “algo está limpo em seu canal novamente”.

A proposta é que, na medida em que o Forum desenvolve tal capacidade, a pessoa passa a utilizá-la em suas situações diárias, retomando paulatinamente a consciência sobre os próprios sentimentos e sendo capaz de expressar para o outro quais são os seus gatilhos. Adentra-se, com o trabalho de autorregulação, uma plataforma profunda para se conhecer o outro e conseguir não manipulá-lo para que ele seja o que você gostaria que ele fosse. Ao invés disso, desenvolve-se a capacidade de ação sobre os próprios sentimentos.

A maioria das pessoas carrega muita raiva dentro de si e ela é usualmente sempre negada, porque nós não encontramos um caminho para trazê-la de forma construtiva. E, por isso, de novo, o Forum é muito importante, pois você sabe que é onde todas as energias humanas podem ser expressas. Não apenas gritando para fora, mas expressando-as de uma maneira que você pode ganhar consciência desta energia e toma-la para si novamente. A transformação tem lugar sem se basear nessa raiva, mas onde você pode usá-la para abordar certas estruturas que precisam ser alteradas e onde você pode diferenciar entre o que é construtivo e o que é destrutivo. (Karl)

Como consequência de um nível maior de consciência, a pessoa aprende a tornar visíveis e expressar sentimentos incômodos como a própria raiva, o desapontamento, o ciúme, sem ferir alguém. Sem que sejam suprimidos processos, mas sendo desenvolvidos e incorporados, a pessoa se torna capaz de dizer ao outro o que lhe provoca os sentimentos e como suas necessidades podem ser atendidas. Este processo de autorregulação vai se aprofundando paulatinamente, dissolvendo as camadas de trauma e medos, na direção de um núcleo da verdade sobre o qual atua uma *memória universal*.

Quando você começa a falar, percebe: sim, aquela era a camada superficial, a questão real é algo diferente, mais simples, mais forte, você vai saber, eu não sei. A contradição deixa a alma inquieta, quando possível, para a pessoa que está falando de si poder dizer também a verdade subjacente. (...) É só quando você chega a esse nível de verdade, a verdade simples, que você pode voltar para casa em sua alma. (...) E o Forum é realmente uma ótima maneira de chegar a essa verdade de uma forma protegida e eficaz. (Wilfred)

Verena diz que a aproximação da própria verdade em um nível mais profundo é “sempre um processo para cada pessoa” e é alcançada em um trabalho ‘degrau a degrau’. Ela conta que, como facilitadora de Forum [Forum leader], ela vai abordando os núcleos de resistência da pessoa, dando o devido tempo para a reorganização interna e o próximo passo. “Mas eu sou teimosa,” brinca. “De forma que esses processos não são de uma vez e está feito, e não se olha mais pra isso depois. Eu volto nessa pessoa de novo e de novo, com paz, calma. Você está ali para partilhar a paz”. Ela diz que enquanto a pessoa se mostra em seu caminho para a verdade, não há nenhum problema real. A questão é não comunicar e não estar aberto ao que o outro quer comunicar. “Quando alguém começa a dizer: você não tem permissão para tocar nesta questão comigo, então nós começamos a ter um problema”.

Um dos caminhos de aprendizagem que se processa no Forum é a capacidade de expressão da verdade mais profunda de uma maneira que a pessoa não esteja inteiramente identificada com a questão. Os alemães chamam de ‘Gestaltung’, que significa algo como ‘faça uma *performance*’. Segundo Agna, não se deve compreender *performance* no pleno significado da palavra. “O Forum é onde você pode realmente expressar, sem estar identificado, e realmente atuar no furioso, no ciumento, na dona de casa, o que for autêntico, tornando-se transparente, também na intensidade desses sentimentos, mas de forma consciente, sim?”

Muitos entrevistados consideram formas artísticas, literalmente performáticas, como uma maneira eficaz de se ‘desidentificar’ das questões e poder vivenciá-las em sua plenitude sem que estejam presos ou apegados às coisas que estão falando. Além disso, como diz Dagmar, “o Forum precisa de um nível artístico para que não seja simplesmente ir ali e falar sobre as coisas e depois de algumas semanas as pessoas estão cansadas, com muita repetição, e assim por diante. O Forum precisa da criatividade.”

Momentos profundamente transformadores acontecem no Forum. Tanto para o *performer* que está no centro, como para quem está no círculo. Agna relata um momento muito crucial para ela e que influenciou todo o seu caminho e sua visão de amor. No caso, isso aconteceu em uma *performance* de um rapaz que estava iniciando um relacionamento, vivendo algo como uma lua de mel. Agna disse, “muitas vezes um dos dois desenvolve um comportamento carente [*needy*] que evolui até culminar com o afastamento da outra pessoa.” Nessa época, ela estava se afastando de um rapaz por ele manifestar carência. E houve esse Forum e a *performance* do rapaz provocou uma grande transformação em sua visão de mundo:

Dieter Duhm estava conduzindo o Forum. Em seguida ele disse assim: 'Wow! Espere ... espere um momento', como dizendo, 'está tudo muito rápido, sim?' . 'É como um bom conselho'. Então ele disse, na verdade, que é um fato histórico que, se os homens se aproximam da possibilidade do amor, eles se tornarão carentes em algum momento. 'É como um fato histórico e temos que aprender a não confundir o homem em si com essa situação histórica'. E ali abriu-se um espaço profundo de compaixão, de repente. Onde antes havia esse condicionamento que a gente usa, ok, o homem forte. E se, em seguida, ele não é forte, você pensa 'ok, ele não é o único' e então você começa a procurar outro. Mas na verdade vendo, 'wow'! Ele se atreveu a ir tão profundamente nesse lugar da 'carência' que, de repente, estava além do ponto de onde eu estava antes o julgando e rejeitando. E uma enorme compaixão e respeito cresceu. E por isso, uma possibilidade totalmente diferente de conhecer uns aos outros surgiu, e a carência foi totalmente transformada porque havia contato pleno novamente.

Geralmente os momentos transformadores que acontecem no Forum reconhecem as questões universais que estão subjacentes à vida singular de cada pessoa. “É uma mudança de consciência”, diz Karl. “Eu reconheço que o tema que eu estou lidando não é meu assunto privado, é arquetípico, é global, em última instância. Agna diz, portanto, que “uma situação de vergonha não é apenas um fracasso pessoal. Muitas vezes cometemos o erro de identificar a questão como privada e identificá-la em um nível pessoal como uma falha ou o que seja”. Ao invés disso, a busca é por ver “que tipo de estruturas nos trazem novamente a capacidade de ter insights e daí transformações imediatamente começarem a acontecer”.

O Forum torna-se um local focalizado pela comunidade no qual se opera o processo de aperfeiçoamento permanente dos seus membros, com momentos de árduo trabalho de superação das limitações. “Eu realmente percebo isso”, diz Dagmar. “é como um alívio celular total, quando você fez uma boa *performance* no Forum e você teve *espelhos* e você pôde realmente tomá-los pra si. Isso é um alívio para todo o sistema”.

Costumamos dizer que se você acessa o Forum com o seu 'eu inferior', com a identificação, com o ego, com os problemas, o Forum torna-se a cura quando você, no próprio Forum, sai do seu 'ser inferior' para o 'eu superior', que o está guiando, que sabe o que é certo. E o apoio dos outros é para ser o olho do divino projetado em você. (Judi)

Para além disso, os processos de autorregulação também se manifestam através de um conjunto de expressões e sentimentos de celebração da vida, havendo tempo para apreciar, reconhecer, apoiar, vibrar a condição e a evolução de si e do outro. Os entrevistados relatam regozijo, alegria, gratidão, experiências de reforço positivo, deflagradas no entusiasmo das *performances* do Forum. Judi diz que se pudesse viver em uma comunidade ideal, todas as manifestações de amor aconteceriam em um Forum.

...porque é a maior alegria. É emocionante. Você sabe quem está atraído por quem, quem vai com quem, isso é estar vivo (...) é lindo, é das coisas mais bonitas que as pessoas no centro do Forum podem trazer. Ao invés de dizer, 'eu tenho isso e estou com medo daquilo', eles vêm e dizem: 'eu estou atraído por isso e quero passar o meu tempo com aquilo. E então você sabe o que está acontecendo. (Judi)

Em uma experiência modulada entre reforços positivos e o trabalho de aperfeiçoamento, o Forum é um espaço autorregulador por excelência, operando transformações no âmbito das individualidades que se refletem na convivência cotidiana, na resolução de conflitos, na superação de mal-entendidos, na aproximação afetiva das pessoas, entre outras situações. A capacidade de trabalho interno é, portanto, muito nutrida no Forum e, na medida em que decorre o desenvolvimento integral dos indivíduos, amplia-se também a capacidade de integração e reciprocidade.

É no sentido do aumento do grau de integração social e reciprocidade que brilha a prática dos *espelhos* no Forum, o outro componente essencial do processo e de toda a cultura da comunidade: a arte de dar feedbacks. Afinal, a vida em comunidade expõe inevitavelmente uma dimensão 'cega' da personalidade de cada pessoa, sobre a qual o olhar do outro tem uma importância essencial. Eva diz: "eu realmente não tenho uma imagem sobre quem eu sou ou como as outras pessoas me percebem. Eu não posso tê-las por mim mesmo, por causa das estruturas internas. Por isso eu preciso desse feedback de fora". "Através dos *espelhos* da comunidade", diz Ben, "tenho muitas percepções diferentes do tópico que eu apresentei e com isso uma variedade muito mais ampla de padrões de interpretação e indicações para onde eu posso interiormente continuar a trabalhar". Variados tipos de *espelhos* podem acontecer:

Em um ponto, algumas projeções podem cair. Tipo: eu sempre estive com medo de que eu fosse percebido dessa forma então eu recebo o espelho 'ei, qual é, não é assim', e eu posso dizer, 'ah bom'. Ou pode ser o contrário, e eu fico totalmente surpreso, 'meu Deus, isso é o que as pessoas projetam em mim?' Portanto, há um monte de possíveis insultos aí. E sim, você pode ter espelhos que você pode dizer, 'Ok, é a sua projeção, é bom saber', e há outros espelhos que você pode dizer: 'Uau, isso é um ponto cego em mim, isso é muito importante para eu saber, é algo para o qual eu posso me dirigir e trabalhar ainda mais sobre ele. (Ben)

Refletindo o pacto de confiança, a prática de *espelhos* no Forum se orienta para que estes se revertam em reais contribuições à pessoa e ao processo, e por isso é reconhecida como uma prática que deve estar fundada no valor da empatia. O feedback empático suscita uma pergunta essencial à pessoa que o deseja oferecer: 'O que eu vi naquela *performance* que pode apoiar esta pessoa a seguir no caminho de se autorregular, deflagrando integração e evolução?' De qualquer forma, cabe ao *performer* a escolha de tomar o *espelho* para si, ou

não. Quem oferece o feedback cuida do valor empático de suas palavras e quem o recebe cuida de si, no sentido de incorporar ou não o que o outro lhe trouxe.

Para favorecer essas trocas, a dinâmica do Forum conta com uma pessoa exercendo um papel central de liderança e mediando as expressões do grupo, o facilitador de Forum, a quem lhe é dado o direito de apoiar assertivamente o performer e é responsável em criar um ambiente favorável para que o grupo possa criar o continente de confiança e união. “Ele está ali para ajudar as pessoas a se levarem na direção de revelações profundas”, diz Ben.

Wilfred, ao reconhecer a importância do Forum para sua experiência pessoal, indica também a importância da função de facilitação do Forum. “Eu gosto de um Forum bem liderado, um Forum bem anfitrião [well held], (...) o facilitador do Forum é alguém que eu realmente confio.” Sobre o papel do facilitador em si, Verena, uma das mais experientes em Tamera, diz:

Quando o facilitador de Forum é bom, então o seu objetivo é o de estar lá para o que chamamos 'a matriz sagrada', de modo a estar lá para o que uma vez seja revelado na direção da figura mais elevada da pessoa que está no meio ou na direção do processo de cura que é necessário naquele momento. E, se possível, só agir por impulsos que venham deste conhecimento ou emergem deste conhecimento. E não por uma ideologia, ou por regras. [...] Tudo vem. Eu faço de uma forma muito drástica, fora de um pensamento que é governado por parágrafos. O Forum deve ser, em sua melhor medida, um lugar que a própria vida pode sustentar o que emerge. E o facilitador apoia isso. (Verena).

Um aspecto claro sobre o Forum é que ele não é, em si, ‘a solução’ para os desafios que emergem na comunidade. Diferentemente, ele é o espaço criado para tornar as questões visíveis. Karoline diz que o Forum “não é para se obter as soluções, não é um espaço de tomada de decisão. O Forum torna óbvios os conflitos.”

Ah, essa é uma questão de trabalho, essa é uma questão humana entre estas duas pessoas, esta é uma questão de amor, esta é uma questão de poder, esta é uma questão de dinheiro, [...] Ao trazer o que estava no ar, você cria o interesse entre os seres humanos, você cria consciência e cria interesse em ser criativo, ser profundo, você libera seus poderes criativos. E então você começa a usar a criatividade para os seus processos vitais. E, em seguida, pode ser que vocês se sentem juntos a noite inteira para ler, falar e falar e falar um com o outro, porque então o ar está claro, novamente, você entende? O ar está limpo e então você pode continuar. (Karoline)

Reconhecidas suas limitações, muitos entrevistados também reconhecem um papel essencial do Forum na dinâmica da comunidade. Eva partilha, convicta: “Muitos já disseram e eu também vou dizer que Tamera não existiria sem o Forum”. Judi reforça este entendimento recorrente:

Da minha experiência, eu diria que, sem o Forum, esta comunidade não existiria. É uma forma social e de cura que permite que as pessoas se conectem com o espaço do que está acontecendo através delas mesmas neste momento e como podem obter as reflexões dos outros. Eu vejo isso como uma cerimônia sagrada que se repete todos os dias onde um ser divino vem para o meio e as pessoas ao redor projetam a divindade nele. (Judi)

Paul, por sua vez, relata que o Forum foi o motivo pelo qual ele decidiu ingressar na comunidade:

Eu estive aqui em Tamera várias vezes antes de me mudar para cá. Houve uma situação em que eu fiz parte de um grande Forum de toda a comunidade. Eram pelo menos oitenta pessoas ou algo assim. Toda a comunidade estava reunida no Forum, em um espaço realmente profundo de confiança, o que foi para mim algo totalmente novo de se ver. Uau, tantas pessoas se reunindo em um nível de tanta profundidade, no qual a pessoa compartilha algo no meio, de forma transparente, sobre o que for, e ela recebe a solidariedade de todas as pessoas ao redor. Este foi realmente como 'ok, algo diferente está acontecendo aqui. Eles têm um tesouro realmente interessante'. E esta foi realmente a razão pela qual eu vim pra cá. (Paul)

Existem diferentes tipos de Forum. Os mais usuais se dão no âmbito dos diferentes projetos da comunidade, englobando e focalizando a dimensão de trabalho em equipe, no âmbito da produção cotidiana. Periodicamente também ocorrem os Foruns gerais da comunidade que, por sua vez, apresentam diferentes modalidades com finalidades distintas. Por exemplo, o Qi Do Forum, no qual as pessoas vão ao centro para fazer algo *nonsense* e assim entrar em contato com um poder diferente que emerge do lugar onde não prevalece o pensamento. “A criatividade vem de maneira inacreditável e cria um espaço muito sagrado, no qual você pode se sentir conectado a uma fonte infinita de energia, humor e sabedoria”, diz Agna. Ou o Forum da Bodega, o templo do amor sensual de Tamera, que versa especialmente sobre revelações sexuais reais. “Em qualquer Forum são possíveis tais revelações”, diz Wilfred, “mas na Bodega é uma situação em que é possível ir mais fundo e realmente ver sobre o que é o seu amor”.

Karoline diz que o Forum é parte do processo da vida, seja no âmbito do trabalho, seja no âmbito do convívio social:

A visão é que temos a possibilidade de dizer "ei, pare agora, vamos parar o trabalho, vamos nos reunir e fazer um Forum de dez minutos ou de meia hora, e depois continuamos trabalhando." Algo como isso. Ou, se você vive junto em um grupo da comunidade, e você sente "ah, tem uma tensão no ar." Sentado à mesa, durante o jantar, você pode dizer 'oh, há uma certa tensão no ar em nosso grupo'. Então, diz às pessoas, 'vamos colocar nossas cadeiras para o centro diretamente agora?' Nós fazemos isso, confiança em tudo o que estiver acontecendo. Vamos só

falar sobre nossa vida diária por um momento, e olhar o que está acontecendo aqui, o que está no ar. (Karoline)

Mais do que somente reunir as pessoas periodicamente nesses encontros em círculo, o Fórum implanta na comunidade uma cultura de partilha e escuta. Há repetidamente círculos menores, círculos de fala, para as pessoas compartilharem. “Muitas vezes”, diz Sofia – alemã, membro nativo, 31 anos –, “o Fórum não é suficiente e existe a necessidade de uma investigação mais profunda e, conseqüentemente, de uma escuta mais profunda em alguns tópicos e isso é viabilizado em pequenos círculos”.

Engendra-se, portanto, uma cultura do Fórum, um processo contínuo de expressão e feedback, de aperfeiçoamento e celebração, que intensifica a convivência, regulando e potencializando o pacto estrutural de confiança. Esta dinâmica parece incentivar, favorecer e viabilizar a prática da transparência, a coexistência pautada na comunicação da verdade, o trabalho de paz e o sentido de conexão espiritual que são as chaves para o amor livre da comunidade.

Pode-se afirmar que o Fórum é um processo pedagógico que pertence ao arcabouço educativo mais amplo conduzido pela comunidade como um de seus fundamentos. Existe um processo de aprendizagem subjacente que está na origem, sustenta e permeia o modelo social. Em recorrência, aperfeiçoa continuamente os mecanismos de regulação social em seus aspectos materiais, sociais e espirituais, orientando-se, sempre, para o desenvolvimento integral de cada indivíduo. Conforme será apresentado, os limites entre regulação e educação são muito tênues no ethos/geist de Tamera.

Educação como essência

O processo educativo está subjacente a toda esta narrativa e, mais amplamente, a todo o desenvolvimento do projeto de Tamera. Antes mesmo de o projeto ser fundado em 1978, um impulso de autoaprendizagem permanente já havia sido dado na vida de seus fundadores e o Baühutte foi criado “para ser um estudo piloto para a investigação de modos de viver humanos alternativos que possam prover um modelo para uma sociedade pacífica fundamentada na análise histórica e na reflexão psicológica contínua” (DUHM, *in*: DREGGER, 2001). Atualmente, a visita ao website da comunidade apresenta, em sua página raiz, a definição de Tamera como um ‘Centro de Educação e Pesquisa para a ‘Utopia Concreta’.

Faz-se uma tarefa difícil distinguir o que não seja educação em Tamera, visto que esta se interpõe e se entremescla em todo o processo social pautado no aperfeiçoamento contínuo e na ampliação da consciência. A práxis da comunidade traz consigo a essência do pensar reflexivo, da autocrítica, da incorporação de novos parâmetros teóricos e práticos, apontando capacidade de progressão, busca de novos caminhos, ampliação da capacidade empática e aprofundamento das relações. Relato um momento marcante no meu próprio processo de aprendizagem como ilustração do processo educativo subjacente.

Todos os dias de domingo, às dez horas da manhã, acontece um encontro geral em Tamera chamado Matinée, em que todo o grupo se reúne para refletir temas de relevância trazidos por um ou dois participantes em pequenas palestras para todo o grupo. Em seguida cantam juntos belas canções, em coro, e seguem para um 'brunch', uma refeição que combina café da manhã e almoço na cozinha do campus. No ano passado [primeira visita à comunidade], acabei me atrasando e cheguei ao auditório depois que a palestra já havia começado. Lembro-me ainda hoje do quão amplificadora ficou minha percepção do som dos meus passos no terreno coberto de brita em minha aproximação do auditório, e em seguida os olhares veementes, sem rudeza, mas firmes e com alguma severidade, vindos em minha direção, de todos que estavam próximos às portas. O impacto energético foi grande, pois me fez desviar o caminho e seguir em busca de um pessegueiro que ficava ao lado, e culminou na minha desistência em entrar na palestra. Entendi ali que pontualidade é um valor muito importante para a comunidade (Depois soube que era o Dieter Duhm que palestrava). (Diário de Campo)

Em Tamera, os eventos começam na hora acordada por todos, em ponto. Dez, quinze minutos antes, boa parte da comunidade já chegou no local de encontro e aproveitam aqueles minutos para conversas e atualizações. Dada a hora marcada, iniciam-se os eventos. Isso é visto como um processo educativo no sentido que amplia o respeito e qualifica o tempo de cada um. Quem chega na hora não fica esperando os que chegam atrasados. No ano seguinte, quando me dei conta que passei a cuidar de chegar no tempo certo das atividades e poder vivenciar os encontros e trocas nos minutos que antecediam aos eventos, identifiquei um novo 'paradigma' em minha ação. Reconheci com isso um ajuste em minha atuação em relação à pontualidade, recriando uma paisagem interna acerca dos cálculos de tempo para se cumprir determinada combinação que envolvia outras pessoas. Entendo como um exemplo do processo de autorregulação que emergiu da inclinação educativa do modelo social de Tamera.

Educação, nesse sentido, não acontece apenas nos momentos dedicados 'oficialmente' à aprendizagem, mas embutida em um modelo maior que envolve aspectos familiares, sexualidade, trabalho, lazer, o qual Tamera experimenta, de maneira intensificada, com a cultura do Fórum. Tamera é, em si, um experimento social, uma trajetória que se reconhece sempre associada à pesquisa, à aprendizagem, à aplicação de novos modelos. Feitas estas

considerações, têm-se a educação como mecanismo de regulação em si mesma, de um tipo especial, pois aperfeiçoa continuamente os demais mecanismos de regulação, mas que pode ser analisada como tal e esta seção se ocupa disso, dos elementos relativos aos princípios e processos que mais especificamente espelham a intencionalidade do ato educativo da comunidade.⁹³

O arcabouço educacional de Tamera configura-se como uma educação para a paz e a liberdade, no sentido da verdade espiritual. Agna reconhece os desafios dessa abordagem começando pela tomada efetiva de consciência da estupidez do atual estado de guerra e da batalha interna descrita anteriormente. Os processos de olhar e não negligenciar o lado escuro da própria personalidade, os núcleos de violência internos, podem ser muito difíceis. A educação apoia para que estes processos possam ser experimentados de outra forma.

A aprendizagem principal e o processo nuclear é sempre do medo para a confiança. Assim, a tarefa é criar um ambiente onde os colaboradores começam a confiar. E isso significa começar a se abrir. E, por isso, é claro, os conflitos serão vistos e daí então você pode começar a olhar para a solução. Isto é, de certa forma, um pensamento simples. Isto soa simples. Mas, é claro, este é o desafio e isso será feito cada vez mais de uma forma natural. E isso significa dar muita atenção para o processo de construção de comunidade. (Dagmar)

Para sair do campo de medo para o campo de confiança, a educação de Tamera reforça alguns pressupostos epistemológicos importantes que, segundo os entrevistados, favorecem o trabalho interno e viabilizam que este não seja uma batalha incômoda, mas uma celebração da existência, nos bons e nos maus momentos. Estes pressupostos foram descritos anteriormente e incluem (i) a transposição da mente linear, mecanicista, racionalista para uma mente complexa, sistêmica, em um nível mais amplo de consciência holística; (ii) a análise histórica do patriarcado e o reconhecimento de uma nova ordem social em que homens e mulheres operam em parceria; (iii) o entendimento espiritual de que ser humano e natureza são originalmente conectados um ao outro através de uma existência e uma consciência; (iv) a percepção de comunidade como o padrão de organização da vida; (v) a transição epistemológica e ontológica da matriz da violência para a matriz da vida; (vi) o reconhecimento de que os problemas individuais e os problemas coletivos são diferentes aspectos de um mesmo desequilíbrio mais amplo e que sua superação depende desta compreensão; (vii) o trabalho de paz como trabalho de construção de campos de ressonância. Estes e outros pressupostos se apresentam de maneira a apoiar o desenvolvimento integral dos

⁹³ As seções anteriores contêm muitos aspectos do processo educativo e de certa forma se misturam com a abordagem desta seção (N.A).

indivíduos na direção de sua autorrealização como caminho ético e político. ‘Desencapsulando-se’ a percepção, alcança-se um estado despersonalizado, ‘desidentificado’, que, segundo Dagmar, “oferece um lado bem humorado”, artístico, poético, afetivo, que se manifesta na alegria de estar vivo, em todas as áreas de atuação.

Isso tudo faz parte do mesmo; porque no final, não importa se vai ser em tecnologia ou se será na espiritualidade e na arte ou na sexualidade, em todas as áreas é sobre um processo semelhante de descobrir o movimento da energia de vida livre. E isso é sempre erótico, e é sempre divino, é sempre universal e está sempre conectado com o espírito. (Karl)

Os processos educativos se sustentam em um viés holístico, apresentando dimensões interconectadas que formam uma rede complexa de ideias e práticas. Para sistematizar a análise, propõem-se três abordagens distintas: a educação de adultos, cujo termo nativo é *trabalho geístico* [*geistic work*], a educação das crianças e a educação afetivo-sexual dos jovens. Estes três eixos de análise favorecem a investigação de conjuntos significativos e um olhar ampliado sobre o processo educativo mais amplo como mecanismo de regulação geral da comunidade.

i. Educar-se para educar

Os colaboradores adultos de Tamera, além de desempenharem funções no sistema organizacional da comunidade e participarem de Foruns, engajam-se em atividades educativas diversas que são genericamente chamadas de *trabalho geístico*. Os colaboradores de Tamera experimentam o *trabalho geístico* em diferentes situações e não caberá neste trabalho a descrição de todos os processos educativos⁹⁴, o que tornaria esta análise muito extensa e inviável dentro do escopo deste projeto de pesquisa. Aqui importa os processos e os princípios do trabalho educativo como mecanismo de regulação no sentido de desenvolvimento pessoal dos participantes adultos, a serem descritos a seguir.

Diariamente, logo no início do dia, por volta de sete horas, os participantes se reúnem no *Ponto de Deus* [*Point of God*], em uma ‘prática de vida espiritual’, para estudarem juntos. Usualmente leem textos, dialogam sobre aspectos científicos e filosóficos, desenvolvem a

⁹⁴ Os projetos de educação voltados para o público externo não serão abordados neste trabalho: Terra Nova Voice, Escola Terra Nova, Campus Global, Community Course, Educação para a Paz, Grace Media, Grace Pilgrimage, Escola da Autonomia (Tecnologia, Ecologia, Biorregionalismo, Arquitetura), *Escola do Amor* Global. Para mais informações e uma descrição destes projetos associados, consultar o website de Tamera – <http://tamera.org>

teoria política. “Nos reunimos para pensamentos sobre o lugar do ser humano no universo,” diz Karl.

O ponto em que todos os dias tentamos nos conectar com os poderes divinos, seja lá o que isso significa. E depois olhar para a sua vida diária, o quanto de consciência você tem após uma hora. Eu ainda estou ciente de que você é um milagre divino? Quem é você? E encontrar essa identificação divina. O trabalho geístico está conectado com isso. (Dagmar)

O *Ponto de Deus* acontece no Ashram Político, que é o centro *geístico* de Tamera, cuja missão é invocar os ensinamentos, a informação e o entendimento necessários para ajudar a realizar os dons para o bem-estar de todos⁹⁵. O Ashram Político é um espaço onde são realizados seminários mentais-espirituais, relacionados ao conhecimento de tradições espirituais, estudos do amor, estudos do pensamento e arte. No Ashram, acontecem também trabalhos de ‘autoexpressão’, relacionados ao Forum, que promovem formas de representação artística de emoções, sentimentos e passos de desenvolvimento.⁹⁶

Uma dimensão nuclear do *trabalho geístico* envolve as questões relacionadas ao amor, sexualidade e relacionamentos. A *escola do amor* é uma plataforma de educação na qual as pessoas se reúnem e compartilham ideias e fazem revelações sobre sua dimensão sexual e onde buscam trabalhar os padrões da alma, o que realmente se ama, como se quer realmente estar em *contato*. “É sobre o amor, é sobre a sexualidade, é sobre a parceria e é também sobre a comunidade,” diz Linda. Há uma conexão espiritual subjacente, sendo a espiritualidade, a comunidade, as bases deste trabalho. Através de perguntas, Karoline define o que parece ser o núcleo da busca e das atividades da *escola do amor*:

Sexualidade livre e intimidade, como é que as juntamos? É uma contradição ou não? O que a sexualidade livre significa em nossa comunidade? Isso significa mudar o seu parceiro todos os dias? O que isso significa? O que entendemos? O que está sobre você? O que está sobre mim? Como posso viver a sexualidade livre? Estou satisfeito com isso? Estou feliz ou não? O que está faltando? Então, a escola é cada pergunta para esta nova cultura do amor livre do medo, na qual você pode mostrar seus anseios e seus desejos mais profundos, sabendo não há julgamento, não há medo, não há ninguém que te proíbe de ir na direção de suas opções no amor. (Karoline)

Existem diferentes escolas do amor em Tamera. Uma orientada para os membros adultos da comunidade, uma outra destinada aos adolescentes, e um outro processo diferente

⁹⁵ Inspirado em ensinamento de Dhyani Ywahoo. Retrieved February, 3rd, 2016, from

<https://www.tamera.org/project-groups/political-ashram/>

⁹⁶ Retrieved February, 3rd, 2016, from <https://www.tamera.org/project-groups/political-ashram/>

direcionado ao público externo. Aqui nos interessa a *escola do amor* interna para os adultos⁹⁷, cujo cenário costuma ser a *Bodega*, uma espécie de centro do amor e da sexualidade de Tamera, também chamado de ‘templo do amor’. Verena diz que “a Bodega é o nosso lugar onde dizemos: este lugar é dedicado à pesquisa do amor, parceria, sexualidade e comunidade. É o espaço da nossa escola do amor”. A Bodega tem um efeito perceptível sobre as pessoas, pelo fato de ela ser dedicada a essa pesquisa. “Na Bodega você tem uma abordagem diferente para os encontros que você vai ter. E isso é devido ao próprio lugar”, diz Verena.

São variados os eventos que acontecem na Bodega. Uma das situações é o encontro semanal chamado ‘*siesta aberta*’, onde, às terças-feiras, após o almoço, o espaço se abre para pessoas que estão se sentindo abertas para experimentar situações sexuais, sejam conversas, mas especialmente o contato sexual. Os encontros acontecem em uma grande varanda atrás da casa, cuja sombra é produzida por plantas trepadeiras em um grande caramanchão, com mesas e cadeiras, música ambiente e um serviço de água e chás. Ali, de acordo com a afinidade, as pessoas se aproximam e se convidam para entrar em um dos quartos da casa e experimentar o *contato*. Algumas pessoas colocam-se em *serviço do amor* [*love service*], no qual o foco principal do servidor não é o que ele vai ter, mas o que ele pode dar como ajuda nesta área para outra pessoa.

Se estou em serviço, pode ser que eu vá para um quarto com uma pessoa e ela não é a mulher que eu amo, nem mesmo tenho uma atração específica. Nessa situação a experiência pode ascender de uma forma que às vezes é mais profunda do que muitas outras, porque é algo na qual a sexualidade não está vinculada pelo amor, nem pelo gosto, e por nenhuma das categorias exteriores. O ‘ser sexualmente atraente’ é algo muito diferente, não é algo que nós temos o controle; ele está em nós, mas geralmente nós não o seguimos. (Karl)

Enaltecendo a possibilidade de experimentar um espaço “onde eu posso tocar a magia mais profunda da natureza universal da sexualidade que existe entre todas as pessoas”, Karl entende o *serviço do amor* como um processo de revelação, libertação e também uma alegria profunda. Na Bodega, os participantes da *escola do amor* vivenciam um grande processo de revelação coletivo acerca dos componentes sexuais de cada *contato*. “Isso não significa que você tem que ter sexo com todo mundo o tempo todo, mas é sobre como integrar essa energia no seu organismo”, complementa Karl.

Além das *siestas* livres, o processo da *escola do amor* se dá através de conversas, leituras, círculos de homens e mulheres, Foruns temáticos, entre outras atividades. A exploração da sexualidade se dá de forma que não haja proibições. É um ‘sim’ como base, a

⁹⁷ A escola do amor para jovens será abordada adiante (N.A).

aceitação básica da sexualidade, sob qualquer forma, desde que com a consciência e a confiança entre as partes. Ao longo dos encontros, um processo de abertura para a dimensão sexual vai ocorrendo e esse é um grande processo de aprendizado coletivo. Karl conta que, no Forum, principalmente durante a *escola do amor*,

[...]estamos sempre incentivando as pessoas a retratarem suas fantasias tácitas, geralmente não ditas, porque isso traz insights sobre os reinos mais pervertidos, até que você reconhece que, na verdade, todo mundo tem esse lado pervertido – ou o que consideramos lado pervertido. Na verdade, eu não diria que seja necessariamente pervertido. (Karl)

Um aspecto importante da *escola do amor* é a existência de um círculo gestor formado por mulheres experientes [mature women], como uma instância anfitriã, e que tem uma participação destacada. Linda conta que estas mulheres são como um polo social na comunidade “e eu acho que sem elas, ou sem esse arquétipo, esta comunidade não iria durar por muito tempo”. Sempre se pode contar com estas mulheres. “Você pode ir até elas e dizer ‘eu estou realmente presa neste lugar, o que eu faço agora?’ E é um treinamento, a escola do amor é um treinamento para se obter conhecimento social que conecta a comunidade. Eu estou nesse treinamento,” diz Linda. A *escola do amor* não está restrita aos métodos, mas é toda uma forma de viver juntos em torno de uma consciência erótica que se move dentro de cada um. É complementar e está inteiramente integrada ao *trabalho geístico* mais amplo, repercutindo os mesmos princípios.

Se eu posso me ver e me compreender como um ser cósmico que está em uma viagem interna, e que o centro interior de mim é mesmo divino, se eu posso realmente entender isso, então eu também terei uma relação totalmente diferente com a questão da sexualidade. (Karl)

Uma outra relevante dimensão da educação em Tamera é a que se relaciona ao papel das artes no processo de ampliação da consciência holística. Sobre o papel da arte na comunidade, Ceci, a guardiã do espaço das artes⁹⁸, criado e destinado ao fazer artístico, diz que a arte é uma forma de encontrar a linguagem e a expressão singular de cada um e tem um grande poder integrador. “A arte libera energia, a criatividade, é a salvação para o sofrimento. Tudo que é aprendido na arte acontece na vida.” Nesse sentido, a arte, segundo o website da comunidade, tem um valor espiritual no sentido de reconectar as pessoas com a criação, como um meio de libertação, ou de celebração e de expressão de gratidão. O website cita Lukas, um artista de Tamera:

⁹⁸ O espaço das artes é uma casa repleta de telas, tintas, livros, localizado em um belo topo de colina, um dos pontos mais altos e agradáveis da comunidade (N.A).

*O tesouro criativo da humanidade pode agora ser trazido à superfície. Os artistas da Terra criam imagens para um futuro sem guerra. É a nossa tarefa encontrar este holograma e este modelo, para realizar o nosso objetivo comum sob o teto espiritual do nosso trabalho.*⁹⁹

Os entrevistados indicam o potencial espiritual da arte na sua capacidade de transformar os pontos de vista, flexibilizar padrões rígidos, despersonalizar uma pessoa ou uma situação e promover o contato com a dimensão do domínio numinoso, a energia cósmica quando é reconhecida e reverenciada. A arte, em sua incompletude, estabelece a possibilidade de contato com o infinito e assim evoca o sentido de conexão com a totalidade.

Um elemento importante no processo da arte como educação em Tamera é a realização de ‘cursos de arte’, que acontecem de forma imersiva, durante quatro, sete dias, no espaço das artes, com as pessoas vivendo completamente por lá, dormindo e comendo juntas, e mergulhando no fazer artístico.

Quando sentimos que estamos muito na rotina, ou correndo atrás, então nós fazemos um curso de arte em conjunto, de modo a ver o outro novamente como um ser humano em sua jornada cósmica e não apenas como a pessoa das finanças, o convidado, o outro somente em seu papel. Isso já foi muito importante e é novamente agora, quando tudo está muito complexo. Muitas vezes passamos tanto tempo com a organização de reuniões e de coordenação que abrimos mão de muito tempo de realmente fazer as coisas que queremos fazer. É uma fina dança para encontrar as estruturas que servem, dão estabilidade, mas também flexibilidade.
(Agná)

A arte em Tamera é a dimensão educativa que, quando surgem as encruzilhadas da razão, advém como um caminho prestimoso para a transcendência do que limita o pensamento e reforça a conexão com o que é mais íntimo e verdadeiro. Com essa premissa, a arte já possibilitou a superação de muitos conflitos.

Paramos tudo e dissemos 'agora não falamos sobre qualquer problema pessoal', pegamos nossas telas e começamos a pintar. Isto é, criando outro tipo de estar juntos. Eu acho que são coisas muito importantes. Também a música, claro, é importante encontrar maneiras de estarmos juntos de uma forma artística. Também fizemos um monte de teatro, que também foi um passo importante para trazer as coisas ocultas para o palco. Não só no Forum, mas desenvolvendo teatros. Eu acho importante o engajamento artístico. (Dagmar)

A arte, como elemento, é transversal, compõe-se como educação, como política, como espiritualidade, como ciência, como erotismo. É assim como todo o paradigma da educação em Tamera. Desconstruindo as fronteiras rígidas entre os diversos campos da vida, o objetivo

⁹⁹ Retrieved February, 3rd, 2016, from <https://www.tamera.org/pt/projetos/arte/>

central é realizar-se como ser vivo no presente da forma mais verdadeira, interessante, poética e abundante possível.

ii. Crianças: da escola e da vida

Adentramos agora a análise da educação das crianças e jovens, buscando identificar princípios gerais com alguma ênfase na dimensão da educação sexual e afetiva¹⁰⁰. Em suma, o mesmo princípio de energia de vida livre que norteia o *trabalho geístico* descrito no âmbito dos adultos orienta também a educação das crianças e dos jovens. Muda-se o padrão de linguagem, mas a percepção deste princípio se mantém. Assim, o princípio essencial da educação de crianças em Tamera é proteger a sua curiosidade natural e apoiá-las para que possam segui-la. Nesse sentido, a escola busca ser aventureira para que possa a nutrir esta curiosidade e a capacidade inata de aprendizagem. “Porque é incrível como, se somos jovens, como nós aprendemos... nenhum professor precisa dizer o que você tem que fazer”, diz Dagmar. O processo de aprendizagem se dá, principalmente por meio da observação. Observando o mundo, o que as pessoas fazem, checando sempre se algo lhe parece bom ou não.

E viver as experiências, para, em seguida, compartilhar e ter feedback. Esta é uma grande parte da educação também. Em seguida, começar a fazer perguntas para as pessoas que você confia. Eu não diria que existe um tipo de educação, exceto que existe uma ‘moldura geística’ para todo o projeto. Por exemplo, sobre a ética básica da vida humana ou coisas como esta. E nós precisamos desse ponto central que é você ter a liberdade para perguntar; que, se você ousa perguntar, as pessoas não te olham de um jeito estranho, ao contrário, te apoiam. Eu acho que isso é principalmente o que eu chamaria a educação. (Dagmar)

No âmbito da educação sexual, o apoio à curiosidade permite que as crianças possam experimentar sensações de descoberta, fruição e limites entre elas sem serem interrompidas e condenadas por adultos. As ações destinam-se para que elas tenham permissão para sentir as sensações de prazer sexual, ou genital, como boas, apazíveis, naturais, orgânicas, que também encontram limites e restrições. Assim, Eva não considera ‘sexualidade’ a palavra mais adequada para falar sobre o processo nas crianças, mas um ‘amor essencial’. Considera que a maior parte do trabalho é dos adultos, que cresceram experimentando a vergonha,

¹⁰⁰ A partir dos dados coletados, é possível inferir acerca da educação afetivo-sexual. Para uma análise mais detalhada dos procedimentos pedagógicos mais amplos, novos estudos precisam ser realizados (N.A).

preconceitos e restrições e agora precisam se trabalhar muito para não projetar seus bloqueios nas crianças.

A tentativa é realmente dar-lhes um espaço livre. Joshua, meu filho, ele gosta de andar nu todo o dia. Tipo sim, ele realmente gosta disso e por que não? Eu acho estranho ter de lhe explicar: ok, agora vamos para a cidade, por isso temos de vestir você. E eu não sinto que haja nada de errado com isso. Eu acho que é realmente amando, sendo um ser sensual, apenas sendo incorporado sim? E que possamos ser livres e, claro, também protegendo isso, não colocando o nosso julgamento sobre as crianças. Eu acho que isso é o treinamento principal, sim. (Eva)

Além da escola, Tamera tem um ‘*espaço das crianças*’ [*children’s space*], que reúne algumas crianças a partir do turno vespertino. Mesmo sendo claro que os adultos criam a estrutura, a proposta é criar uma comunidade das crianças, partindo-se de um princípio que é salutar que crianças tenham uma base de casa com outras crianças. Na altura do trabalho de campo, cinco crianças, de três anos e meio a sete anos, passavam boa parte do tempo, inclusive dormindo no espaço durante a semana. Os pais apoiam, cuidando do espaço e alguns estão no jardim de infância pela manhã. Eva conta que seu filho mora no espaço das crianças. Ele é o menorzinho, três anos e meio. Até há algum tempo, Joshua morava com Eva, mas no grupo em que ela está inserida na comunidade não tem um grupo infantil próprio.

Foi um processo em que eu senti: ‘oh não, ele está ficando muito mais ativo,’ porque ele é um menino muito ativo. Ele precisa de crianças; ele precisa estar em torno das crianças. Assim, eu comecei a ficar mais vezes até mais tarde, dormir lá, e então lentamente ele começou a gostar de dormir lá sozinho. Agora ele está se sentindo como que vivendo lá, de segunda a sexta-feira, ele dorme lá normalmente. Mas pode ser qualquer coisa. Se eu sinto que quero mais contato, eu posso dar uma olhada lá, também com outras crianças. Ou se ele diz, ‘mama, eu quero passar essa noite com você’. Então eu checo se é bom de ele ir, e então eu o levo pra casa ou então eu digo, ‘hoje não é um bom dia’, talvez amanhã’. É uma questão de comunicação, mas que não tem nenhum ‘eu não deveria fazer isso ou aquilo’. (Eva)

De toda forma, as crianças dormem com os pais geralmente aos finais de semana. A proposta é fomentar a autonomia das crianças, em um espaço em que elas se sintam em casa e adultos e crianças tenham seus respectivos espaços e oportunidades para cuidar de suas questões. “As crianças muitas vezes entram em comunicação com os adultos para que eles estejam lá pra elas e digam se têm alguma ideia para o que eles vão fazer à noite, algo assim”. Eva celebra que, em geral, pais e filhos podem estar juntos quando estão se sentindo bem. “E sabendo que eles estão bem, não há porque lamentar. Eu sou uma das que cuidam do espaço para que ele seja realmente bom e me faça sentir que isso é o certo pra ele”, complementa.

Além das crianças que vivem no espaço, o lugar é frequentado por muitas outras e há momentos que todas se reúnem normalmente em seu entorno e ao redor da escola. A comunidade se organiza para facilitar quando as crianças querem ficar reunidas. “Se eles querem ficar juntos depois da escola, eles podem fazê-lo”. A convivência intensificada entre elas é algo que apoia o processo educativo.

Em algumas oportunidades pude observar a forma como os adultos dialogavam com as crianças. Certa vez, em uma das *matinéés*, me chamaram a atenção as crianças pequenas, alguns bebês, que davam trabalho, fazendo bastante barulho, e registrei a forma como os adultos conversavam diretamente com elas, sem imposição de voz, sem ordem, ‘em uma conversa tratando-as como seres integrais’, escrevi. No Café, foram muitas as oportunidades de observação da relação entre adultos e crianças e não notei sequer uma vez que os adultos usaram de comportamentos coercitivos. Certo dia, presenciei Eva e seu filho jogando um jogo de peças em uma das mesas do café. Durante a partida, sem motivo sério, ele começou a chorar alto. Interessante ver que Eva não o acudiu, apenas o observou, sem o estimular nem o reprimir, oferecendo presença e calma, como que esperando o choro passar. Em menos de dois minutos, o choro não só passou como deu lugar a um sorriso que emergiu na brincadeira que nascia com outra criança.

iii. Quando nasce o desejo consciente

Na medida em que as crianças crescem, cresce também um nível de consciência da consciência, culminando com o processo de puberdade através do qual a pessoa jovem vê seu corpo se transformar e emergir o desejo consciente pela experiência sexual. Alguns novos aspectos são, neste momento, incluídos no escopo da educação de jovens que, em linhas gerais, mantém os princípios da educação de crianças: energia livre, estímulo à curiosidade, aprendizagem pela observação. A criação de vínculos de confiança com os adultos, no sentido de estes apoiarem os jovens a ousarem perguntar, ousarem falar sobre seus desejos e curiosidades, é um princípio desenvolvido desde a educação infantil, mas que ganha um significado especial na educação de jovens.

Eles começam perguntando, ‘Como foi para você?’, ‘Quando foi sua primeira vez?’, ‘Como é a sensação?’ Quando eles estão na confusão de hormônios, tudo o que se deve dizer para um jovem de quatorze ou dezesseis é que eles podem confiar nos adultos, eles realmente podem, eles não têm de se esconder dos adultos. E qualquer que seja a pergunta, haverá pessoas que podem realmente ouvir isso e estar lá e acompanhar esse processo, trazendo a consciência, o que

significa, na medida do possível, ser como um adulto, como um adulto ativo consciente. (Wilfred)

Muitas vezes são realizados círculos de meninos e círculos de meninas, que reúnem duas ou três faixas de idade, seguindo uma curiosidade natural dos jovens de sempre olhar para os jovens um pouco mais velhos. Nestes círculos, os adultos falam com os jovens com a mesma linguagem e com os mesmos pensamentos básicos que falariam entre si. Muitas vezes os jovens também querem se aconselhar com os anciãos. Dagmar considera uma honra quando os jovens buscam-na para um aconselhamento, quando sentem o chamado para viver sua primeira experiência sexual e fala da importância do cuidado em não se apressar o ritmo, deixar que a curiosidade nasça em seu tempo devido.

Nas antigas tribos, quando os jovens tinham sonhos especiais, os professores sabiam "ah! Agora, eles estão em transformação para o próximo passo adulto". E ali nós realmente tentamos protegê-los de uma forma que eles não vão muito rápido, que eles realmente encontrem seu próprio caminho. (Dagmar)

Estes círculos, de meninas e meninos, bem como círculos mistos e intergeracionais, compõem o que eles chamam de *escola do amor* para jovens. Além do currículo tradicional de matemática, línguas, ciências, a comunidade promove este processo de aprendizagem com os jovens. “Eles aprendem a falar, eles aprendem a expressar os seus poemas”, diz Dagmar. “Fazemos fogueiras com eles, e conversamos. Esta é a coisa principal. E nestes momentos eu sinto o quão importante é apoiar os jovens para que eles tomem o seu tempo”.

Em meio à *escola do amor*, inspirados em culturas antigas, muitos jovens demonstram vontade de ritualizar os momentos de passagem e alguns desejam fazer algum tipo de celebração antes de iniciar o contato sexual. Outros são mais discretos, preferem não vivenciar nenhum tipo de ritual e só querem viver a experiência em si e isso já basta. Eva e os demais educadores buscam não lidar com essas questões de uma maneira formal, e orientam-se para apoiar o jovem qualquer que seja sua escolha no processo de conhecer a experiência sexual.

Segundo Eva, aos seis anos o ser humano já sente algo como paixão, mesmo que esta aconteça em um nível e uma linguagem muito diferentes. Segue-se um processo contínuo até que a questão da sexualidade consciente se aproxima e é aí que realmente advém o trabalho da comunidade, dando suporte para um lento processo de se obter, antes de tudo, experiência do seu próprio corpo e, em seguida, fazer *contato*. “Esse é um processo até o ponto onde você realmente sente: ‘ahh, agora estou certa de entrar em um contato sexual’”, diz ela.

Wilfred conta que, em seus sete anos de comunidade, viu meninos e meninas se tornando jovens adultos, “pessoas que tinham onze anos e agora têm dezoito”. Em sua visão, a juventude de Tamera está provavelmente menos ativa em entrar na sexualidade que muitas outras, mas certamente mais consciente dos potenciais, limites e das etapas do caminho de amadurecimento da sexualidade. Muitos entrevistados consideram que a juventude de Tamera tem sua primeira relação sexual proporcionalmente mais tarde que o restante da sociedade. O que pode parecer um enigma em uma comunidade com intensa atividade sexual, se explica com a consciência ampliada que não vê a sexualidade como algo proibido, ao contrário, tem seu entendimento como processo orgânico. Sem as restrições, a precocidade da experiência sexual identificada na sociedade em geral não acontece na comunidade. Usufruindo da infância tardia e início da adolescência para outros desenvolvimentos, os jovens permitem-se seguir o processo de descoberta e início da expressão sexual no ritmo que lhes parece natural.

Aqui se conclui a análise dos processos educativos de Tamera como um mecanismo de regulação que viabiliza a confluência, entendendo-a como um tipo especial de regulação no sentido de aprimorar os demais mecanismos através do desenvolvimento integral dos indivíduos, o que torna difícil a distinção entre os domínios da educação e da regulação. O passo seguinte, após a análise dos processos educativos, é o estudo da regulação comunitária a partir dos seus processos de organização social, comunicação, governança e convivência intensificada. Investigam-se as configurações pragmáticas da comunidade em termos de configurações familiares, moradia, tomadas de decisão e encontros de lazer e cultura.

Famílias, projetos e moradas

É na ontologia do cotidiano que o ethos/geist da comunidade efetivamente se expressa. É nas casas, nos escritórios, nas oficinas, nas salas e auditórios, nos refeitórios, no centro cultural, nos jardins, nos lagos, nos canteiros agrícolas, onde relações familiares, de amizade, de trabalho, amorosas, terapêuticas, espirituais e políticas se processam e metabolizam o organismo comunitário. Aspectos de organização, governança e convívio relacionados a esse processo metabólico revelam arranjos flexíveis que fomentam a participação, facilitam a comunicação e desconstróem modelos restritivos de família.

No que tange sua organização, a experiência cotidiana de Tamera revela um processo contínuo de transformações, remodelagens, novas configurações, tanto em seu ordenamento social/familiar, como em seus processos de tomadas de decisão. A grande virtude, observa Agna, é manter o estado de abertura: “Mudamos muito os arranjos, como que em todos os anos, e nós também assim seguiremos fazendo porque estamos realmente em um experimento

social. Eu acho que faz parte do processo mudar de novo e de novo,” apontando para o crescimento do grupo, o aumento da complexidade e a permanente necessidade de reorganização. “Em primeiro lugar, todo mundo era como um grupo, mas depois tornou-se muito grande. Agora estamos em um processo, já há muitos anos, para descobrir como criar subgrupos que realmente vivam juntos”.

Existe uma escassez de construções na comunidade em relação ao número de moradores¹⁰¹, e a disposição das pessoas é bem diversa. Algumas pessoas preferem viver em pequenas cabanas ou trailers, mas muitas preferem a vida em casas comunitárias, nas quais existem pequenos espaços privativos ou quartos nos quais dormem grupos, usualmente de mulheres ou de homens. Banheiros são compartilhados e há muitos espaços comuns, como cozinhas comunitárias e salas de estar. Em algumas situações, alguns grupos querem viver ‘experiências intensas de comunidade’, então todos se mudam juntos para algum lugar, durante um certo tempo. Eva descreve o seu modo pessoal de viver em Tamera:

Eu vivo em uma das casas, é uma casa grande que tem uma cozinha e uma sala comum e também tem um atelier que é quase como um pequeno bar à noite, onde as pessoas ficam juntas e conversam. Depois, há três quartos maiores e eu vivo em um desses quartos junto com outras quatro mulheres. Nos outros quartos vivem homens e, ao redor, existem trailers onde pessoas solteiras vivem, formando um grupo maior que convive na casa. Este é o quadro básico.

Cada integrante da comunidade desenha sua participação de acordo com as peculiaridades da vida pessoal. Wilfred diz que a pergunta essencial é ‘como realmente queremos viver juntos?’ Algumas pessoas tem desejo de uma família, outras têm mais o desejo de tribo. “Qual a verdadeira imagem para cada pessoa? Eu, por exemplo, tenho duas filhas e passo muito tempo com as crianças e com a mãe delas. De certa forma, tenho uma família embutida na comunidade, mas minha visão mais ampla é de uma vida em tribo”. Wilfred mora no Solarvillage¹⁰², onde um grupo de pessoas vive conjuntamente em trailers dispostos de uma tal forma que geram um espaço coletivo. No centro desse espaço vivem três mulheres com filhos pequenos e, ao redor, alguns homens, entre eles os pais das crianças¹⁰³. Também existem outros trailers nos quais vivem um núcleo misto, mais jovem, dentro do Testfield. Ele chama a atenção para a sinergia da vida em comunidade:

¹⁰¹ Tamera vivencia, há alguns anos, uma situação restritiva junto à municipalidade, no sentido de que, pelo plano diretor da região, não estão autorizadas novas construções no terreno. Existe uma negociação em curso e as perspectivas, segundo alguns membros, é alentadora, pois existe uma boa vontade do poder público em relação à presença de Tamera na região, especialmente no que tange à movimentação de divisas em uma região de baixo desenvolvimento econômico (N.A.).

¹⁰² Solarvillage, ou Testfield, espaço da comunidade destinado ao desenvolvimento de tecnologias energéticas solares (N.A.).

¹⁰³ Os aspectos relacionados à conjugalidade serão analisados adiante (N.A.).

Além de sermos pais, temos profissões. Eu tenho uma vida profissional muito interessante, com um monte de coisas realmente interessantes para fazer. Eu adoro o tempo que eu passo com minhas filhas, mas eu não quero passar todo o meu tempo com as crianças. Eu encontro muita alegria quando as crianças podem ser cuidadas por todo o grupo. Victoria, minha filha de três anos, quando ela pode correr e brincar no Testfield, eu sei que ela está protegida entre as pessoas. Se ela cai ali, há alguém para checar se ela está ok, se ela precisa de alguma coisa, há alguém lá e eu gosto disso. E cada vez que minhas filhas estão com outras pessoas, o que acontece muito neste arranjo em que vivemos, elas voltam felizes, as pessoas que estão com elas voltam felizes e eu volto feliz. Então, é realmente um ganha, ganha, ganha. (Wilfred)

A tendência da comunidade, no momento em que foi feito o estudo de campo, era conjugar as pessoas através de grupos de projetos, que formam um campo de interesse em torno das questões relacionadas às funções pragmáticas dentro da comunidade. A tendência são os grupos de trabalho viverem juntos e fazerem Foruns juntos. O grupo do Testfield é um desses grupos, o grupo do espaço das crianças é outro, e assim por diante. Estes grupos não são claramente definidos, e se misturam – algumas funções fazem com que membros se interponham em mais de um grupo, se entremesclando com os chamados grupos sociais, ou seja, pessoas que se reúnem por afinidade e querem ter tempo juntas, criando subcomunidades dentro da comunidade maior. E a interação se dá na interface entre os grupos de projetos e os grupos sociais.

No momento eu vivo em uma casa onde há quinze pessoas entre vinte e cinco e quarenta anos, nessa faixa etária. Pessoas que atuam como condutoras de projetos e estão mais no núcleo de Tamera. [...] Temos diferentes grupos de trabalho, por exemplo, eu sou parte do IGP. E então existem vários grupos de projetos que têm uma direção similar, então você tem a Fundação Grace e o Campus Global e as pessoas ao redor da Sabine Lichtenfels, conhecimento feminino e paz, o ashram político, e também existem subprojetos. E formamos um grupo maior de projeto comum, então é o lugar onde temos o nosso encontro diário, onde é o nosso espaço de estudo e de Forum. (Karl)

Muitas vezes as interfaces entre o campo social e o campo profissional tornam-se difíceis na comunidade. “Tamera começou como um empreendimento com base na comunidade pura e agora estamos mais e mais nos profissionalizando e ao mesmo tempo vemos a necessidade de fazer a profissionalização com base na comunidade,” diz Karl. Acontece muitas vezes de alguém ter um grupo de afinidade e amizade, que é orgânico, mas ser parte de um grupo de projeto com outras pessoas. “Eu sinto realmente em Tamera uma dança entre os dois”, considera Karl, “onde temos em alguns lugares esses grupos que se baseiam mais em pessoas que vivem juntas, e assim não há mesmo um padrão unificado no momento. E nós só tentamos seguir o que sentimos como verdadeiro, o que nos faz sentir

bem”. Este é um tema de pesquisa contínua. Na medida em que a comunidade cresce, mais e mais estruturas são necessárias para criar um continente em que todos se sintam incorporados e pertencentes. O importante é que todos os membros da comunidade pertençam a algum grupo de projeto, o que o torna um elo integrado e produtivo. Essa dinâmica tem grandes implicações nos processos de tomada de decisão.

No início, por exemplo, nós éramos apenas uma pequena comunidade; que foi de 30 pessoas, 40 pessoas, 50 pessoas, que estavam juntas o tempo todo. Se precisávamos tomar uma decisão, nos reuníamos, conversávamos e então podíamos tomar a decisão necessária. E, então, crescemos muito nos últimos anos. (...) E agora estabelecemos tudo em diferentes conselhos, porque é muito ineficiente parar e pensar continuamente com 150 pessoas a cada decisão detalhada. (Karl)

Os conselhos são um importante nível de organização em Tamera. “São muitos conselhos: planejamento, financeiro, educação, ecologia ou autonomia. Cada área do projeto, mais ou menos, cria algo como um conselho, no qual os líderes do projeto atuam”, descreve Karoline. Em um projeto, os chamados colaboradores condutores [*carrying coworkers*] reúnem-se em estruturas onde há participação de todos os membros envolvidos, de forma que se sintam legitimados e, dessa maneira, com um sentimento efetivo de participação e apoio nas escolhas dos rumos da comunidade. Visou-se também que os subgrupos pudessem ter mais flexibilidade nas tomadas de decisão, sem perder a ligação com o projeto como um todo. A ideia foi criar espaços de tomadas de decisão com foco nos projetos, de forma a se atuar com eficácia em cada um deles, “sabendo que em cada ato você está, de certa forma, construindo a catedral ou o biótopo de cura”, diz Agna, remetendo ao pacto de confiança e apoio mútuo que está subjacente e conecta todos os projetos.

Agna também aponta a necessidade de um contínuo exercício de atenção visto que estas estruturas podem se transformar em formalidade e burocracia e perderem a capacidade de realmente capturar as singularidades dos momentos e situações ao criarem regras gerais. “Por isso é tão importante deixar espaços para exceções nos quais podemos realmente perceber qual é a decisão curativa neste caso, mesmo que haja uma regra geral sobre o assunto”, complementa. E, assim como Karl, usou a dança como metáfora para a dinâmica dessa pesquisa:

É como uma dança contínua de descobertas. No ano passado, por exemplo, nós implementamos estruturas nas quais dizíamos: três vezes por semana toda a comunidade vai se reunir e vamos ter Forum, de modo a realmente alimentar essa visão de ‘nós somos um projeto’. Isso foi realmente e basicamente para enfatizar a comunidade como um todo e este foi realmente um bom processo. E este ano nós nos sentimos como em um tempo de planejamento, no qual é importante que os

subprojetos tenham mais tempo para se desenvolver. Então, agora, este ano, não temos essa forma contínua de reuniões com todo o grupo. E isso é bom, mas também gera muitos medos de que algo está faltando. Então, isso é como um contínuo sentir e ajustar. (Aгна)

Esta descrição revela o estado dinâmico das estruturas e enfatiza a natureza experimental do processo social da comunidade, com a constante mudança nos arranjos de governança. Na altura do estudo de campo, a comunidade se reunia uma vez por semana para uma reunião de informações, troca de oportunidades de trabalho e outros assuntos de interesse. Wilfred reconhece que há, em Tamera, uma comunicação tecnológica eficiente, em um sistema com um grau elevado de confiança.

A maioria de nós usam e-mail para a comunicação. Falamos muito. Há uma forte rede de comunicação cara a cara. É realmente interessante como essa rede... quando algo é conhecido em um lugar e quando a questão é efetiva, as pessoas falam com os amigos e dentro de minutos a informação está disponível no corpo da comunidade inteira, muito rapidamente. E há pessoas-chave dentro de uma rede de informações que todos nós conhecemos e confiamos. Há um nível geral de confiança no seio da comunidade em que nós estamos trabalhando. (Wilfred)

Para além da comunicação em rede tecnológica, notadamente útil, identifica-se o estímulo à interação social, ao viver coletivo e à cocriação. Em Tamera a convivência tem um grande valor ontológico e isso foi reforçado nas entrevistas e conversas. Usualmente os colaboradores trabalham em equipes entre seis e oito horas¹⁰⁴. As crianças têm atividades durante as manhãs e em muitas tardes. Três refeições são servidas diariamente em pelo menos duas cozinhas coletivas. Além do trabalho regular em um dos projetos da comunidade, os participantes dedicam-se mais uma ou duas horas diárias para o *trabalho geístico*. No restante do tempo, reúnem-se habitualmente em um espaço chamado de *centro cultural* com um Café – diurno – e um Bar – noturno –, abertos seis dias por semana¹⁰⁵. Sessões de filmes, partidas de futebol e vôlei, *cafés políticos*, atividades para o público infanto-juvenil, a rotina na comunidade é orientada para a interação social e esta convivência intensificada é vista como um aspecto importante na regulação social. O contato intergeracional – convivência de crianças, jovens, adultos e idosos – é destacado por Agna como “uma maneira essencial de lembrar e reintroduzir a unidade da vida e a compreensão dos ciclos maiores na comunidade”.

O café e o bar, ao hospedarem múltiplos eventos, são mencionados como espaços de importante valor comunitário. Apesar de induzirem o consumo de álcool e tabaco, vistos por

¹⁰⁴ Com descanso aos finais de semana (alguns colaboradores, como os trabalhadores da agricultura, trabalham um turno no sábado também) (N.A).

¹⁰⁵ Durante a temporada de visitantes – geralmente de março a novembro (N.A).

alguns como contradições à proposta da comunidade, estes espaços também promovem um tipo de convívio especial, reunindo a comunidade em um caráter livre e geral. Segundo Karl, é um espaço social no qual a pessoa pode encontrar outros integrantes da comunidade independentemente do grupo específico que atuam. “É sempre um lugar para Eros, para paquerar, para entrar em contato. Na verdade, é um pouco semelhante a um bar exterior, mas é mais íntimo porque você conhece as pessoas, em sua maioria.” E complementa:

Mas é também um lugar onde eu, que sou parte da comunidade, posso vir e entrar em contato com as pessoas, os visitantes. E assim, muitas vezes, esse contato também tem um pouco mais de anonimato, mais do que apenas estar sempre entre a comunidade e eu gosto disso. E, claro, também é uma saída, eu quero dizer, é também um lugar de relaxamento. (Karl)

Os espaços sociais de Tamera são, nesse sentido, onde a vida acontece, onde se dá o *contato*. E nesse campo ontológico identificam-se modelos familiares múltiplos, com níveis minimizados de restrição; estruturas flexíveis que facilitam a comunicação, a interação focada, a convivência e o lazer; modelos de tomada de decisão participativos em conselhos.

Na próxima seção direciona-se o olhar para a análise da dimensão da intimidade sexual, uma das dimensões da convivência intensificada de Tamera, investigando a regulação da prática da sexualidade livre em um modelo de parceria. Os princípios de sexopositividade mostram-se integrados ao amor livre de Tamera e o que emerge são propostas inovadoras para ordenar o caos – a imprevisibilidade, os momentos de turbulência e o manancial de criatividade que emergem dos encontros eróticos entre as pessoas.

Amor, amizade e parceria

Embora a sexualidade livre seja um tema nuclear e que influencia profundamente o estilo de vida da comunidade e seja uma dimensão emocionante e às vezes dramática, os resultados desta pesquisa apontam que esta é menos uma força motriz, e mais uma consequência de um processo de aprendizagem de vida comunitária, com a integração de elementos sociais, políticos, educacionais, artísticos e espirituais. O percurso feito até aqui passou pelo entendimento de um *ethos/geist* – sistematizado nos conceitos de liberdade, verdade, paz, apoio mútuo, espiritualidade, ecologia, participação responsável – e a investigação da práxis de desenvolvimento e pesquisa de um modelo social guiado por este *ethos*. Investigou-se a cultura de Forum, os processos educacionais, e a experiência social na

realidade. Esta quarta parte da análise da práxis analisa o que regula a copresença e as trocas sobre as quais repousa a essencialidade da experiência sexual.

Em Tamera, a dimensão sexual é trazida para o campo positivo da experiência. Cessam-se a culpabilização, o ocultamento, as proibições. Sexualidade não é algo a se temer, mas a se desfrutar. Com respeito e temperança, regozijar e usufruir das dadas oportunidades do prazer sexual visto como presente do universo e o amor da deusa no presente.

Além da minha própria vida, é uma peça central muito, muito básica de ... o que é preciso para que a vida seja baseada na verdade? Se eu constantemente não reconheço que existem impulsos sexuais, que não existem olhares para uma mulher atraente ou para um homem atraente, se eu sempre digo que isso não é permitido existir, então eu nunca vou alcançar o chão da verdade. Assim, reconhecer estas energias básicas em nossas vidas é para mim, digamos, a garantia de que nós andamos, talvez em terreno turbulento, mas andamos em direção a um terreno sustentável, porque nós não falseamos o chão. (Verena)

O grande desafio da sexualidade é que, para se aproximar da vivência dos desejos verdadeiros, faz-se inevitável aproximar-se também dos núcleos traumáticos de dor e desilusão relacionados a este campo. Nesse sentido, faz-se difícil na maior parte das vezes, aceitar essa energia. “Mas é um poder tão direcionador do meu corpo, da minha alma, do meu organismo, então eu apenas sinto que através da abertura sexual eu posso encontrar o mundo e eu mesmo de uma maneira diferente, ” diz Karl. Este ‘terreno’ verdadeiro é, por conta do campo traumatizado, muitas vezes um terreno turbulento. O medo de entrar em contato com a dor acaba por conservar a sexualidade em um lugar indizível, dificilmente acessado.

No ponto de vista dos entrevistados, é preciso aceitar que todos os seres humanos estão feridos nesta questão. Então se reconhece que há um processo de cura a ser feito. Há um caminho de cura a ser trilhado seja de onde quer que a pessoa tenha vindo. E desse trabalho se descobre qual é realmente a prática autêntica na sexualidade de cada um. Judi enfatiza que este é um caminho muito pessoal, cada pessoa têm um caminho de cura diferente e único. “No meu caso foi para eu entrar em uma onda de pegar e celebrar e amar todos que eu quisesse. Para uma outra mulher poderia ter sido realmente se focar em um homem, totalmente! Mas amá-lo totalmente e sendo tão monogâmica e íntima possível.” O medo de acessar o domínio da sexualidade é superado a partir do mesmo processo nuclear de aprendizagem do tipo ‘do medo para a confiança’, no qual se desenvolve um senso de autonomia acerca da capacidade não de controlar, mas regular os impulsos sexuais em um campo de liberdade afetiva.

O amor livre tem lugar onde aceitamos a verdade dos outros, onde nós não agimos como a criança que diz: ‘mas eu quero’, onde aceitamos que existem

adultos envolvidos com seus pontos feridos e também aceitamos que estamos em um caminho comum para descobrir o que é, então. Como é um sistema de amor realmente livre do medo? Como ele se parece? Nós não sabemos. Mas como se parece? Seria interessante descobrir. (Verena)

“O amor é livre”, Dagmar costuma dizer. “Ele não existe se não for livre. Normalmente, muitas vezes, falamos sobre amor o que não é amor. Amor livre significa um amor livre do medo”. E neste caminho de descoberta sobre o amor livre do medo, os entrevistados enfatizam a importância de uma cultura de parceria como continente para a experiência da sexualidade livre. Nesse modelo, corroborando a importância da expressão dos sentimentos e dos feedbacks, Karl diz que trazer as questões das profundezas do mundo interno para o espaço da comunidade se mostra de extrema importância.

É fundamental. É um pré-requisito, porque de outra maneira não é realmente livre. Porque quando as pessoas são corajosas o suficiente para abrirem os tópicos sexuais entre si, e também quando dois amantes estão em um relacionamento, então eles abrem temas que são tão profundos, (...) o que vivemos, o que dizemos, o que fazemos; é como a ponta de um iceberg e por baixo há essa enorme pedra de gelo de desejos disparados, de traumas armazenados a partir do passado, dos desejos secretos, fantasias... e, no momento em que você se abre para a sexualidade livre, também se abrindo para a parceria, você se conecta com este subterrâneo, seja ele falado ou não. Mas ele precisa ser falado, para que a confiança surja. O trauma nesta área é muito profundo e ninguém pode resolvê-lo apenas em privado. (Karl)

Como Dieter Duhm disse em “The Sacred Matrix”, “o rio se torna violento se ele é forçado a passar por um leito reto e estreito. Violência é a erupção de energias vitais bloqueadas” (Duhm, 2005, p. 119). A base do processo educativo em Tamera encontra-se neste entendimento de a violência se originar do processo de obstrução dos fluxos de energia corporais e na escolha pelo caminho de liberação destes fluxos. “Reich falou muito sobre isso”, diz Karl, “quando já não estamos armados, blindados e selados contra este tipo de poder vital que está presente em nós e nos faz seguir em frente e nos dá nossos movimentos e impulsos”.

Apoiando essa compreensão em uma perspectiva terapêutica, a importância essencial de estar em um lugar que “apenas tudo pode ser falado”, como diz Agna, é reforçada. Ela conta o caso acontecido um dia antes da entrevista, de um rapaz nos Estados Unidos entrando em Síndrome de Amok e matando várias mulheres. Ele antes enviou vídeos de si mesmo por e-mail, dizendo que as havia matado por vingança: tinha vinte e três anos e nunca havia sido beijado por uma mulher. Agna então reconhece que “é novamente esse ponto de se sentir

totalmente abandonado e esse desejo enorme, e não saber como abordar, e então isso se transformar nesta crueldade completa”.

Ela então levanta o cenário de um espaço onde se pode dizer sobre essas questões e também se pode receber feedback. “Eu apenas pensei: uau! Imagine um homem assim em uma *escola do amor* onde ele iria receber feedbacks honestos das mulheres. A questão é, em suma, como abordar de modo que o *contato* possa acontecer e o desejo possa ser preenchido antes de alguém ficar com raiva. “O essencial é que as pessoas não sejam simplesmente deixadas sozinhas, sem contato, sem saber o quê ou por quê. O trabalho é reconhecer estas questões como temas fundamentais a serem trabalhados, interrompendo o hábito de simplesmente julgar os outros como desajeitados ou incapazes ou suprimir os sentimentos relacionados. É também encontrar arranjos de parceria, apoio mútuo, para que o enfrentamento dos medos aconteça de forma consciente e em condições favoráveis.

Judi, por ter crescido em uma comunidade beduína, viveu uma situação extrema neste sentido. Sua infância, adolescência e também sua vida adulta, até os trinta e cinco anos, quando veio pra Tamera, foi sempre muito restrita, havia uma grande dificuldade em viver sua sexualidade. “Eu sempre fui uma pessoa com muito desejo, mas sempre temendo que eles soubessem o que eu estava pensando sobre isso.” Desde pequena sentiu medo de que as pessoas não a amariam se soubessem dos sentimentos intensos acerca da sexualidade que a habitavam. Ela relata o quão profundos e reveladores foram então os processos de descoberta em Tamera e como a herança de repressão sexual ainda persiste no seu corpo emocional, mesmo depois de oito anos vivendo por lá.

É incrível, faz mais de oito anos que eu vivo aqui e essa repressão ainda está dentro de mim, em atividade muitas vezes. Quando eu penso: ‘Se eles souberem o que eu estou pensando eles não me amarão’. E se eu venho ao meio [do Forum] pensando assim, eu não falo tudo o que eu penso, somente vou até uma certa camada, por causa dela eu não mergulho em uma camada mais profunda. (Judi)

Este é, em suma, o desafio individual que toda a sociedade enfrenta. Por temer não serem amadas se os outros descobrem o mundo interior dos pensamentos sexuais, as pessoas não alcançam a comunicação pela verdade e os níveis de interação se deparam com obstáculos muitas vezes intransponíveis em camadas mais superficiais. Isto implica em uma ação constante no nível das relações, em um exercício recorrente de enfrentamento dos traumas e desilusões no amor que retroalimentam o medo de tocar nas questões da sexualidade e daí advêm os bloqueios de expressão sexual. Judi relaciona sua crescente

capacidade de expressão sexual ao seu trabalho de autorregulação e também ao sentimento de segurança e acolhimento em um campo cultural afirmativo da sexualidade.

E assim, quanto mais frequentes são as reflexões sobre onde estão meus pontos cegos, onde está o meu trauma, onde está o meu medo, mais eu fico capaz de ir em frente e acreditar que eu tenho permissão para falar e aqui estou segura. Uma das principais questões para mim é como me sentir segura. Estou segura o suficiente? Eu posso realmente dizer isso? Posso verdadeiramente dizer o que penso e minha cabeça não vai ser cortada? (Judi)

O modelo social de Tamera desenvolve ferramentas para o aprofundamento das relações na direção às camadas mais profundas onde habitam as verdades mais íntimas. Uma consequência dessa jornada comum de criação de pontes seguras para acessar a verdade e a expressão genuína dos sentimentos em um continente de apoio mútuo é que os significados do ‘sim’ e do ‘não’ se transformam profundamente, e seus novos significados criam um chão firme para se avançar no trabalho sobre os traumas, entre eles os medos da solidão e da rejeição.

O processo de autorregulação passa tanto pelo reforço dos aspectos saudáveis, no fomento da potência orgástica do indivíduo, como pela intervenção transformativa nos padrões disruptivos da experiência relacionados aos traumas e medos. Dieter Duhm reforça em seus livros a importância do estudo tanto da dimensão saudável como da dimensão traumatizada, preconizando tanto a investigação das energias do amor e da sexualidade, ou seja, como elas se movem, quais seus potenciais, como também compreender como se estruturam os traumas e quais as narrativas interiores que recorrem nessas estruturas traumatizadas.

Existe todo um estudo, pronto, que já foi realizado por várias pessoas da psicologia profunda, William Reich, Miller [Alice Miller], e muitos outros, onde se estudam essas ligações entre o trauma e a repressão nessas áreas tão fundamentais da vida humana e numa incapacidade do ser humano de chegar àquelas metas interiores e àquelas fontes que alimentam uma pessoa, e onde essa incapacidade hoje em dia existe ao nível coletivo, e quais são as ligações entre essa frustração básica do ser humano e a propensão para a guerra, para a violência, para essa desumanização do ser humano, no fundo, para essa perda da capacidade empática do ser humano. (Antonio)

Todo esse estudo precisa ser transposto para o campo da interação social na realidade, ratificando e corroborando a ação terapêutica da dimensão sexual e afetiva como fundamento e força motriz do trabalho político de paz. Citando Duhm, que diz que enquanto houver guerra no amor, haverá também um mundo de guerra, Antonio conclui apontando a ação política como passo natural de um *peaceworker*:

Nós dizemos aqui que há certo ponto neste caminho do amor livre ou da libertação do medo, no campo do amor e da sexualidade, em que tu chegas a pontos onde não é suficiente, como motivação, trabalhares apenas para o teu bem-estar. [...] Você sabe quais são as ligações, qual é o significado político de desenvolver respostas a este nível do amor e da sexualidade. (Antonio)

Alguns entrevistados relatam dificuldade em comunicar o verdadeiro sentido do amor livre como modelo social e ação política de Tamera, tendo em vista que ele é muitas vezes confundido com sendo um mero modelo de sexualidade livre. Faz-se então oportunas algumas distinções no sentido de delinear com mais precisão o conceito de amor livre praticado em Tamera. Primeiramente é importante distinguir que, em Tamera, amor livre não significa ter muitos contatos sexuais. “Talvez, às vezes, por um tempo, é importante se abrir e viver esta experiência, sim, é possível. Então, depois de algum tempo, talvez você tenha o desejo de voltar a ser monogâmico, isso pode fazer parte da aprendizagem”, diz Agna. A vida é complexa, plural e cíclica e uma pessoa não é uma coisa ou outra, vive um processo no qual pode estar de muitas formas diferentes em momentos diferentes ao longo da vida.

Quando se fala em sexualidade livre entende-se uma dinâmica, um padrão de relacionamentos, no qual o principal elemento que viabiliza o *contato* é o consentimento entre as partes. Essa é a única prerrogativa. Desse modo, a sexualidade é libertada da necessidade de ter suas bases em um relacionamento “e pode acontecer em todos os lugares onde haja alegria e verdade nessa direção”, diz Karl. Muito entrevistados salientam que o amor livre de Tamera deve ser visto como algo mais amplo. Ao contrário do senso comum, que associa a sexualidade livre a relações superficiais, o amor livre em Tamera está intrinsecamente relacionado ao sentido de intimidade e profundidade. É como uma cultura que reúne sexualidade livre em um contexto de parceria, na qual ambas não são contraditórias, mas, ao contrário, têm forte coerência entre si.

Porque a liberdade na sexualidade que um permite ao outro é a base da verdade que uma parceria necessita para ser duradoura. Se isto não for admitido, então haverá sempre o medo envolvido, você sempre caminhará sobre gelo fino, porque ambos sabemos que há algo a mais no parceiro, um poder sexual selvagem que poderá se romper em algum ponto e quebrar a convenção que os mantém juntos. (Karl)

Se uma pessoa está em um relacionamento e se sente atraído por outra pessoa, na sociedade, haverá a presença de um elemento de culpa que indica que isso não pode acontecer, está errado. “Em Tamera dizemos, ‘não, é normal, se formos capazes de compartilhar’”, diz Dagmar. O relacionamento precisa desenvolver um continente onde ele

pode ser verdadeiro. “Não mentir é uma importante e profunda diretriz ética”, complementa. Wilfred, na mesma direção, diz que em Tamera ele pode abrir o coração, “abrir o meu amor sem ter que fingir que eu amo apenas uma mulher. Eu amo muitas mulheres em minha vida”.

Certamente em Tamera há pessoas e experiências em diferentes níveis de desenvolvimento pessoal no que tange o trabalho de encontrar e vivenciar o amor transparente e livre de medos. Não há um padrão que defina o comportamento sexual. Cada pessoa tem uma história diferente para contar. Há, contudo, para além de uma grande diversidade de experiências individuais, um projeto coletivo, uma jornada comum, em curso. O grupo de Tamera realmente se esforça para desenvolver respostas para as questões do amor e da sexualidade. “Seja você monogâmico, ou viva sem parceiros, ou tenha diversos contatos sexuais, faça o que é a sua verdade para realmente desenvolver uma estrutura de convivência onde esta verdade é permitida”, diz Verena.

A vida não é uma coisa monótona. Há diferentes fases; existem fases em que eu só quero ficar comigo mesma e isso é ok, então há fases em que eu quero ter muito sexo e expressar e o que quer que seja, e há fases em que eu quero estar totalmente monogâmica e então que possamos aprender a ser realmente verdadeiros para os movimentos da nossa alma e do nosso desenvolvimento e que tudo isso é possível. (Agná)

Esta é a coisa principal, o primeiro passo, que seja permitido. Reconhecer que cada ser humano é um ser sexual e isto é, sim, permitido. Aí então é possível integrar a sexualidade à experiência social. Agná relaciona o aprofundamento do relacionamento convencional com a progressiva negação da liberdade germinando uma semente de desconfiança e de mentira, porque é sabido de forma contumaz que um e outro não são os únicos elementos de atração na vida de um casal. Nesse sentido, ela diz que essa situação cria um sistema em que se força o outro a mentir:

Ok, ele vai em um bar e vê uma mulher e você sabe que ele ficou atraído por ela. Se aproxima e lhe pergunta: então, você gostou dela? E se ele diz ‘não’, você sabe que ele está mentindo mas se ele diz ‘sim’ você enlouquece. Então o que fazer? Há de haver um contexto diferente. Perspectivas muito mais amplas para o amor. (Agná)

Tais perspectivas são apresentadas pelos entrevistados compartilhando-se da decisão de recusar o jogo de mentiras e se colocar no caminho de busca da verdade, de se descobrir o que é verdadeiro na própria intimidade e na do outro. A essência do amor livre profundo e longo encontra-se, portanto, no exercício cotidiano de um se revelar para o outro e na sólida amizade que nasce e se nutre desta cumplicidade.

E neste momento não tem mais o medo, 'agora o outro vai me deixar', Percebemos que o Eros não diminui, mas cresce através da construção de confiança. Eu não sei de muitos casais na sociedade que estão juntos há mais de trinta anos e ainda têm uma vida erótica fluindo realmente. Muitas pessoas ficam juntas, mas, na sequência, Eros torna-se menor. Ter a experiência de abertura na vida erótica e apoiar que o parceiro siga seus desejos os faz mais juntos e não menos. Este é um dos segredos fundamentais do amor livre. (Dagmar).

Karl, veio morar em Tamera com dezesseis anos e ainda era virgem. Tendo conhecido a sexualidade já inserido na comunidade, experimentou intensamente o modelo de sexualidade livre em seus primeiros anos ali. “Foi realmente sobre explorar a energia sexual, não havia necessidade por uma namorada ou por uma relação de parceria ou algo assim.” Ele reconhece que o sentido de sexualidade livre realmente emergiu e não veio como um grande desejo. “Apenas se desenvolveu deste jeito”. Nos últimos dois anos, ele relata que passou por um imenso aprendizado, se aprofundando na construção de intimidade.

Eu sinto em minha própria vida o quanto essas duas coisas – sexualidade e parceria – se pertencem juntas, e como não há dois polos. Como a intimidade, repetidamente, me traz a alegria pelo outro e, em seguida, como esse contexto sexual livre me leva de volta à intimidade. (Karl)

Na época do estudo de campo, Karl estava vivendo uma relação íntima muito próxima com Linda e ele se mostrou muito feliz com o apoio dela em sua exploração da liberdade na sexualidade. “Como, por exemplo, meses atrás, uma amante minha esteve aqui, vinda da Espanha. E ela então me ajudou a ficar junto dessa mulher, em um bom caminho.” Para Karl, estas são experiências muito especiais, onde ele sabe que o amor que sente por Linda se assenta em um terreno mais profundo, em que vivências de verdadeira parceria estão incluídas. Linda fala longamente sobre sua relação com Karl:

Eu amo, amo, amo saber quando ele tem realmente grandes experiências e também quando ele não tem realmente grandes experiências, pois, como isso, de alguma forma, eu sei como apoiá-lo também. E esta camada da verdade traz camadas mais profundas para o nosso contato. E não é como uma regra – não temos uma regra que nós temos que dizer um ao outro cada vez que ficar com alguém, isso com certeza não –, mas muitas vezes isso vem naturalmente, porque estamos muitas vezes juntos e nós gostamos de dizer essas coisas um ao outro. E sim, às vezes também, particularmente comigo, porque eu estou aberta às mulheres, eu gosto de dormir com mulheres, então usualmente eu estou atraída pela mesma mulher que ele também está. Muitas vezes isso é realmente um fenômeno interessante, visto que gostamos realmente do mesmo tipo, e, por isso, algumas vezes, acontece de acabamos nós três na cama, eu, Karl e alguém que, de outra forma, ele iria sozinho com ela. E isso é sempre excitante, isso eu realmente gosto, e eu também adoro vê-lo em seu ser sexual também de outra posição, como do lado

de fora, um pouco, e sim, de alguma forma, isso, de certa forma, me dá verdadeira confiança. (Linda)

Karl conta que, algumas vezes, ele e Linda entram juntos no *serviço do amor*, na Bodega. “Onde podemos ver o outro em situações de muita intimidade sexual e você sabe que nada irá prejudicar nosso contato.” A confiança é que, a seguir, eles se reunirão novamente e terão muito a compartilhar um com o outro. “Então, tudo isso é parte da alegria desta cultura,” diz ele. Karl e Linda são um exemplo de um jovem casal experimentando intensamente o amor livre, fundindo sexualidade livre e parceria em um exercício de seguir a intuição sexual e apoiar o desejo do parceiro. “E que ferramenta de união!”, diz Karl. “Liberando tal força de vida, você se torna um ser humano mais livre. E esta continua sendo uma descoberta surpreendente”.

Karl têm consciência de que a forma como ele desenvolveu sua sexualidade está em uma posição de aguda oposição ao modelo de sexualidade monogâmica e casamento da sociedade. “O amor livre caracteriza muito minha sexualidade”, diz ele,

[...]Je, para mim, isso se tornou uma qualidade essencial na minha vida, eu sei que é. Eu tenho uma abordagem mais livre sobre este tema que a maioria das outras pessoas da minha idade. Há certas coisas que eu não posso sequer imaginar como deve ser estar fechado em uma relação baseada no medo da monogamia, cercado por ciúme. E eu também me considero um peacemaker, alguém que se dedica a criar uma nova cultura. E também na sexualidade vejo o trabalho, estou liberando sexualidade e definindo este poder de vida livre. O quão essencial isso é, eu já vi em mim mesmo. (Karl)

Eva, Agna e Sofia, as entrevistadas nativas que vivenciaram sua infância junto às comunidades – ZEGG e Tamera –, hoje com trinta e poucos anos, têm relatos semelhantes de forte adequação e integração das ideias do amor livre em suas vidas, entendendo esta liberdade no âmbito da sexualidade e dos relacionamentos como dissipadora de muitas contradições. Todavia, não deixam de identificar pontos de luta com alguns tópicos do amor livre. Sofia relata que muitas vezes entra em um estado de luta por desejar vivenciar situações estáveis nas quais o outro parceiro se dedica exclusividade a ela. “Oh, eu também quero a chance de ter, ao menos uma vez, um amante que esteja lá apenas para mim”, diz.

Muitos entrevistados chegaram em Tamera já adultos e relatam históricos de repressão semelhantes entre si, sendo usualmente a chegada na comunidade um grande portal para um mundo profundamente diferente. Judi diz que só começou realmente a aprender sobre um amor mais profundo e sentir um espaço de alegria intensa se descortinando ao chegar em Tamera aos trinta e cinco anos. Quando se deparou com essa nova realidade, de certa forma

soube que passaria “por uma onda de muita celebração pois todos viemos de uma sociedade de fome”. Ela relata seus sentimentos ao se abrir para sua primeira paixão na comunidade:

Quando fiquei consciente de que era isso mesmo que eu estava fazendo, eu fiz ainda com mais gana porque era como uma compensação de quando eu era adolescente e eu não pude fazer. Por isso foi como ondas de cura. Eu fiz e tive a permissão do grupo, da comunidade: ‘Faça! Faça para reparar as experiências que você teve’. [...] E eu fiz, totalmente, waah! Foi uma celebração total de todas as coisas que eu queria na minha vida e que agora são possíveis e eu posso fazê-las. Não há Papa, não há pai, não há irmão, não há tio para me dizer sim ou não. Eu posso celebrar. Eu posso fazer tudo o que eu quero fazer. [...] Sabe, eu sou uma mulher que adora sexo, eu amo homens, eu desfruto o sexo. Para mim, é como respirar, eu amo! (Judi)

Judi se vê cada vez mais consciente de que ela não é uma mulher de um só homem, mas que gosta de ter um ninho com um homem, “ou dois, ou três, não mais que isso, tendo uma rede em minha liberdade”. Ela se sente bem assentada com seus verdadeiros amantes e seus verdadeiros parceiros e sente que sua rede de amantes e de amigos é crescente e isso se aproxima do seu ideal. Assim como ela, muitos membros de Tamera escolhem participar de ‘redes de amor’, estando ou não acasalados com alguém. Verena descreve uma rede de amor da seguinte maneira: “há um casal, eles se amam, a mulher ama outro homem e este outro homem ama duas outras mulheres, estas duas mulheres amam, cada uma, um outro homem. Se você faz uma pintura disso, você tem uma rede”. Esta configuração em rede é o reflexo de um padrão mais complexo de possibilidades amorosas e revela um estado mais imbricado das trocas sexuais, em que a amizade inclui a sexualidade e se torna um terreno estável para o amor livre, como será visto adiante. Nessas redes de amor imergem e emergem casais como Linda e Karl, Immanuel e Agna, ou as relações podem se dar de maneira mais difusa ou descentralizada, como no caso de Eva, cujo filho tem dois pais.

No meu caso eu não poderia decidir entre um pai ou o outro. Houve o momento em que eu acabei dizendo: ‘por que é que temos que decidir? Nós podemos apenas estar abertos e o cosmos, a deusa, ou quem quer que seja, vai decidir quem é o pai biológico. Mas os dois vão assumir o papel de pai. (Eva)

Algumas vezes existe um contato principal na rede de amor, embora este não se configure como um acasalamento. À época do estudo de campo, Joachim estava mais intimamente conectado com uma mulher, mas ainda não a via como ‘a’ parceira. “Estou trabalhando para ver o que realmente é o nosso contato, porque eu percebi que projetar nela a única parceira que possa preencher os meus desejos, eu notei que essa imagem não se encaixa, não é certa”. Ele diz que lentamente vai descobrindo que deseja contatos que ele

chame de amizade na qual a sexualidade também faça parte, na qual ambos se acompanham no caminho sem a pressão de um relacionamento conjugal.

Além dela, eu tenho algumas outras mulheres com quem eu também me encontro sexualmente, também mais ou menos regularmente, que pode ser uma vez por semana, ou uma vez a cada duas semanas, e onde há também um contato que é como uma amizade. Eu fico muito feliz de estar em contato com algumas mulheres com as quais eu sei que eu posso ir ao encontro e temos um chão comum onde nós realmente gostamos um do outro. [...] Este é agora meu mais novo modelo, tornar-me amigo de mulheres e não excluir nada, mas ter uma amizade em vez de projetar algo apertado. (Joachim)

Fica evidenciado em Tamera que não existe um padrão de relacionamentos a ser seguido e o modelo social apoia cada membro a buscar sua inserção nas redes de amor de uma maneira idiossincrática, valorizando os impulsos e desejos verdadeiros que preenchem o campo afetivo-sexual de cada pessoa. O grande valor associado é o respeito à diversidade, ao modo singular de expressão do afeto e do erotismo.

Muitos entrevistados consideram a estrutura de uma comunidade e a consciência de um organismo coletivo como fundamentos para a experiência do amor livre. Eva diz que “precisamos primeiro de comunidade, que são espaços protegidos para se iniciar mudanças da estrutura”. Ela entende ser difícil realizar o amor livre em qualquer lugar, sem que haja um continente de confiança que dá sustentação à experiência. A comunidade dá suporte e viabiliza na medida em que se fortalece um grupo de pessoas ao redor com quem se estabelece um pacto de confiança e apoio mútuo. “Se você está assustado em uma situação de amor livre, de que a pessoa vai tentar tomar seu parceiro, e você não encontra maneira de se comunicar, não há uma base de confiança, é uma situação horrível, horrível, ” testemunha Wilfred.

As limitações do padrão de relacionamento convencional monogâmico e matrimonial eram muitas vezes identificadas pelos entrevistados. Por exemplo, um casal, vivendo em sociedade, o marido chega para a esposa e diz que se apaixonou por outra mulher. Neste cenário, a tendência é que ela diga ‘ou ela ou eu’, pois não há uma estrutura que incorpore e acolha os sentimentos. “O medo da perda é imediatamente acionado”, diz ela. O amor livre, quando despido de uma comunidade de confiança e apoio, e considerando-se a falta de estrutura para lidar com os medos, “quase não é possível”, no ponto de vista de Dagmar, para quem a experiência de entrega no âmbito do amor e a sabedoria básica da vida comunitária não podem andar separadas.

Sem criar um antagonismo, Eva argumenta que a necessidade de uma comunidade é um paradoxo, visto que o ponto central é a mudança da estrutura humana interna. Isso pode

ocorrer em um continente comunitário protegido como pode haver espaços íntimos isolados da comunidade em que as mudanças também podem ocorrer. “Elas acontecem onde quer que eu esteja. [...] Eu não sei se todo mundo tem que viver em uma comunidade, como muitas vezes eu vejo muitas pessoas viajando pelas comunidades, e é tudo a mesma coisa, [...] e também não se pode ficar preso a uma comunidade”.

De toda forma, a experiência comunitária, o pacto de confiança, o princípio de transparência, apresentam-se fortemente como fortalezas para a viabilização do amor livre. As comunidades são como recipientes de uma pesquisa sobre como criar uma nova sociedade. “Se eu não compartilho minhas perguntas mais profundas e meus desejos, se os mantenho privados, eles não estarão incluídos nesta nova sociedade”, diz Verena. Ela então fala sobre uma palavra alemã que significa comprometer-se somente com os lábios e não com o coração”. É somente com o compromisso com o coração que os participantes acessam o campo da verdade, podem reconhecer a legitimidade da experiência do outro e se engajam no processo se revelarem ao mundo, compartilhando sua intimidade.

Usualmente pensamos que isso é algo que temos com uma pessoa ou talvez com algumas poucas que confiamos, mas estar em uma comunidade onde você pode abrir sua sexualidade para várias pessoas – quer dizer, se você quiser – permite que sua experiência de intimidade, que normalmente surgiria em um espaço muito limitado, possa chegar a muito mais pessoas. Assim, é uma outra forma de conexão com as pessoas que também poderia ser chamada de amor, que talvez não seja o amor pessoal necessariamente, mas você vê algo das pessoas que conecta você a elas em uma comunidade. (Karl)

Um profundo valor da amizade é, assim, cultivado e integrado ao mundo de Eros, desconstruindo a necessidade de uma relação conjugal e abrindo-se um portal de experiências sensoriais em um campo de relações expandido. O senso de amizade se consolida e se expande na medida em que se veste de primazia no contexto comunitário e se potencializa com a exploração do potencial de prazer e alegria da sexualidade. Como diz Eva, é muito importante entender que, para tratar as questões sobre o amor, é preciso cuidar primeiro das questões de amizade. O profundo valor da amizade é exaltado na celebração de quando dois amigos ou amigas se apaixonam juntos ou juntas por uma mesma pessoa. Considerando-se que muitas vezes bons amigos têm gostos semelhantes, confiança e transparência tornam-se elementos que podem fazer com que essa situação não destrua a amizade, mas, ao contrário, aprofunde-a. “Eu me lembro de alguns momentos na escola em que eu e minha irmã ficamos

apaixonadas pelo mesmo menino. Eu rezava para que ele se apaixonasse por ela, porque era mais importante para mim vê-la feliz do que conseguir o que eu queria”, diz Agna, reconhecendo que esse tipo de compaixão mais profunda impulsiona a força da amizade e potencializa a capacidade de dizer o que habita o coração. O exercício de se desapegar dos impulsos sexuais cegos e entrar em contato com a sexualidade em um contexto de amizade amorosa é algo que está cotidianamente em curso na comunidade.

Com o fortalecimento do continente de amizade, ampliam-se as capacidades de expressão entre as pessoas. A arte da expressão dos sentimentos é muito apreciada em Tamera. Há um estímulo para que a pessoa, ao reconhecer um sentimento de atração por algo ou alguém em si, possa manifestar este sentimento de alguma forma. A forma específica como isso se dá é, por conseguinte, uma arte com todas as suas singularidades. Judi diz que “o número de métodos é como o número de pessoas”. Cada pessoa desenvolve seu estilo pessoal, “somos uma comunidade de investigação nesta questão.”

Quando eu cheguei em Tamera havia um método chamado ‘mensageiro do amor’. Então, se eu sinto uma atração por você, eu vou a uma mulher sábia – era um círculo de oito mulheres lidando com isso – e digo-lhe que gostaria de convidá-lo. Aí eu digo se é para um encontro sensual, para um encontro sexual, para uma caminhada, para uma conversa, o que seja. E depois essa mulher vai até você e diz: ‘então, há uma bela mulher, nananana’”. (Judi)

O mensageiro então trazia a resposta e, se esta fosse positiva, já fazia os arranjos de lugar, horário, etc. Esse método ajudou durante um certo tempo, no sentido que, de certa forma, pode facilitar a pessoa a se encorajar ao *contato*, como pode facilitar a pessoa que recebe o convite a dizer sim e não. Por outro lado, desestimulava as pessoas a buscarem um contato autêntico, direto. Passado um tempo, não havia mais como deixar o grupo de mulheres trabalhando boa parte do tempo com esses trâmites e a prática deixou de fazer sentido como algo instituído.

Contudo, continua-se havendo os mensageiros de uma forma mais latente. Não são mais as mulheres experientes, mas os amigos que apoiam a formação de encontros. E isso pode ser uma possibilidade, quando a pessoa é mais tímida ou quando há algo a mais. Um outro método muito usado para a expressão dos sentimentos é durante uma *performance* no Fórum, algo que alguns entrevistados consideram especialmente bonito, emocionante e nutridor para toda a comunidade.

Há uma verdadeira arte nisso, ser capaz de simplesmente ter a confiança para expressar o seu impulso, quer seja um impulso de beijar alguém que você ama,

ou, sei lá, apenas dizer: 'oi, eu te acho linda', 'eu adoro que você esteja aqui', como que pegando esses impulsos fugazes e expressando-os, dando-lhes espaço. É um pensamento muito normal que você não falaria tais impulsos publicamente, você tentaria encontrar a pessoa em um momento em que estivessem à sós e falaria. E então metade da alegria fica faltando nessa expressão. Minha experiência, certamente, é que compartilhar a alegria deste impulsos é uma coisa maravilhosa e eles não são uma questão privada. Ocultá-los é uma pena; é uma pena esconder essa alegria. (Wilfred)

Na sociedade em geral, existem muitos tabus e bloqueios que impedem a expressão da atração por uma pessoa. Entre o medo de rejeição e a dificuldade de manifestação do desejo sexual, intensamente condenado pela cultura ocidental, as pessoas deixam de se expressar em padrões de acobertamento e recalque. A virada cultural no sentido da expressão é um elemento fomentado pelo modelo social. O relato de Karl revela a profundidade dos sentimentos envolvidos nessas práticas de revelação comunitárias:

Quando eu ousar revelar algo sobre a minha natureza sexual, sobre partes de mim que eu normalmente esperaria uma situação íntima ou privada para ser contada, é difícil descrever o sentimento de alegria quando eu finalmente não preciso mais me esconder. [...] Estamos sempre nos comportando de uma certa maneira que nós pensamos que vamos ser aceitos por certas pessoas sob as condições da sociedade. E o ponto onde você pode sair disso e mostrar o seu ser real é um baita alívio, ou mesmo um estado de graça. (Karl)

Existe uma mudança qualitativa muito notável no processo de expressão das atrações com a criação de um espaço de confiança em um continente comunitário que facilita os impulsos nesse sentido. Esta mudança está relacionada tanto ao cuidado para não se machucar o outro, bem como à alta resiliência para não se sentir machucado pelo outro. Quando esse fluxo de expressão alcança o nível mais profundo que revela os desejos verdadeiros, o 'não' e o 'sim' tornam-se, essencialmente, impulsos de vida e podem ser absorvidos como tal. A pessoa não recebe um 'não para ela', mas, simplesmente, um 'não', despersonalizando-se e buscando seguir adiante. E assim aumenta-se muito o potencial de receber um 'sim' e de fato vivenciar momentos de afeto e erotismo, suprindo a vida cotidiana de situações de prazer, gerando saúde sexual.

Um elemento prático de grande importância na regulação do amor livre em Tamera são os 'espaços do amor' [love spaces], pequenos 'espaços privados de uso público', ambientes em que um casal ou um grupo podem utilizar para viverem efetivamente as situações íntimas de amor, encontro afetivo e atividade sexual. Os amantes podem estar juntos quando desejam, em um ambiente neutro, para além de suas casas, em espaços de privacidade temporária. Os espaços de amor ficam localizados por toda a área da comunidade – em torno

de dez no inverno e vinte na temporada de visitantes –, cada qual de uma forma - tenda, trailer, pequena construção, cômodo –, alguns mais próximos, como o que fica ao lado da área de camping, ou o que fica ao lado do centro cultural, e outros mais afastados dos centros de convivência. Cada um tem suas peculiaridades, mas usualmente têm uma cama, uma mesa e algumas cadeiras. Os usuários vivenciam livremente os encontros e buscam cuidar do espaço, deixando-os harmonizados para a próxima experiência. Ao disponibilizar espaços físicos públicos para vivências íntimas, o modelo social de Tamera incentiva e favorece a plena experiência do contato.

Em Tamera, a vida comunitária se guia pelo contato, pela possibilidade de viver o contato que se deseja, como elemento essencial da autorrealização. O modelo social comunitário opera no sentido de liberar o que é obstáculo para os fluxos da energia e favorecer que se estabeleçam pontos de união e percepção direta, sem medo e projeções, entre as pessoas. Quando se alcança esse ponto pleno de *contato*, a experiência sexual emerge naturalmente. Ethos/geist e práxis se entrelaçam para viabilizar sua livre expressão.

Ciúme como questão nuclear

Subjacente ao ethos/geist do amor livre, na práxis emergem os padrões de medo que podem obstruir o fluxo natural do *contato*. Ciúme é visto, pelos entrevistados em geral, como o conjunto de emoções que impede o *contato* pleno, sendo o trabalho interno central em um ambiente orientado pelo amor livre. Os entrevistados de uma forma geral compartilham o entendimento que a comunidade não está livre do ciúme, relatando a existência de situações nas quais pessoas não estão em paz e muitas vezes não estão pacíficas, sem conseguir aceitar que um parceiro não esteja lhe dando atenção ou esteja se sentindo atraído por outra pessoa.

Muitos entrevistados falam acerca do campo histórico do ciúme, reproduzido por gerações e gerações, com componentes biográficos e ‘karmicos’. Nesse sentido, o ciúme é um complexo de sentimentos que não é adquirido somente através das experiências pessoais, mas trata-se de um fenômeno geracional sobre o qual todos os indivíduos participam, qualquer que seja a sua origem. Nir correlaciona os processos de evolução (i) da propriedade privada na economia e (ii) do ciúme e da possessividade nos relacionamentos, apontando como vieram concomitantemente se configurando no âmago da civilização. O entendimento deste campo histórico apoia uma visão menos de um ângulo personificado nos indivíduos e mais como um fenômeno geracional sobre o qual se trabalha em uma perspectiva arquetípica que apoia o processo de cura e evolução coletiva.

Neste campo histórico do ciúme, Agna esclarece que não é por que a pessoa cresceu em um ambiente de amor livre que ela está livre dele. Mesmo tendo crescido em Tamera e constituído uma ligação saudável com o tema, muitas vezes ela se percebe sentindo ciúme. “Se o amor livre”, diz ela, “se torna uma ideologia na qual você ‘tenta não ser ciumento’, ele está fadado ao fracasso”. A tentativa não é de ‘não sentir ciúme’, é de reconhecê-lo, reconhecer que ‘sim, sentimos ciúme’ e então não se autojulgar ou se autocondenar ou julgar e condenar o outro, por isso. Olha-se e busca-se assertivamente a cura que precisa acontecer e como se pode apoiá-la.

Outro aspecto consensual entre os entrevistados é que ciúme não faz parte do amor, isto é, não faz sentido dizer algo como ‘eu tenho direito de sentir ciúme porque eu o amo’, ou ‘porque eu o amo eu devo sentir ciúme’. Entender o ciúme como não pertencente ao domínio do amor é praticamente o oposto do padrão de resposta usual na sociedade que entende que se uma pessoa não está sentindo ciúme é porque ela não ama a outra pessoa. Dessa maneira, o ciúme não é algo que deva ser justificado, mas sim olhado de forma interventiva de maneira que a pessoa possa superar a dor a ele associada e criar novos cenários que favoreçam a expressão do seu amor próprio.

Em Tamera, uma pessoa com ciúme não é confortada com alguém dizendo ‘oh, eu havia lhe dito que ela estaria interessada em muitas pessoas’, mas, de outra maneira, sendo lembrada de que ficar com essa pessoa é uma escolha, mesmo que subconsciente. Esta escolha é feita não para se convencer ou convencer o outro, mas porque se busca aprender alguma coisa. “Nós lidamos com o ciúme fazendo a pergunta: o que é o amor?” Esta é a pergunta essencial que cada participante de Tamera passa a vida investigando. A busca de Sofia expressa, de forma ilustrativa, uma busca semelhante identificada de forma geral nos entrevistados e que parece estar no âmago do amor livre de Tamera. Sua trajetória pessoal,

[...] continua sendo um caminho realmente longo de amor aprendiz, aprendendo a me tornar uma mulher que é capaz de amar onde o amor não depende tanto das circunstâncias, aprendendo a ser leal a uma pessoa ao reconhecer o poder da lealdade em mim mesma. E depois, por este caminho, eu descobri ... ‘ok, se eu quero ter um amor tão fiel, isso também significa que eu quero aprender a amar o homem na forma como ele é e não como eu quero que ele seja. Se ele está atraído por outras mulheres, eu quero desenvolver a qualidade do amor que significa ser capaz de sustentar essa situação e ainda segui-lo amando. (Sofia)

Um aspecto significativo no que tange os processos de aprendizagem sobre como lidar com o ciúme é a atitude de parar de projetar no parceiro o ciúme que se está sentindo e tomar a responsabilidade do sentimento para si mesmo. Eva conta que sentia muito ciúme,

projetando o que de ruim poderia acontecer a partir de tais atitudes da pessoa. Certo dia, sentada e sofrendo com aqueles sentimentos, ela se dispôs a investigar, no nível do pensamento, o que de pior poderia acontecer. “E eu fui mais e mais fundo e pensei como seria se ele me deixasse e se fizesse isso, isso e aquilo”. Foi quando ela se tocou de como estava projetando os seus sentimentos no comportamento dele. E se perguntou: “Isso é realmente tão ruim assim como eu sinto nesse momento? Eu realmente perderia alguma coisa?” E ela relata que nesse momento entrou em um outro nível de compreensão, trazendo para o centro de sua experiência o que ela realmente desejava e queria, e não o que o outro desejava e queria. “Melhor viver a vida de uma forma que você se sente com poder e não tão dependente de uma só pessoa na qual você deposita todas as coisas da sua vida e que, quando uma coisa não acontece do jeito que você imagina, você desmorona”.

Eva sempre soube que ‘fazer cena’ não ajudava, mas a questão não era apenas ‘não fazer cena’, pois isso não significava que a luta havia terminado. Afinal, o medo persistia em uma camada mais sutil. Então o trabalho foi encontrar as estruturas internas de luta que vinham do medo, bem como entendê-las em relação às questões globais que transcendem a individualidade. Eva diz que “o treinamento mais importante é saber disso mesmo no momento em que se está completamente no drama”, encontrando formas de não se desconectar de si mesma com a emergência dos sentimentos associados ao ciúme.

O aumento do nível de consciência em relação aos sentimentos deflagrados pelo ciúme é um processo que vai acontecendo paulatinamente, ano após ano. Wilfred conta que, há cinco anos, na última vez que ele sentiu ciúme da Carmen, a mãe das suas filhas, ele se embebedou e quase bateu o carro no homem por quem estava sentindo ciúme. “Não foi uma boa maneira de lidar com isso. Acho que vou fazer diferente dessa vez”. Ele relata que vem progressivamente aceitando a presença de outros homens na vida íntima da parceira e diz, com certa alegria, que “ela tem realmente um bom gosto em homens”, o que facilita bastante na medida em que favorece o vínculo de amizade entre eles.

Uma direção de trabalho sobre o ciúme identificada como possível e desejável entre os entrevistados é no foco do potencial de prazer no contato que o parceiro estabelece com outras pessoas. Esta atitude, chamada compersão, emerge como um complexo emocional que se apresenta em oposição ao ciúme e busca integrar sentimentos de amizade e alegria na percepção que o outro esteja feliz e realizado em um encontro sexual com uma outra pessoa. Como na experiência de Linda e Karl, na qual ambos relatam sentimentos de desfrute e prazer ao tomarem conhecimento das experiências sexuais do parceiro, o comportamento compersivo é fruto da superação do sentimento de posse e da consciência plena e da aceitação

da liberdade de amar do outro. “Acho que a principal coisa realmente está no contato, (...) percepção mútua e conhecimento mútuo, no que que eu posso sentir onde o outro está e, então, é claro, saber se ele está experimentando prazer ou se está desconfortável de alguma forma”, diz Linda.

Para alguns entrevistados, o maior desafio não se encontra no próprio estado de ciúme, mas na forma como é preciso lidar com o ciúme dos parceiros. O caminho, todavia, mantém a mesma direção: confiança e transparência, buscando o aprimoramento contínuo na forma de dizer ao outro o que se está sentindo para que este não se sinta ferido. Para Eva, em uma situação de ciúme do parceiro,

[...] não ajuda se você começar a mentir para tornar mais fácil para o outro. E isso é muito difícil porque muitas vezes você não quer dizer coisas que são difíceis para o outro. E também não é só você jogar o outro em uma situação ruim, mas realmente fazê-lo com cuidado. Mas para seguir este caminho é preciso seguir a sua verdade, eu acho que isso é importante. E se você compartilha o caminho, ainda podem existir momentos quando você diz: ‘ok, talvez seja muito difícil agora, eu não vou fazer. [Amor livre] não significa que você tem que fazer tudo. Mas também significa não esconder o que está realmente acontecendo. (Eva)

O que Eva está dizendo é que, sim, é possível que um possa abrir mão de uma experiência quando percebe que aquela situação pode ser bastante difícil para a pessoa com quem se está trilhando um caminho comum. Amor livre não significa fazer tudo que se quer sem uma reflexão do contexto e das conexões no momento. Existem princípios de lealdade, solidariedade e cumplicidade que permeiam as escolhas e há momentos em que a pessoa opta voluntariamente por não viver um encontro sem se lamentar ou se sentir reprimida ao decidir não fazer algo que possa tornar difícil sua parceria. Ela deixa de fazer algo porque escolheu investir em um caminho compartilhado naquele momento. Ela, como ser responsável por seu equilíbrio, pode abrir mão de sua gratificação individual por um senso de gratificação mais amplo.

De toda forma, seja qual for a origem do ciúme manifestada, a direção comunitária de pesquisa é tornar o ciúme visível e expressá-lo no Forum, em processos nos quais as pessoas buscam encontrar o que especificamente o deflagrou para assim poderem atuar conscientemente sobre os padrões emocionais. Perceber as situações e expô-las – tais como ‘eu senti ciúme quando ele entrou no quarto e me ignorou totalmente quando eu me sentia amando-o intimamente’, ou: ‘eu me senti possessivo quando eu entrei na sala, vi você, tive um impulso amoroso, mas não ousei mostrá-lo’ – torna-se o terreno da verdade que coloca as pessoas em contato íntimo. Do medo das emoções e da dor, emerge a confiança na capacidade de reflexão e ação assertiva. “E isso já não é mais um grande drama, é algo simples, um

simples ponto de consciência. Sim, definitivamente, a abordagem é: torne-o visível, torne-o transparente, coloque sua consciência lá e veja o que está realmente acontecendo”, diz Wilfred.

O Forum permite que a pessoa expresse intensamente seu ciúme, enquanto os membros no círculo desenvolvem suas percepções como testemunhas, aprendendo junto com a experiência do outro. Em uma *performance* de Forum, a pessoa pode entrar intensa e profundamente na energia e perceber realmente o que acontece quando ela está com ciúme e alcançar o pensamento-chave que está por trás e guia os impulsos de medo e possessividade. O relato de Verena acerca de uma marcante *performance* de ciúme revela o processo de aprendizagem subjacente:

Este homem, no final da sua performance, estava no chão e tinha em seus braços [imaginariamente] a mulher que o estava jogando nesta situação e ele chorava de amor. E vimos que o ciúme, quando se passa através dele, através do primeiro lance de pensamento, através da violência, através das raivas, se passa por tudo isso, no final revela um ponto muito machucado no amor. Mas o fim é amor. E testemunhar este conjunto é como um livro de aprendizagem psicológico. Você vê o capítulo um, capítulo dois, capítulo três, capítulo quatro, capítulo cinco ... e então você vem novamente para o núcleo de amor. Belíssimo. (Verena)

Concluindo, em Tamera o ciúme é muito mais que uma questão pessoal, mas um fenômeno abrangente que traz consigo a herança cultural de muitas gerações. Nesse sentido, o ciúme não é um sentimento que irá se desfazer facilmente e a comunidade olha para ele não como um processo que deve ser eliminado, mas como um processo que deve ser expresso e compreendido. Na medida em que não se condena o ciúme, mas se aprende com ele, não apenas com o ciúme próprio mas também a expressão de ciúme de cada participante, o grupo de Tamera consegue encaminhar a questão de forma propositiva, visando a dissipação dos medos no aumento da capacidade de autorregulação e atuação consciente sobre os próprios padrões emocionais, encontrando, assim, um sentido real para a liberdade.

Gêneros em entrelaçamento

A práxis de Tamera apresenta-se como um espaço vivencial no qual se dá um processo de desconstrução de crenças arraigadas e constante reelaboração do *ethos/geist*. Alguns aspectos sociais mostram-se especialmente férteis no processo de evolução das ideias e princípios na comunidade. Um dos aspectos que apresenta atualmente muitas proposições e mudanças é o que diz respeito às questões de gênero. O amor livre da comunidade tem como

pressuposto um projeto social conciliatório, em que homens e mulheres se reconhecem em estado de íntima complementaridade e valor existencial equivalente. Uma das diretrizes centrais do projeto de Tamera é o fim da guerra entre os sexos e a criação de uma cultura de parceria entre homens e mulheres.

A busca é como criar uma sociedade na qual, primeiro de tudo, homens e mulheres se entendem uns aos outros, pois existem muitos mal-entendidos nesse âmbito. E onde homens e mulheres podem vir realmente em um nível de parceria em que há um verdadeiro equilíbrio, eu diria também de poderes e qualidades. E então eles podem realmente aprender a trabalhar juntos. (Eva)

Essa diretriz permeia a ação política e está subjacente a um trabalho pessoal em curso, no qual os próprios integrantes seguem em processo de desconstrução das visões profundamente arraigadas através de gerações e gerações humanas imersas na cultura patriarcal, na qual se nota um permanente desequilíbrio entre as energias masculinas e femininas que se manifesta nos direitos e possibilidades diferentes atribuídos a homens e mulheres ao longo da história, e ainda hoje. Todos vêm desse background e, portanto, é um trabalho em andamento cuja direção é a mesma para homens e mulheres, mas que, em suma, são trabalhos diferentes, tendo em vista o legado histórico. “Não os temas, que são os mesmos, mas a abordagem do que é mais difícil para as mulheres e do que é mais difícil para os homens”, diz Eva.

Há, de forma inequívoca, o reconhecimento que a estrutura social patriarcal não favorece as relações entre homens e mulheres. Agna vê ambos os gêneros combatidos e se faltando um ao outro,

[...] porque os homens necessitam, naturalmente, das mulheres como seus opostos para que também estejam plenos em sua força, mas as mulheres estão tão suprimidas, fixadas ou resistentes aos homens que elas não são o oposto que eles precisam. Assim sentem falta uns dos outros na grande solidão de ambos os lados. Isso é muito, muito sutil, misterioso. Muitas vezes vemos como as duas metades do ser humano, e se as duas metades têm tais medos e violência entre si, não podem gerar uma humanidade saudável. (Agna)

O imperativo de uma perspectiva cultural de parceria entre os gêneros é que homens e mulheres se apoiem no enfrentamento de seus respectivos desafios e dificuldades em uma perspectiva de integração, na qual não há um trabalho maior ou mais difícil que o outro. Se o trabalho das mulheres é muito difícil no sentido de terem sido suprimidas por muito tempo, o trabalho dos homens em reconhecer esse processo e modifica-lo é também muito difícil e é

o reconhecimento mútuo das dificuldades e o endosso aos processos de transformação de um e outro que permeiam o modelo de Tamera.

Os dados coletados nas entrevistas mostram que um grande desafio para as mulheres é expressar seu ser sexual, falar em público, plenamente, por si mesmas. Tabus, preconceitos, rotulações, fim da reputação, a sociedade patriarcal criou fortes obstáculos para a emancipação sexual da mulher e isso é ainda vivido na comunidade. Mesmo em Tamera, é difícil para as mulheres expressarem sua energia sexual e seus desejos íntimos, especialmente aquelas que tem apetite sexual mais intenso. Para apoiar tal processo de expressão, Dagmar considera muito importante que se desconstruam concepções que atribuem às mulheres a parte monogâmica e aos homens a parte que quer mais a poligamia, tendo em vista que a experiência de Tamera, ao longo da história, não confirma essas concepções.

Depois de algum tempo, no momento em que a confiança surge, a energia que emerge é muito diferente. Tivemos que aprender a lidar com ela, encontrar as ferramentas certas, o comportamento correto. Não para nos mostrarmos necessitadas, mas também para não escondermos as coisas... aprendermos. (Dagmar)

Dagmar questiona, assim, a permissão da promiscuidade para os homens e sua condenação para as mulheres, buscando legitimar uma cultura de aceitação de comportamentos sexuais livres para ambos, sendo um reconhecimento essencial que as mulheres possam ter comportamento poligâmico sem nenhum estigma. Já é um enorme desafio para as mulheres se colocarem socialmente em relação à sua sexualidade, quando este comportamento é poligâmico as restrições aumentam enormemente. Para Eva, as mulheres ousarem se expressar é o ponto crucial para transformar a cultura e oportunizar a revelação da beleza do ser erótico de cada uma, tão acostumado a uma existência completamente privada. Este ato de se expressar em público é relatado por Eva como uma experiência extremamente emocionante. “É um grande desafio em que eu sinto como ‘se eu fizer isso eu vou morrer!’”, diz ela. “Meu corpo simplesmente entra em colapso quando eu realmente quero dizer algo mais profundo do que eu já fiz antes ou mostrar algo que eu não havia mostrado”. Os momentos em que uma mulher consegue se expressar no Fórum de maneira profunda e libertadora são experiências às quais se atribuem muita beleza, emoção, regozijo e parecem manifestar uma cura coletiva, sendo muito celebradas.

Um outro domínio da expressão que revela um grande desafio para as mulheres é parar de esperar que o outro tome a iniciativa e colocar-se em uma atitude assertiva. As entrevistadas reconhecem a existência desse desafio adicional, na medida em que reconhecem

uma herança de passividade que permanece forte. É como uma máquina de lavar roupa social que diz que a aproximação é trabalho do homem e as mulheres devem se colocar receptivas e, em seguida, decidir se sim ou não. Judi conta que, sendo feminista, em Tamera ela é confrontada com padrões que lhe mostram o quanto de patriarcado está implementado em suas células.

E eu ... merda! Eu estou esperando pelos homens? E então, quando os homens projetam em mim uma mulher poderosa, uma mulher bonita, e também uma mulher que vem de uma condição única, palestina, mãe, e então eles hesitam em me convidar, eu fico ofendida? Mas então, por que não ir e fazer? Então eu disse pra mim mesma: 'Ok Judi, você é uma feminista, vai em frente e convida o homem!'. E eu fui convidá-lo. (...) E quando ele disse que não, eu levei para o lado pessoal. 'Oh eles dizem não para mim, fodam-se! O que eles acham?! Foi um grande processo pra eu conseguir me aproximar e agora vem dizer não pra mim?' (Judi)

Os padrões patriarcais se sucedem e é uma tarefa realmente difícil livrar-se deles. Judi contou também os desafios de competitividade que emergem entre as próprias mulheres. Talvez pelo grande número de mulheres proporcionalmente aos homens na comunidade, há sempre um risco recorrente de que possa emergir um modelo associado ao padrão de concorrência e escassez, relatado por Judi, como “um atrito entre dois mundos”.

Judi relata uma situação que ela estava vivendo àquela altura com uma amiga de Tamera um pouco mais velha que ela, ambas em um momento de abertura para novos amantes e ambas percebendo-se atraídas por alguns mesmos homens. No dia anterior da entrevista, esta amiga se aproximou de Judi e disse a ela: ‘Acho que estamos em competição, hein?’ Judi estranhou e perguntou de volta: ‘Por que nós estamos em competição?’ Ela então respondeu: ‘Você está pegando os amantes que eu gostaria de ter.’ Judi perguntou de quem ela estava falando. E a amiga disse: ‘Aquele rapaz que eu queria, mas aí eu fui para a Alemanha, quando voltei você já tinha feito sexo com ele três, quatro, cinco vezes’. Judi então disse: ‘Sim, mas o que isso tem de errado?’. E ali Judi encontrou o ponto de medo e de dor da sua amiga, no que ela não ousou se expressar para o rapaz e agora a responsabilizava por um sentimento que era dela. Judi então deu um passo e disse a ela:

Como, nesta situação, você quer que eu, com toda a minha energia, meu desejo e amor, espere e compartilhe e peça permissão? [...] Não! Eu vou na direção do que eu quero e torno isso transparente para a comunidade, eu faço isso no grupo, faço com todo mundo e cada um deve fazer o mesmo. (Judi)

Depois de tanto tempo com o acesso ao poder feminino bloqueado, o aprendizado mais profundo para as mulheres é encontrar a fonte do seu poder feminino real. “Por muito

tempo, a mulher que não tivesse um marido não se sentia completa”, diz Dagmar. Assim, a busca é por encontrar a energia feminina como uma energia do universo por ela mesma, complementar e interdependente da energia masculina, e isso é um fenômeno novo para as mulheres. A superação desses desafios e o sucesso dessa busca pela essência feminina só se torna possível quando os homens também estão dispostos a enfrentar seus próprios desafios e se colocarem em uma posição de apoio e equilíbrio existencial. Este é, de antemão, um dos grandes exercícios culturais para os homens contemporâneos.

Os desafios dos homens podem ser vistos como opostos e análogos aos desafios das mulheres. Na visão de Agna, os homens vêm frequentemente tomando consciência, como perspectiva de gênero, do processo de dominação que realizaram no mundo e sobre as mulheres e passam a operar conscientemente para descontinuar esse processo histórico. Muitas vezes, nesse caminho de desconstrução, acabam por desenvolver medo do poder masculino e falta de confiança, enfraquecendo a potência masculina saudável e, na mesma medida, fortalecendo os aspectos disfuncionais da energia masculina.

Um exemplo de perda de confiança e fragilização da força masculina é quando o homem deixa de expressar suas atrações com medo de ser mal interpretado ou punido por isso. Um fundamento educativo é desenvolver as habilidades de expressão desprovidas de coerção e dotadas de senso de parceria como a chave para o desdobramento sadio da criatividade masculina. Este é um ponto importante no trabalho que os homens têm que realizar: aumentar a confiança de que não há necessidade de seguir abusando do poder e ainda assim assumir a plena potência masculina. “Porque não é sobre criar um matriarcado com os homens agradáveis e suaves. A fim de curar este planeta precisamos dos homens com todo o seu poder, mas com suavidade e compaixão,” diz Agna, reconhecendo que reunir compaixão e suavidade na expressão do poder é uma das principais buscas e aprendizagens dos homens na atualidade, sendo estas análogas às buscas de assertividade e firmeza pelas mulheres.

Portanto, a busca pela fonte do real e pleno poder masculino coaduna-se com a busca pela fonte do real e pleno poder feminino. Em suma, homens e mulheres buscam as duas fontes e na medida em que se reconhecem em uma trilha cúmplice, os caminhos de acesso a ambas se abrem concomitantemente “Se há conexão com esta unidade, a dança do amor livre pode aparecer; sem ela, o processo sempre levará à guerra e à competição,” diz Dagmar.

Em Tamera, nutre-se o entendimento que é possível a cura da relação homem-mulher, masculino-feminino. Reconhecendo o poder e a busca de ambos, conscientes da plenitude de cada um, bem como de suas fragilidades e vulnerabilidades, homens e mulheres podem apoiar-se na visão de alteridade e complementaridade dos gêneros em uma cultura de

parceria. Ao se coadunarem a busca e o trabalho de ambos, criam-se processos sociais inovadores no âmbito do cuidado com as crianças, distribuição de funções, participação nos processos decisórios, entre outras dimensões da vida cotidiana.

Diante do desequilíbrio histórico, faz-se notável em Tamera a valorização do poder feminino a fim de se alcançar uma configuração de alteridade e complementaridade. Um elemento da comunidade que reforça a intenção de fortalecimento do polo arquetípico feminino é a importância atribuída ao conselho de mulheres, uma instância de governança relevante que lida com os principais tópicos sociais da comunidade, incluindo as questões de amor, sexualidade, intimidade e parceria, cujas deliberações são muito respeitadas.

Elas estão pessoalmente olhando para certas pessoas e assuntos e elas convidam para conversas especiais sobre determinados temas, cuidando de todas as questões sobre gravidez e nascimento. É como uma qualidade da mulher cuidar das situações sociais na comunidade. As mulheres maduras se sentam com todo seu conhecimento e o fornecem para a comunidade, para cuidar. (Paul)

Apesar de um ethos que fomenta a cultura de parceria, ainda podem acontecer manifestações, tanto por homens como por mulheres, que reproduzem o processo histórico de assimetria de poder, seja a partir de um comportamento de dominação, seja por submissão, sendo estas manifestações usualmente refletidas em um viés de aprendizagem coletiva. “Na realidade estamos nos movendo entre de onde viemos na história e para onde estamos trabalhando, caminhando em direção a uma visão”, diz Judi. Segundo ela, Tamera foi criada sob a égide de um espírito masculino e sua estruturação permanece ainda muito masculina. “Das oito às dez temos isso, das nove às onze temos aquilo. É tudo muito estruturado, tem uma forma, que já é dada”. A rotina da comunidade pode ser entendida como um processo muito intenso, com muitos horários, muitas atribuições, há constantemente algo a ser cumprido, uma meta a ser alcançada. Esse pensamento subjacente, associado ao polo masculino, vem passando por questionamentos e reflexões e cada vez mais membros da comunidade sentem que há um limiar e é necessário um novo modo de estruturação.

Mais do que constituir a dinâmica social para correr em direção a uma meta, por mais valorosa que esta seja, parece haver a necessidade de acolher valores mais femininos e flexibilizar a estrutura comunitária com mais aceitação, maleabilidade e fruição. Judi chama a atenção para o chamado à sabedoria do círculo, além da sabedoria da flecha. “Quando estas duas sabedorias vêm juntas então podemos dizer que um impulso de cura está acontecendo na comunidade. E nós estamos trabalhando nisso”. A questão, portanto, não é negligenciar as

metas e os objetivos, mas criar um modelo mais acolhedor e tranquilo, no qual esta busca não fique pesada e não adquira uma perspectiva de rigidez.

Eu sinto que mais e mais mulheres, talvez por conta do nosso número, talvez porque também temos agora uma geração de mulheres com mais de cinquenta anos que estão entrando nesse lugar de atuar com a sabedoria que elas têm, mais vozes de mulheres estão ecoando. E os homens, talvez também porque o nosso professor do sexo masculino está com uma energia mais envelhecida e está doente por um longo tempo, reconhecem que há uma outra energia vindo agora. Dagmar, Agna, elas estão conduzindo a comunidade adiante e você ainda vê no comportamento delas muito da herança masculina. Mas elas estão vindo lentamente para um lugar de dizer: não, é preciso uma maneira diferente de fazer as coisas. (Judi)

A divisão social do trabalho na comunidade ainda é muito determinada pelos gêneros. Na época do estudo de campo, havia apenas duas ou três mulheres trabalhando de forma braçal no Testfield. Judi diz que “quando queremos construir um telhado, os que construirão serão basicamente homens e quando queremos fazer uma casa de ervas e óleos de ervas veremos que a maioria são mulheres”. Sobre essa tendência, alguns entrevistados veem uma mescla de elementos herdados, construídos e reproduzidos e componentes essenciais. Paul, por exemplo, reconhece a importância dos movimentos de gênero na desconstrução das definições de papéis e comportamentos de homens e mulheres, mas também identifica uma dimensão em que “há ainda o homem e há ainda a mulher, há conteúdo para isso, não parecem ser a mesma coisa.” Apesar de algumas profissões serem mais masculinas e outras serem mais femininas, a responsabilidade subjacente é a mesma. E não há nenhuma lei ou diretriz que determine essa qualidade – masculina ou feminina - em um trabalho. “Isso se desenvolverá por um fluxo natural”, diz Dagmar.

Na perspectiva de Judi, o que mais importa é a possibilidade de homens e mulheres poderem e quererem fazer tarefas boas para a alma, para o coração e para o corpo e coerentes com as habilidades e dons. Ela diz: “Eu quero fazer o que é certo para mim não importa se eu sou um homem ou uma mulher”. A busca é por apoiar que cada pessoa desenvolva seu poder autêntico que permita seu ser vir à tona, encontrando o tempo e o lugar nos quais cada contribuição, de cada pessoa, seja única, independente do gênero.

E Judi conclui seu testemunho celebrando o fato de que em Tamera não existem reais diferenças acerca do valor existencial entre os gêneros. O ethos/geist de Tamera convida seus membros para caminharem juntos, integrando as polaridades. A comunicação com um homem e com uma mulher possuem os mesmos atributos. O valor do que é dito não sofre influência por ter sido proferido por um ou outro gênero. Seguindo a metáfora do pássaro que

só voa se suas duas asas estiverem saudáveis, assim também é vista a questão de gênero em Tamera. Homens e mulheres em sinergia para a superação dos medos e o alçar de um voo rumo a uma nova cultura de paz e liberdade.

Ocaso heteronormativo

Outro aspecto de grande fertilidade nos processos de mudança cognitiva dizem respeito à orientação e escolhas sexuais. Tamera é um projeto em que a maior parte das pessoas se reconhece heterossexual. Pode-se afirmar, a partir dos resultados, que a comunidade vivenciou a heteronormatividade por muito tempo durante sua trajetória. Até que há dez anos, cinco anos com mais intensidade, a chegada do pensamento *queer*¹⁰⁶ vem exercendo grande influência na forma de enxergar e promover a diversidade sexual.

No início do projeto, havia muito mais questionamentos da legitimidade das orientações que diferiam do sexo heterossexual, acompanhando o modo de pensar histórico que por muito tempo atribuiu a certas expressões sexo-afetivas conotações erradas ou indevidas. Nos últimos anos, porém, Tamera se mostra geralmente aberta às expressões homoafetivas e transgêneras. “Eu acho que a comunidade se tornou realmente aberta para tudo, todas as orientações e o que você ama”, diz Paul. Na visão de alguns entrevistados, ainda existe uma fricção, uma questão que paira no ar, talvez por que a comunidade enfatiza o trabalho de cura e integração das polaridades masculina e feminina, sendo a cura da ferida histórica e a conciliação entre homem e mulher, no campo social e íntimo, pensamentos nucleares de Tamera. Nesse contexto, questões em torno da heteronormatividade surgem de maneira sutil, sem se imporem restritivamente a qualquer expressão de amor.

Porque estamos lidando muito com os polos, as relações entre o macho e a fêmea, nesse sentido a homossexualidade não é tanto um tópico na comunidade, porque a vista ou o foco é mais o amor em geral. [...] Seria interessante perguntar a alguém que está vivendo como bi ou vivendo uma vida homossexual, como é para ele em Tamera? Isso também me interessa. (Paul)

¹⁰⁶ A teoria Queer (vide Capítulo 2) é uma intervenção pós-estruturalista nascida no final da década de 1980 na filosofia e na crítica literária, emergindo das teorias feministas para as ciências sociais e humanas, que coaduna com os princípios e premissas da sexopositividade na medida em que preconiza o valor intrínseco das práticas sexuais e sua diversidade, bem como a autonomia do indivíduo em suas atitudes e comportamentos. O pensamento queer tem como base o estudo das práticas sociais que organizam a sexualização dos desejos, atos, identidades, relações sociais, conhecimentos, cultura e instituições sociais, desenvolvendo um consistente corpo de crítica às divisões convencionais de sexo físico, expressão cultural de gênero e orientações sexuais (SEIDMAN, 1996). Tendo como princípio que tais categorias relacionadas são inerentemente instáveis, a teoria Queer ocupa-se de explorar as formas como estas são mutuamente construídas, o que implica na desconstrução de construtos heteronormativos e distinções binárias e excludentes (GAMSON & MOON, 2004; GREEN, 2007).

Agna, crescida na comunidade, considera uma parte muito natural da vida que mulheres amem mulheres e homens amem homens e que, para algumas pessoas, esta seja a coisa principal. Em sua perspectiva, a homossexualidade é algo totalmente aceito na cultura de Tamera, embora não esteja muito presente porque a maioria das pessoas que vivem na comunidade são homens e mulheres interessados um no outro. Agna reconhece a importância dessa questão como um tema de cura para a humanidade:

Vemos esta parte essencial [a integração homem-mulher] por causa do que eu disse, como duas metades do ser humano, por isso tem que haver uma confiança básica que precisa ser restabelecida. Mas, então, nessa cultura, tudo pode ser ou é totalmente parte dela. E eu também acho que é realmente uma parte muito importante, mesmo para o homem e a mulher que não são homossexuais, também viverem esse tipo de experiência e relação, a mulher e a mulher e o homem e o homem. (Agna)

Os entrevistados relatam, em geral, que Tamera é um ambiente favorável para o amor e qualquer pessoa pode amar quem quer que seja. Nir e Linda são dois entrevistados que apresentam comportamentos bastante influenciados pelo pensamento queer. Nir relata que, como gay, nunca foi mal tratado na comunidade, mesmo pelas pessoas que ele percebe terem algum tipo de estigma, medo ou mau pensamento, oriundos do cenário histórico do patriarcado homofóbico. Linda também diz que nunca viu uma expressão homofóbica no âmbito da comunidade e que os poucos casais homossexuais expressam-se naturalmente. Ela conta que, por muitas vezes, já esteve envolvida com mulheres na Bodega, que é um lugar público, e a comunidade aceitou e abraçou inteiramente.

No entanto, há limitações. Nir, Linda, e outros entrevistados reconhecem lacunas no que tange a relação da comunidade com o campo de expressão homoafetiva. Para Nir, “toda a questão de gays e lésbicas em Tamera é uma dificuldade e é uma celebração”. Participando neste processo nos últimos oito anos, como gay e difundindo novas visões, Nir viu avanços significativos mas ainda vê uma grande caminhada que precisa ser feita. Sente que o panorama só vai realmente mudar quando uma criança nascida em Tamera ‘sair do armário’ inteiramente.

Porque eu sei de pais que dizem ‘sim, não tenho problema com gays’, mas quando o seu próprio filho está saindo do armário eles entram em colapso. E é isso que eu desejo para Tamera, dizer ‘ah, na verdade, não é algo que vem da sociedade. Está no corpo, na alma.’ [...] Queremos apoiar as crianças a viverem uma vida mais fácil. De forma que possamos incluir em nossa linguagem, desde o início, e abrir essa possibilidade. (Nir)

Linda diz que a questão da homoafetividade ainda não é um campo de pesquisa em Tamera e ainda existe um padrão heteronormativo sutil, subjacente.

Isso é totalmente minha opinião, isso não é uma visão de Tamera em si –, mas acho que existe simplesmente uma ignorância geral sobre este tema. E acho que se houver mais consciência sobre o que significa, ou que gama de possibilidades e insights são possíveis ao se fazer contato com pessoas do mesmo sexo, eu acho que Tamera seria melhorada radicalmente. (Linda)

O reconhecimento das polaridades masculina e feminina é, segundo ela, uma coisa natural. A partir de sua própria experiência pessoal, ela sente que tais polaridades habitam uma mesma pessoa e estas se expressam em diferentes circunstâncias e situações. Isso significa que uma relação homossexual não deixa de conter em si tais polaridades e a cura do masculino e feminino suscitada pelo trabalho político de Tamera não exclui as experiências entre dois homens ou duas mulheres.

É possível identificar lacunas na compreensão e no nível de consciência sobre questões LGBT. As pessoas que não são heterossexuais ainda podem se sentir desafiadas com a grande ênfase que é dada ao tópico ‘homem-mulher’. Ao mesmo tempo é perceptível a ampliação da consciência sobre essas questões e uma progressiva mudança de abordagem que diminui o binarismo e expande a percepção da complexidade no que tange as orientações sexuais. Na semana seguinte às entrevistas, Nir e Linda promoveriam um ‘*momento geístico*’ focado nessa temática, com os objetivos de trazer mais consciência e aprimorar a linguagem de Tamera sobre diversidade sexual.

A percepção de um campo heteronormativo sutil em Tamera pode ainda ser um ponto de dor para as pessoas de orientações homoafetivas, mas esta dor vem se abrandando a partir de atitudes menos contestadoras e mais propositivas. Afinal, prevalece a consciência de que não há outra razão para esse direcionamento da comunidade que não seja a herança cultural marcada por desconhecimento e estigma de parte dos membros, sendo que tampouco houve algum tipo de indução nesse sentido.

Eu ficava tão irritada com isso, do tipo ‘isso é tão errado e é estúpido, e é por causa da ignorância’, mas, na verdade, este era um pensamento errado que eu tinha, um pensamento totalmente errado. [...] Não se trata apenas de dizer que os outros são estúpidos, mas, na verdade, onde está a minha contribuição? E onde eu posso ajudar os outros a entender melhor alguma coisa? E se eles tomam isso pra si ou se não tomam, se aplicam ou não aplicam, não importa, mas eu posso compartilhar isso, que é realmente um ponto apaixonante pra mim. (Linda)

Na altura do trabalho de campo, em suma, havia íntegra permissão para a experiência homossexual e transgênera em Tamera, com crescente aceitação da atitude queer [queerness]. O tema da diversidade sexual é cada vez mais abraçado e mais pessoas ficam curiosas, desejando saber mais. Ainda assim, identificam-se sutis heranças heteronormativas. Linda conta que ainda não se viu livre do ponto de dor, especialmente quando reconhece o distanciamento dos pensamentos e atitudes políticas da comunidade em relação às questões LGBT. Ela revela dados que apontam que 90% das crianças associadas a esse universo sofrem ‘bullying’ na escola e 40% sofrem injúrias graves. Nesse cenário, torna-se fundamental uma consciência política sobre esta temática, algo que Tamera, um projeto altamente politizado, ainda carece de maior conhecimento e atuação.

Tamera está se tornando progressivamente mais aberta e diversa e cada vez mais as pessoas que chegam trazem aspectos inovadores, enriquecendo o campo de interação da comunidade. Karl vê no ethos/geist de Tamera um princípio explorador, aventureiro, da sexualidade e, nesse contexto, não há proibições. Tamera fomenta o ‘sim’ básico para a sexualidade sob qualquer forma que ela se pareça.

Pessoalmente, acredito que essas identidades sexuais [hetero e homossexual] limitam a sua expressão sexual a um determinado grupo de pessoas, e isso é uma limitação do domínio sexual que precisamos nos libertar. Porque eu não acho que qualquer pessoa seja, por natureza, 100% homossexual ou 100% heterossexual. Acho que somos sexuais, mas temos pouco explorado o que é realmente a energia sexual pura. (Karl)

De uma forma geral, os entrevistados compartilham a visão de que cada sexualidade é única e o caminho para sua plena realização é encontrar, cada vez mais, o que é próprio, singular e legítimo de cada sexualidade, sem que haja modelos a serem seguidos, sem tabus que atribuam condições de erro, contravenção ou pecado. Na medida em que se reconhece a diversidade como princípio, desconstroem-se as comparações entre uma experiência e as outras, tornando-se todas legítimas concomitante ao processo de minimização dos medos de rejeição, não-aceitação e estigmatização. Desconstruindo os binarismos de certo e errado, boa e má sexualidade, o propósito de Tamera é seguir criando arranjos sociais de apoio mútuo na rota da autorrealização, a ampliação da percepção de si mesmo como combustível do amor livre e da ação política.

Ousar nos tornar mais autênticos em nossa sexualidade significa ampliar o recipiente do que é sexualidade, torná-lo maior e aumentar a diversidade. E ganhar mais autonomia, estar independente no que nós somos. Porque quando nós sustentamos este enorme poder em nosso corpo, em nossas mãos, em nosso coração,

nos tornamos mais autônomos frente ao governo, frente ao estado, frente ao sistema do qual estamos tão amedrontados. (Nir)

Concluindo, o olhar sobre a diversidade sexual é um processo em consolidação em Tamera. Após um período longo de enfoque mais restrito no âmbito das relações homem-mulher, faz alguns anos que o pensamento queer influencia as visões e expande os limites da sexualidade na direção da singularidade, do fim dos binarismos, da aceitação da complexidade, apoiando-se na variedade de desejos e comportamentos para dissipar tabus e estigmas. A comunidade promove uma atitude sexopositiva de apoio às expressões plurais e abundantes da sexualidade. Como se compreende a partir da análise dos resultados, ainda não se chegou a um estágio cultural livre de heteronormatividade, embora boa parte do caminho já tenha sido cumprida nessa direção.

Quando não se pode: restrições e limites da autonomia individual

Conforme vieram sendo analisados, ethos e a práxis de Tamera se direcionam ao desenvolvimento integral do indivíduo. Autorregulação, autonomia, autorrealização, são conceitos que dialogam na direção epistemológica da liberdade, no sentido que favorecem as escolhas de cada pessoa, permitindo-se a diminuição dos elementos coercitivos necessários para a ordem social. Os resultados dessa pesquisa indicam que Tamera é um experimento social que propõe e aplica um modelo que efetivamente apoia tais conceitos na vida das pessoas. Isso, contudo, não significa que todos os participantes logrem criar autonomia, autorregular-se e autorrealizarem-se.

O fenômeno comunitário reúne pessoas de várias partes, com históricos diversos. É uma constante rede de interações que se nutre com pessoas de muitos países e contextos culturais diferentes. Algumas pessoas chegam em Tamera com níveis de trauma acentuados. Há sempre muito movimento e trocas emocionais através de pessoas com níveis diferentes de desenvolvimento. Em algum momento, deflagram-se processos desequilibrados que requerem muita atenção e coesão da comunidade para serem reequilibrados. Nesse contexto, torna-se essencial que mecanismos de regulação com firmeza coercitiva sejam desenvolvidos e possam operar quando necessários.

Às vezes há situações desequilibradas que também precisam realmente de rigor. Tivemos casos na comunidade de pessoas ficando loucas em uma situação de amor, onde, em seguida, ofendem o outro ou cometem pecados uns aos outros, quero dizer, às vezes até levando a uma forma de violência física, isso realmente é um caso raro, mas às vezes acontece. E então é realmente muito importante que a

comunidade seja rigorosa. Às vezes as pessoas precisam ser confrontadas com um ultimato. (Karl)

Quando é preciso, a pessoa que está agindo em desacordo com o ethos/geist comunitário é informada, com clareza e assertividade, que, se fizer novamente, vai precisar sair e não participará mais do grupo. É importante não alimentar os vícios que sustentam o corpo de dor das pessoas, como, por exemplo, o vício de demandar a atenção das outras pessoas. “Às vezes você realmente tem que ser rigoroso, a fim de fechar as possibilidades de chantagem emocional. E muitas vezes as pessoas, mais tarde, agradecem pelo rigor que elas experimentaram. Isso é como libertar alguém, como expulsar um demônio”, diz Karl, apontando que esse processo se faz viável a partir de um alto grau de conhecimento humano e empatia. “Não é como uma pessoa que é o líder autoritário e que faz as regras, mas onde se discute no Fórum e onde você tem pessoas com suficiente experiência humana para saber quando o rigor é necessário e quando a abordagem é mais suave”.

O modelo de Tamera, portanto, não indica ou se orienta na direção da eliminação dos aspectos coercitivos, mas preconiza sua minimização, tendo em vista que, diante de múltiplos níveis de desenvolvimento pessoal e a existência de um campo traumatizado que expõe os medos e deflagram atos incongruentes com os princípios de liberdade, inevitavelmente advém um limite sobre o qual emerge a necessidade de intervenções coercitivas. “Há uma estrutura em contradição, porque todos nós somos seres em transição, por isso temos a contradição dentro de nós”, diz Verena. Observando e analisando a experiência de Tamera, reconhecem-se grandes aprendizados que ocorrem cotidianamente na direção de uma ordem social confluyente, contudo cada pessoa ainda se confronta com seus próprios medos e estes medos se confrontam socialmente, desafiando a autonomia individual e o pacto de confiança e apoio mútuo.

O estudo de campo revelou que Tamera não possui efetivamente um conjunto de leis, ou um código restritivo de condutas e comportamentos, tal como os desenvolvidos na sociedade, mas, ao longo do tempo de convívio e nas entrevistas, foi possível identificar um conjunto de acordos que norteiam a dinâmica social, respaldando a satisfação das necessidades da comunidade e dos indivíduos na construção de um modelo orientado para a liberdade. Estes acordos, contudo, definem limites da autonomia individual e serão descritos na sequência.

O primeiro destes acordos diz respeito ao ingresso na comunidade. Este é um aspecto de grande importância, visto que o processo para fazer parte da comunidade é longo e muito

restritivo. Durante o estudo de campo, estive em contato com Maria Eduarda, quarenta anos, pesquisadora portuguesa em ciências sociais, que, naquela altura, estava investigando, a partir de uma bolsa de uma universidade portuguesa, a influência paradigmática de ecovilas como Tamera. Vivendo em Tamera por tempos mais prolongados, estava vivenciando o processo de admissão na comunidade. Em sua visão, a comunidade não possui um modelo estrito de ingresso, mas, este pode ser descrito, em linhas gerais, da seguinte forma:

Primeiro você visita; depois passa um período prolongado de tempo; junta-se ao Forum de visitantes; você estuda os temas; você sente se há ressonância com você ou não; você faz perguntas - não tenha medo de fazer perguntas ousadas; e você inicia a rede com as pessoas da comunidade, o que se está procurando, o que você pode oferecer. Você mostra que não quer impor as coisas, mas quer oferecer algo. E então, depois de um período mais longo, você faz o 'curso de comunidade'¹⁰⁷. (Maria Eduarda)

Este curso é uma maneira mais formal de entrar no grupo, mas não necessariamente a pessoa tem que cursá-lo. Há pessoas que, por exemplo, experimentaram a universidade de verão, a *escola do amor* e outros programas pedagógicos promovidos pela comunidade, já estão inseridas no Forum, compreendem o etho/geist, então não necessariamente precisam fazer o curso. Ainda assim, mesmo não sendo uma prerrogativa, a maior parte das pessoas que querem ser colaboradores de Tamera optam por passar por este curso, que é uma experiência muito profunda de comunidade, sendo seis semanas estudando o ethos/geist e fazendo Forum diariamente. É um tempo em que os colaboradores podem conhecer os interessados em adentrar a comunidade e estes podem efetivamente sentir se o modelo faz sentido para ele ou não. Após o curso, e a pessoa permanecendo no processo de sua inclusão na comunidade, ela participa do que é conhecido como *Forum do Iniciante [Einsteiger Forum]*, no qual recebe as boas vindas como colaboradora.¹⁰⁸

A dificuldade para o ingresso na comunidade pode ser analisada como um mecanismo de regulação que seleciona pessoas com afinidade, capacidade e equilíbrio para participar de um experimento social de grande intensidade. Ao mesmo tempo, as fortes restrições para adentrar o campo relacional do grupo de colaboradores, as múltiplas interpretações sobre o que de fato acontece internamente e algumas características mais reclusas do grupo, que acabam por gerar um significativo afastamento entre ‘o espaço de

¹⁰⁷ Este curso era formalmente conhecido como ‘educação básica’ e no ano da realização do estudo de campo desta pesquisa passou a ser chamado de ‘curso de comunidade’ (N.A).

¹⁰⁸ Formalmente, um colaborador de Tamera se dedica de 40 a 50 horas semanais ao projeto, entre processos de trabalho, processos educativos e processos de Forum. Contudo não paga por abrigo, alimento, energia, assistência à saúde e todos os elementos que circulam em uma economia interna ‘de dádiva’, e ainda recebe um valor mínimo em Euros – 80 Euros mensais, à época do estudo de campo (junho de 2015).

dentro' e o 'espaço de fora' da comunidade, por vezes faz emergir, entre os visitantes, um campo de reflexão que associa Tamera a uma experiência religiosa ou dogmática.

Os resultados deste estudo não permitem reconhecer ou concluir a experiência de Tamera como semelhante a uma seita ou nada parecido, visto que não se encontram códigos que determinam os padrões de conduta, tal como os que caracterizam as correntes religiosas. Ao contrário de leis proibitivas e mandamentos que determinam as atitudes em uma determinada direção, em Tamera compartilha-se um ideário e têm-se um conjunto de acordos fundamentais que sustentam a capacidade de regulação nos casos de necessidade de rigor.

Um segundo acordo identificado é que todos os participantes devem compreender e ter clareza em torno das diretrizes e compromissos éticos que fundamentam o projeto. Por isso a importância do 'curso de comunidade' e/ou do *trabalho geístico* permanente. Esse acordo, contudo, não salvaguarda os membros da comunidade de vivenciar diferenças de interpretação e desafios de posicionamento e conduta em relação a estas diretrizes e compromissos. Nir dá um exemplo que havia acontecido alguns dias antes da entrevista, quando ele liderava um grupo de trabalho na horta e, no meio da jornada, um companheiro de equipe se aproxima e compartilha que desejava muito sair naquele momento para ter uma experiência sexual com uma garota, pedindo-lhe a bênção.

Como você trabalha com as diretrizes éticas? Por um lado isso é verdade e ele foi transparente, por outro lado, eu não quero ficar dependendo do grupo. É a minha escolha. E o apoio mútuo? Quero apoiá-lo, ele está excitado, ele está aberto, é um lindo dia. Eu desejo criar uma cultura erótica. Por que não? Mas ele precisa me apoiar também. E a participação responsável? O que é responsável? Às vezes, ir fazer sexo no meio do período de trabalho é a participação mais responsável na comunidade. Eu quero proteger esta possibilidade. Como equilibrar e livrar estas diretrizes éticas? Isso é uma arte. E só é possível quando a pessoa é muito transparente. Eu posso ver o quão feliz isso vai deixá-lo, ou como ele está livre de qualquer vergonha ou autojulgamento. (Nir)

Um acordo cerne na comunidade é que todos os atos sejam movidos em estado de consentimento. As pessoas só devem fazer aquilo que seja de espontânea vontade. Para conservar esta diretriz, advém um outro acordo análogo de que dizer 'não' é inteiramente permitido. Assim, ninguém será julgado por não fazer alguma coisa que o outro quer, ou não estabelecer um *contato* que o outro deseja. Cada pessoa tem responsabilidade por seus sentimentos. Cabe à pessoa que recebe o 'não' evitar a projeção de sua possível frustração, ao mesmo tempo que cabe àquele que professa o 'não' trazê-lo com cuidado para que o outro possa recebe-lo sem se ferir. Além disso, um outro acordo cardíaco é o compromisso em expor o que não está dito e que precisa de maior entendimento. O que seria uma escolha

íntima de cada pessoa, torna-se um compromisso comunitário, na medida em que intensifica a interação focada e potencializa o tempo de diálogo entre as pessoas.

No âmbito da sexualidade, embora os encontros sexuais sejam incentivados, estes só devem efetivamente acontecer quando são guiados por uma alegria verdadeira de todas as partes envolvidas. A presença da alegria é um parâmetro confiável de que aquele encontro está sendo vivenciado a partir de consentimento e desejo autêntico. Há um acordo de que todos os relacionamentos que emergem das redes de amor da comunidade sejam compartilhados, não necessariamente no Fórum, publicamente, mas com outras pessoas de forma que este vínculo não seja algo secreto. Este acordo é feito de forma a conservar o fluxo de transparência e que a comunidade possa apoiar esta experiência amorosa, celebrando e também, quando necessário, dando suporte nos momentos de desafio da relação.

Outro acordo relevante é que cada pessoa deve, além de cuidar de sua saúde, também conhecer seu estado de saúde, no sentido de garantir a saúde coletiva. Tendo em vista que não há uma orientação específica sobre a segurança no âmbito da prática sexual, cada participante deve garantir-se em âmbito individual de maneira que a prevenção de doenças venéreas tenha eficácia. Na medida em que cada membro desenvolve o cuidado e monitora seu estado de saúde, a segurança do grupo também se mantém. A escolha por usar preservativo em uma relação sexual é fundamentalmente uma escolha das partes envolvidas na experiência. Não há um código de conduta nesse sentido. De forma complementar, como parte do processo de garantia da segurança da coletividade, advém um acordo muito citado pelos entrevistados: utilizar preservativo em todo e qualquer ato sexual com visitantes e outras pessoas de fora da comunidade. Neste ponto sim, existe um acordo claro, e este é um cuidado visto como muito importante.

Ainda sobre consentimento, outro acordo mencionado é não haver sexo com crianças. Esta prática não é tolerada na comunidade, pelo fato de que crianças ainda não desenvolveram uma estrutura cognitiva capaz de consentir ou recusar uma experiência sexual. O processo da sexualidade infantil, já descrito anteriormente, é orientado para criar um continente de confiança de forma que cada criança possa explorar suas tendências e curiosidades com outras crianças. Adultos não devem adentrar este universo.

A atitude de não-violência, diretriz nuclear no ethos/geist e práxis de Tamera, encontra um elemento paradoxal que emerge no âmbito da sexualidade, tendo em vista a coexistência de tendências sádicas e masoquistas no universo das experiências individuais na comunidade. Há um domínio na sexualidade em que muitas pessoas chegam perto do domínio da violência e acessam uma fonte de prazer a partir da dor. Tais experiências não são subscritas na

comunidade, não há incentivo à atuação no sentido sadomasoquista, mas tampouco essa expressão é condenada. É comum que pessoas possam partilhar sobre isso no Fórum e em outros círculos e sentirem sua sexualidade acolhida, mesmo quando emergem essas fantasias associadas à violência.

Estar no Fórum e expressar o meu desejo, meus desejos 'sadosos', e ser visto e acolhido e abençoado e celebrado. Este é um momento de grande alegria. Minha sexualidade não é suja, não é secreta, não é algo a se esconder. É algo para se celebrar e outras pessoas se relacionam e se conectam com o conteúdo que eu trago. Apaixonando-me, expressando meu amor, sendo rejeitado ou não, eu não desabo a partir disso, são grandes insights para mim, grandes lições, um grande presente. (Nir)

De toda forma, há um entendimento que este é realmente um ponto delicado e é preciso não fechar os olhos e explorá-lo com o objetivo de criar a paz no amor e na sexualidade.

Não podemos simplesmente excluí-lo e dizer que temos nossa agradável cultura de sexualidade livre e no momento em que chegamos a estes pontos delicados, simplesmente não lidamos com eles. Porque isso é também sexualidade livre em uma outra definição. Pode ser uma forma de sexualidade, onde, na verdade, todo o espectro de energias sexuais é integrado de forma consciente e humana. É, portanto, muito importante chegar próximo desse porto da sexualidade e ganhar o máximo de consciência possível acerca destes reinos. (Karl)

Há, sem endosso, uma perspectiva de diálogo e experimentação em torno do campo sadomasoquista. Especialmente quando valores importantes como cumplicidade e confiança estão subjacentes à experiência. Certo dia, em uma mesa do bar de Tamera, escutei Miguel, um visitante de longo período, também em processo de ingresso na comunidade, relatar a seguinte situação, na qual repercutem valores de confiança e cumplicidade: uma pessoa que sente prazer masoquista encontra-se com uma pessoa de prazer sádico e ambos, com pleno consentimento, escolhem adentrar um caminho de experimentação nos domínios da dominação e submissão. Uma adora bater e a outra adora apanhar. Quem externamente poderá dizer que elas não estão vivendo uma experiência legítima de amor, com um profundo nível de cumplicidade e realização?

Dagmar relata que já esteve com muitas e muitas pessoas com fantasias *sadoso*, ao longo dos anos, e ela mesma entrou em contato com elementos sadomasoquistas. De sua experiência pessoal, ela identifica e aponta sobretudo as relações entre amor e dor como um modo infundido pelo sistema patriarcal. Diante do bloqueio energético da fruição sexual, o

corpo parece desenvolver estratégias de buscar prazer no que se apresenta. Diante da dor, advém o prazer na dor. Dagmar decidiu então recusar estes padrões.

Não estou falando de poder, mas de violência. E eu digo dor, porque quando eu estou em um contato sexual extremo alcançando níveis de poder extremo, do exterior pode parecer dor, mas internamente são duas pessoas conscientes investigando limites juntos e isso é bonito. Falo sobre dor e violência, como quebrar uma costela, quebrar um dente, e gerar contusões. [...] Eu não consigo entender. Estes são como limites claros. (Dagmar)

Há um entendimento de que fantasias violentas estão associadas ao campo traumático e à matriz cultural da violência e, na medida em que este campo for se dissipando através das gerações, haverá menos fantasias violentas. E enquanto existir esse domínio da sexualidade, a comunidade seguirá se revelando, acolhendo, investigando e compreendendo as melhores formas de canalizar tais energias que são, decerto, um tema relevante quando se investiga os limites da violência na comunidade.

A seguir serão analisados os acordos relacionados à gravidez e reprodução, que se revestem de grande importância na comunidade. Ainda que possam ser vistos como restritivos, a análise destes acordos revela um potencial grande de cuidado e consciência que apoia as bases de transparência, confiança e, por conseguinte, os princípios de paz e liberdade do ethos/geist comunitário.

A acolhida das crianças novas

Um dos aspectos da dinâmica social de Tamera que pode ser analisado como apresentando deficiência de autonomia individual é o que se refere à reprodução biológica. Paradoxalmente à perspectiva de liberdade de seu ethos, em Tamera vigora um acordo no qual uma pessoa não tem autonomia na decisão de ter um filho na comunidade. Isso significa que essa tomada de decisão não é feita no âmbito apenas do casal de pais, mas é feita a partir de uma reflexão e deliberação de toda a comunidade. “Nós sentimos que é muito mais do que apenas uma questão privada e isso não é fácil de entender para pessoas que estão vindo de fora”, diz Dagmar. Sua própria vivência pessoal ilustra essa escolha da comunidade. Mãe de duas filhas, a primeira veio de uma experiência conturbada em torno de um divórcio e a segunda nasceu no seio da comunidade. Dagmar diz que é possível notar a diferença, no que a segunda filha teve um acolhimento e um continente afetivo que a primeira não teve, e isso engendrou uma condição mais favorável de criação, resultando em um trabalho mais eficiente em torno dos medos existenciais tanto dos pais como da criança.

Em Tamera, se a mulher quer engravidar, ela compartilha esse desejo no Forum e então a comunidade pensa junto se é o momento certo, quem vai assumir a responsabilidade, quem é o pai, como é a relação dessa mulher com este companheiro. É, portanto, uma questão comunitária, toda a comunidade cuida. Esta decisão não deve estar em um domínio privado porque, no final, toda a tribo é responsável pelo crescimento das crianças. Com isso, há uma clara intenção de tornar este processo muito consciente, no sentido que a comunidade busca checar as mais profundas motivações desse desejo.

Fazemos Foruns para ouvir esse desejo, realmente escutá-lo como um real desejo de assumir a responsabilidade e acompanhar um ser humano por toda a vida, ou se é mais como um desejo de maior intimidade com alguém, ou se a mulher está realmente querendo se sentir mulher, ou se está querendo sentir que tem um verdadeiro papel no mundo, muitas vezes há camadas sutis nesse desejo. E é isso que nós tentamos tornar consciente: distinguir o desejo real por um filho de outras coisas que podem ser respondidas de uma maneira diferente. (Agná)

Muitas vezes, a gravidez não acontece pelo desejo de se ter um filho como coisa primária, mas por situações no relacionamento em que uma criança pode servir para sua manutenção ou ter outro fim utilitarista. “Há, muitas vezes, razões ocultas para que as pessoas desejem se tornar pais e que não estão servindo à criança no final,” diz Karl. Normalmente, quando uma gravidez acontece nesse contexto, de forma inconsciente, o que acontece é surgir, desde o começo, elementos que sobrecarregam o caminho de vida tanto dos pais como da criança.

Na sociedade, muitos casais apaixonados engravidam sem a consciência necessária, muitas vezes já no primeiro ano de relação e, posteriormente, com o fim da paixão, se separam e passam a enfrentar situações conflituosas e de baixa sinergia, com mães solteiras passando por dificuldades diante de relações pouco amistosas e sem cumplicidade com os pais. A desprivatização da tomada de decisão acerca da gravidez não se dá somente porque a comunidade terá de cuidar das crianças, mas é também para permitir que as crianças possam entrar no mundo em um ambiente confiável. Em última instância, este é um processo que visa protegê-las e livrá-las dos dramas dos pais.

A perda da autonomia em relação à gravidez é relativa, tendo em vista que a mulher e o homem continuam com total poder de escolha de ter o filho fora da comunidade, se assim eles desejarem. No entanto, para prosseguir com essa intenção no âmbito interno da comunidade, todos os pretendentes a pais e mães devem passar por este processo. Há situações que, claramente, este desejo advém na forma e no momento amadurecidos e o

processo não precisa ser longo ou complexo. Há situações em que, quando o casal compartilha este desejo no Fórum, a celebração é geral, pois é uma experiência que o grupo acompanhou o amadurecimento e este anúncio é a consolidação de um processo comunitário, de uma história de amor. Em outras situações, o anúncio deste desejo é recebido com precaução quando emergem sentimentos que remetem à precipitação e necessidade de amadurecimento em alguns sentidos. Daí o processo pode se tornar mais complexo.

De forma geral, as pessoas que desejam ter filhos devem responder positivamente às seguintes perguntas: Sentem um chamado espiritual para ser mãe ou pai? A parceria com seu companheiro está consolidada? Desejam seguir juntos na comunidade, assumindo um compromisso de longo termo? Já tiveram experiência e conhecem o mundo da criança? Estão preparados para receberem feedbacks sobre sua atuação como mães e pais? Estão maduros o suficiente para que seu filho possa crescer como uma criança livre? Tais perguntas norteadoras repercutem sistemicamente e provocam uma profunda reflexão sobre a escolha de dar luz a uma criança. A consciência que advém dessa reflexão é vista como de grande importância na regulação social da comunidade.

De forma geral, a questão da reprodução em si não é uma questão complicada, os casais não têm maiores dificuldades para tomar as devidas ações contraceptivas. A questão está mais relacionada a colocar a consciência no processo. “Se você pretende ter filhos, tem o desejo de ter filhos, esteja muito consciente desse desejo e esteja muito consciente de suas práticas sexuais, sabendo que você tem esse desejo”, diz Wilfred.

O preservativo masculino – ‘camisinha’ – é o método contraceptivo mais utilizado em Tamera. Associado a ele, existem métodos menos convencionais, especialmente o desenvolvimento da percepção em relação aos sinais sutis que a mulher apresenta quando está em momento fértil. Os métodos contraceptivos em Tamera parecem eficazes, tendo em vista que, apesar de uma dinâmica que apresenta atividade sexual intensa, a taxa de natalidade da comunidade não é maior que na sociedade em geral. Dagmar diz que algumas pessoas se mostram espantadas em como Tamera não tem muito mais crianças. Ela costuma responder que esta é uma questão delicada e que eles precisam ir devagar. “Na medida em que sentimos que a comunidade está forte o suficiente, aí vamos poder convidar mais crianças”.

Existe um forte propósito espiritual nesse convite. Muitos entrevistados entendem a concepção de uma criança como fruto de um contato dos pais e da comunidade com uma alma não nascida que deseja vir e um processo de dar boas vindas a ela. Nas palavras de Wilfred, “conscientemente fazemos um contato com o mundo espiritual no qual dizemos: ‘esta é a nossa situação’. Ou seja, a gente começa o contato antes que a criança seja concebida”. Esse é

o processo ideal e, para que este aconteça, faz-se fundamental o desenvolvimento da consciência preconizada pelo ethos/geist comunitário. Analogamente, há um chamado fundado na confiança para todos os membros serem cuidadosos e manterem atenção plena para não engravidarem sem passarem pelo processo. A confluência do aumento de consciência individual sobre o processo e o pacto de confiança e apoio mútuo que subjaz o modelo social comunitário parece minimizar, com eficácia, as chances de uma concepção não-planejada.

O processo coletivo de decisão sobre a gravidez se completa quando o casal já apresentou seus sentimentos, intenções e planos de forma satisfatória e a comunidade sente clareza, compromisso e confiança. Quando a comunidade diz ‘sim, nós podemos apoiar totalmente que vocês se tornem pais’, este é um momento de grande felicidade para toda a comunidade e especialmente para as pessoas que recebem essa ‘bênção’. Eles sabem que farão tudo com o apoio da comunidade e é nesse momento, a partir desse continente de grande energia afetiva e amorosa, que os pais, e toda a comunidade, conscientemente convidam uma alma que quer vir. Essa situação de planejamento, amadurecimento e bênção da gravidez configura-se no processo ideal de reprodução em Tamera.

Há contudo, situações que fogem do ideal e expressam contradições que emergem em atos de pouca consciência em relação a esse tema. “No ano passado tivemos quatro mulheres grávidas sem passar por este processo de bênção e foi um grande processo na comunidade”, diz Agna. Foram muitos Foruns para descobrir que não havia como dizer que foi puro acidente, mas na medida em que se ia investigando a verdade, percebia-se que tampouco havia um ponto de decisão real por parte das mulheres de dizer, ‘eu vou fazer e pronto’, ou algum tipo de negligenciamento da posição soberana do grupo.

Há o desejo, há o objetivo, há o trabalho, há vida, a vida real. Isso é como a inconsciência que sabemos que todos nós temos, eu não sei... momentos conscientes e momentos inconscientes. [...] Não é um acidente que a criança seja concebida, mas em um ato inconsciente a criança é concebida. E então há luz nesse ponto que é trazer à comunidade o desejo da criança? (...) O que foi esse ‘oops’? Em que ponto você fez algo que inconscientemente você queria e conscientemente você não sabia? Assim, na medida do possível, uma criança pode nascer em uma situação em que não é má consciência. (Wilfred)

Foi um período de trabalho comunitário intensivo, cujo fundamento era a intenção de que as crianças nascidas na comunidade e seus pais tivessem apoio no presente e por um longo tempo no futuro. Segundo Agna, “foi principalmente um trabalho de tornar consciente o que fazemos. Houve muita conversa sobre por que criar um novo campo para o bem das

crianças do mundo e porque este não é um assunto privado”. Ela conta que foi criado um Forum continuado na comunidade, com mães e pais fazendo um trabalho intenso que mexeu com todos. “E foram as perguntas: as mulheres vão querer manter as crianças de toda forma? Ou alguém pode dizer que isso realmente não cabe? E se elas disserem, ‘com certeza eu quero a criança’? E então elas vão ter que sair? E todas essas questões”, relata Agna, reconhecendo que esse tema é um ponto de tensão grande, visto que a comunidade não pode simplesmente abrir mão e permitir que os nascimentos ocorram sem um processo de compreensão e legitimação.

Nós realmente tentamos estabelecer uma cultura de parto em casa. Por isso o perdão do nascimento é essencial. Tivemos experiências no passado que foram como acidentes e que nem tudo foi dito e então os partos foram difíceis, pois no parto você tem que implacavelmente rever o processo. Se há coisas ocultas, alguma coisa não funciona. (Agna)

Agna conta que algumas mulheres que não tiveram um processo de gravidez transparente tiveram complicações no trabalho de parto e precisaram ir para o hospital. Por outro lado, com o processo legitimado na comunidade, geralmente a gravidez planejada se desdobra em nascimentos naturais e bem-sucedidos. “Se formos capazes de fazer todo o trabalho humano antes, o parto costuma ser bonito e fácil. Isto, claro, não é uma regra, mas costuma ser assim”, diz.

Ao longo da gravidez o casal participa de uma *escola de pais*, na qual aprendem conhecimentos diversos para facilitar sua experiência. Desde as reflexões filosóficas e espirituais sobre o processo, bem como os aspectos práticos de saúde e cuidados com a criança, e também trabalhos numa perspectiva de atitudes e comportamento. Na *escola de pais*, o casal é convidado a trabalhar as questões de possessividade, nas quais se reforçam as ideias-chaves de que as crianças são seres livres e a educação dos filhos é um fenômeno partilhado. Como diz Karl, “as crianças em Tamera não são bens ou assuntos privados de seus pais. (...) Nós falamos sobre desprivatizar o amor, mas pensar sobre desprivatizar as crianças é um tema muito quente e que requer uma profunda confiança dos pais na comunidade”. E a *escola de pais* é um espaço privilegiado para se trabalhar essas questões, bem como tornar claros os papéis do pai e da mãe.

Em Tamera, se acredita que as presenças qualificadas da mãe e do pai são relações fundamentais para a criança. Ambos assumem um lugar destacado de atenção e responsabilidade, mas devem compreender que não são os únicos componentes a evocar o sentido de lar, pois toda a dinâmica é constituída para que as crianças sintam-se incorporadas

em uma tribo mais abrangente. A vida tribal é entendida como geradora de mais estabilidade, visto que, se uma criança tem somente os pais como referência, se eles entram em alguma situação desafiadora, as crianças estão muito suscetíveis ao comportamento dos pais e, em um momento de instabilidade deles, elas veem o mundo tremer. Agora, se elas têm a comunidade como referência, a estabilidade aumenta no sentido que são apoiadas por outros indicadores e podem seguir adiante apesar da fragilidade dos pais.

Ao final do processo dos ‘quatro oops’, do ano anterior, chegou-se a um ponto em que a comunidade pôde abraçar os quatro nascimentos e todas as crianças vieram à luz em um campo de pertencimento. Um dos quatro casais, contudo, que era relativamente novo em Tamera e que foi firme na decisão de querer manter a criança, apresentou elementos frágeis no processo e a gravidez deflagrou muitos momentos de discórdia e raiva entre eles. Na época do trabalho de campo, a relação entre eles não estava bem resolvida e ainda era um desafio em curso, que vinha afetando o campo de interação da comunidade. “Há muita raiva entre eles, eles brigam muito um com o outro. É um desafio para eles, não é realmente uma boa situação para a criança e é um desafio para a comunidade. Temos que realmente dedicar tempo, esforço e energia para cuidar disso,” conta Wilfred. Essa situação corrobora o cuidado em torno do tema da reprodução biológica na comunidade e revela o impacto de um processo de gravidez sem amadurecimento.

É válido mencionar que mesmo os casais da comunidade que vivenciaram um processo legitimado de gravidez não se encontram livres de desafios. Ainda que todo o processo de intenção, concepção e nascimento promova uma ampliação do nível de consciência, os processos de maternidade e paternidade trazem consigo subjacentes uma complexidade de sentimentos que emergem da intensa jornada de trazer uma criança à luz e ao mundo. Um dos aspectos desafiadores está relacionado à indução da conjugalidade na jornada de cuidado de uma criança. Wilfred compartilhou o desafio que ele estava vivendo, à altura da entrevista, com a mãe de sua pequena filha de dois meses, visto que a mãe, Carmen, não estava ativa sexualmente desde o nascimento e ele estava.

Eu sei que é difícil, pelo menos na minha percepção, ela começa a lutar, por vezes, quando estou com outra mulher, algo que ela não costumava fazer antes. E, para mim, é uma situação difícil. Ela não luta por muito tempo. Ela é muito boa em autorreflexão. Ela consegue olhar e ver qual o contato mais profundo e onde está a verdade, mas há um nível superficial de luta que fica ativado às vezes. E isso é difícil para mim, o que pode ser trabalhado nesse momento é sentir, ‘oh, Carmen está em uma situação apertada’. [...] Esse é um trabalho de paz realmente interessante, porque isso para mim significa que eu estou assumindo a responsabilidade por mim mesmo como um adulto. É muito, muito, muito fácil para um homem assumir com uma mulher o papel de um filho na presença da mãe, especialmente quando a mulher é mesmo uma mãe. Um homem confrontado com uma mãe furiosa é uma situação interna horrível. E assim meu trabalho é amá-la. Ao invés de lutar, é apoiar e dar suporte. (Wilfred)

Entende-se que os desafios da paternidade e da maternidade sejam universais, algo como um desafio existencial na difícil tarefa de cuidar e proteger uma criança. O continente comunitário e a vida tribal, como descrito anteriormente, apoiam e facilitam essa tarefa, mas não as livram de situações difíceis. Os entrevistados, contudo, demonstram motivação e identificam um componente sagrado e espiritual nessa jornada.

De uma maneira geral, os entrevistados revelam um alto grau de concordância e afinidade com a decisão comunitária de desprivatizar o processo de gravidez. Ainda que isso possa implicar uma perda de liberdade em uma perspectiva mais estreita, há, em geral, um sentimento partilhado que as restrições que caracterizam a regulação social da reprodução biológica possibilitam o exercício da autonomia e a busca da autorrealização de uma maneira mais ampla no interior da comunidade.

Quando a experiência não é alegria: desafios de Tamera

Esta penúltima abordagem do capítulo de resultados etnográficos busca identificar os desafios e contradições do modelo social de Tamera. A análise dos resultados gera um entendimento de que este modelo é uma forma inovadora de experimentar e lidar com a complexidade dos campos sociais e relacionais, mas é importante que tal modelo não seja visto como a solução para os dilemas da afetividade humana. Ainda que os resultados da pesquisa apontem para um alto grau de motivação pessoal e coesão comunitária, uma análise em torno das dificuldades, dores e contradições que permeiam o modelo contribuem para o aprofundamento do entendimento sociológico e podem apoiar a evolução das ideias e práticas desenvolvidas pela comunidade.

Para começar esta análise, vale mencionar um paradoxo essencial do modelo de Tamera: o exercício da liberdade como ethos/geist comunitário em uma rotina muito ocupada, na qual alguns entrevistados relatam incongruência com a falta de tempo para se dedicar às suas questões pessoais. Joachim reconhece o paradoxo em ver sentido e querer se dedicar ao trabalho comunitário e ao mesmo tempo estar insatisfeito com o excesso de tarefas:

Percebo, em Tamera como um todo, uma contradição entre o desejo de criar uma nova vida e escolher uma vida cheia de tarefas, principalmente pensando 'uau, isso é tão necessário para construir esse modelo para o mundo, e é tão urgente que nos dediquemos a tudo. E, ao mesmo tempo, precisamos dessa qualidade da alma, essa reflexão, essa respiração da alma para processar as coisas e para ganhar nova inspiração. E experimentando isso agora eu percebo, 'ok, isso é para mim algo que eu quero trabalhar'. E, tão distante, é uma espécie de contradição para mim como as pessoas estão ocupadas aqui. É louco. Não é como eu quero viver. (Joachim)

Agna sugere que esta contradição está presente em todo o movimento de paz, com as pessoas constantemente ocupadas com ‘o trabalho de salvar o mundo’ e sentindo falta de tempo para ações de alta prioridade no contexto pessoal e na tarefa de criar comunidade. Há sempre a reflexão de como trazer os três mundos juntos e se dedicar profundamente a todos: à evolução pessoal, ao desenvolvimento da comunidade em si e à ação política externa.

Em Tamera muitas vezes eu chego nesse ponto: é realmente relevante fazer tanto externamente ou devemos apenas nos dedicar a construir o modelo? Às vezes você pensa, ‘ok, de acordo com a teoria política um modelo funcional teria um efeito global, isso não é, pois, o mais importante? Mas então vem pra mim que não podemos construir um modelo tão profundo se não estivermos conectados com o mundo. Portanto, é uma dança, sim? (Agna)

Mais do que estar ou não a serviço, a busca é como estar a serviço e criar formas para que a energia dedicada a este serviço retorne em nutrição do que é realmente essencial para cada um. Os resultados mostram que existe um alto grau de confiança nos participantes da comunidade de que o serviço que estão realizando faz sentido e tem relevância na atual situação da humanidade, o que se mostra um elemento motivador essencial e faz com que as pessoas não se sintam coagidas ou obrigadas a servirem. No entanto, os participantes reconhecem o peso na dedicação e na disciplina exigidas, gerando uma contradição essencial na condição de liberdade preconizada pelo ethos/geist.

É um grande desafio porque você sempre sente que tem que lidar com muitas questões ao mesmo tempo e é realmente difícil conseguir isso juntos na comunidade, sempre ganhar força com os pensamentos centrais e não se perder com todos os diferentes projetos que estamos criando. Então Tamera para mim é assim, tanto o sonho como o desafio. (Eva)

Um outro nível de pressão que os participantes do projeto vivenciam se relaciona ao trabalho pessoal constante e, por vezes exaustivo, de olhar e não negligenciar suas próprias sombras. Ainda que reconheçam os benefícios desse modo de vida comunitário, alguns entrevistados apontam o desafio de estar diariamente nesse trabalho de escuta, compartilhamento, exposição e espelhamento. “Há momentos em que é realmente muito desgastante estar continuamente refletindo sobre nós mesmos”, diz Agna. Também, às vezes, é um desafio viver o tempo todo no espaço público, numa situação de partilhar os sentimentos, vivendo em um lugar onde o entorno está sempre movimentado, com muitas coisas acontecendo, muitas conexões. Karl diz que é preciso muita coragem para viver em Tamera, pois o projeto aborda um nível de verdade radical na esfera social.

Às vezes a pessoa não quer abordar todos os temas e já houve casos que permitimos certos desenvolvimentos mesmo sabendo que eles não eram tão bons. [...] Você é desafiado o tempo todo a se lembrar do seu compromisso como peaceworker. Mas eu não posso dizer que isso é problemático, eu só preciso dizer que é um desafio às vezes, porque demanda um treinamento intensivo. Mas eu realmente posso dizer que a alegria supera em muito as dificuldades. (Karl)

Alguns entrevistados relatam situações em que emerge um forte desânimo na medida em que são percebidos processos muito lentos de mudança de comportamento, nas situações de ciúme e outros pontos cegos que recorrem no cotidiano. “Como são vagarosos os seres humanos em realmente se transformarem!”, diz Agna, justificando porque às vezes é fundamental se manifestar bradando ‘ah, vamos lá!’ Nesses momentos ganha força uma sensação de ‘eu não quero mais isso, quero apenas ter uma vida boa.’ “É um desafio estar continuamente trabalhando a consciência. Eu sinto que em Tamera você é tão confrontado com essas questões, e com os medos associados a elas, que às vezes o pensamento é deixar ir”.

Eva diz que “são muitas as estruturas que te jogam de volta para o antigo”, apontando para um constante confronto com os próprios condicionamentos e com a própria memória celular. Ela chama a atenção de como a sociedade desenhou uma ‘tela’ da pessoa amada, da família, e tantas outras que foram se criando historicamente e agora detêm grande parte do imaginário da civilização, limitando as possibilidades de emergência de novas visões sociais.

Estamos sempre em uma luta interna com as imagens que temos em nosso sistema celular e em nossa mente, de repente vendo novas possibilidades, encontrando novas imagens. Mas como eu disse, o hábito traz de volta o velho, repetidamente, e repetidamente a decisão é encontrar imagens decentes, não apenas como um sonho, mas como isso pode ser realidade e o que significa ir nessa direção. (Eva)

E nos momentos em que os hábitos trazem de volta o velho, pode emergir o sentimento de desesperança ou falta de fé. “Esses momentos”, segundo Agna, “em que você acorda e vê que somos um projeto minúsculo de cento e vinte pessoas e isso é exatamente onde eu estou. A subjugação do mundo por mecanismos errados e essa sensação de... o que podemos fazer?” É como uma sensação de limitação, de apego a uma imagem estreita, e não se sentir conectado com algo maior. Às vezes um membro precisa se afastar do projeto por um tempo, algo que aconteceu com Agna também.

Eu não via mais o chão, então eu senti que precisava de um lugar para, como um copo de água que fica parado, a poeira pode baixar e você poder ver novamente. De modo que foi um momento em que eu realmente pedi à comunidade para ser abençoada em uma viagem de um mês e meio pelos Estados Unidos, em

que participei de cerimônias com um amigo e tive um tempo de não estar conscientemente ocupada, onde a alma pôde se recuperar para voltar a trabalhar.
(Aгна)

A proposta do modelo de Tamera é desenvolver a capacidade de acolher e equilibrar os processos pessoais, mesmo que intensos, desenvolvendo habilidades coletivas de liberação de fluxos em um estado de apoio mútuo. Contudo, a intensidade das escolhas que guiam o projeto social de Tamera às vezes é relatada com desconforto pelos entrevistados. Os resultados sugerem que Tamera não é o que pode ser caracterizado como espaço comunitário tranquilo. Há tranquilidade sim, em medidas variáveis na experiência pessoal de cada membro, cada qual com seu nível pessoal de desenvolvimento. Em nível coletivo, todavia, alguns entrevistados indicam uma rotina muitas vezes atribulada que revela processos intensos em que os hábitos limitam, os medos se confrontam, emergem pontos cegos, obstáculos, restrições e acontecem encouraçamentos de fluxos.

A principal estratégia que a comunidade desenvolveu para superar tais situações é aceitar o caos no sentido de se abrir ao imprevisível, ao novo, à criatividade, aceitando a turbulência como experiência inevitável. Acredita-se que, na medida em que se regulam pela transparência e não resistem à verdade, todo e qualquer obstáculo pode ser superado no terreno da confiança para fortalecerem a resiliência e alcançarem e equilíbrio dinâmico, gerando a capacidade de transcender e se perpetuar.

Tamera, como projeto social, difunde um modelo de organização que opera no sentido de cura do planeta. No entanto, reconhecem-se contradições inerentes ao ideário de cura e a práxis caracterizada por seres humanos em transição, que manifestam limitações que bloqueiam os fluxos de desenvolvimento.

O objetivo de Tamera é criar um biótopo de cura, e por isso muitas vezes entro em contradição por causa desta imagem de um lugar onde existe confiança e cooperação em todas as relações, entre as pessoas, entre os amantes, com os animais. Mas há uma série de hábitos que seguimos, sobre o consumo, roupas, bebidas, comida, viagens, onde surgem contradições com este compromisso. E existe, naturalmente, uma pesquisa para que cada vez mais nos libertemos destes hábitos. (Karl)

Nir apresenta uma síntese das muitas contradições advindas de hábitos e condicionamentos que permanecem desafiando o ideário de confiança e cooperação, seja em um âmbito individual, social, ou mesmo em uma perspectiva ambiental e cósmica:

Nós somos um biótopo de cura mas muitos de nós fumam e bebem álcool. Nós possuímos um espaço para a pesquisa do amor e da sexualidade e tão pouca

quantidade de homens gays estão vivendo aqui e tão poucas atividades homossexuais estão sendo feitas aqui. Estamos abertos para o mundo, nossas principais tarefas são a de mudar o mundo e a de conectar diferentes comunidades e ainda não damos a melhor acolhida para os visitantes que estão vindo. Ainda não sabemos como manejar entre o conhecimento que desenvolvemos de como viver em comunidade e o fato de que algumas pessoas que aqui chegaram não querem viver em comunidade ou nessa comunidade. Elas ainda vivem aqui e nós não sabemos como cuidar delas de uma forma que seja boa para elas e boa para nós. Somos um projeto internacional e a língua principal, especialmente entre as crianças, ainda é o alemão. Vivemos em Portugal e a maior parte das pessoas não falam português. Queremos alcançar a autossuficiência e todas as cadeiras desta sala vieram da IKEA. Estamos comprometidos com a compaixão para com os animais e a maioria das pessoas não são veganas. Em Tamera, alguns ou muitos, não são sequer vegetarianos. Queremos criar uma nova economia e ainda dependemos de dinheiro e muitos mais. (Nir)

Há um espectro de incongruências acerca das contradições de caráter ecológico, como, por exemplo, queimar gás de origem fóssil para aquecer os trailers no inverno em uma estação de pesquisa em energia solar, ou intensificar a utilização de carros para passear na praia a 30 quilômetros de distância quase todo fim de semana. Estas atitudes, para as quais se atribui a noção de incoerência, são constantemente questionadas para que suas soluções não deixem de ser buscadas. Acerca dos hábitos tóxicos, como consumir carne embutida, fumar grandes quantidades de tabaco, consumir álcool regularmente, há claramente uma herança cultural da sociedade ocidental, mais especificamente da cultura alemã. Estes hábitos podem ser vistos como existindo há muitas e muitas gerações e não se dissolverão de uma hora para a outra. Cada pessoa cria um campo de reflexão interna que define o quão coerente com o ethos/geist de amor, paz e liberdade – seja com ela mesma, com os animais e plantas e com toda a vida – ela pode ser naquele momento. E se sucedem as decisões de maneira que possam estar livres de culpa, mas conscientes da responsabilidade.

Sobre estes hábitos, Agna vê, sim, uma contradição, ao mesmo tempo que aprecia que cada um possa agir como deseja nesse sentido, sem enfrentar uma visão moralista da comunidade, como que dizendo que em uma cultura de paz não se deve beber, não se deve fumar, porque não é saudável. Em geral, as pessoas entendem que a superação desses hábitos deve ser uma escolha que vem de dentro e não induzida através de pressão moral ou por uma lei que inflige sobre as pessoas.

Em relação às outras substâncias psicoativas, a contradição se agudiza. Karl, em sua entrevista, falou sobre a influência das drogas na trajetória da comunidade, a partir da reconhecida importância das experiências de LSD vividas por Dieter Duhm na década de 1970 e que influenciaram todo o desenvolvimento de sua visão cósmica e seus insights acerca da natureza do universo que guiam o projeto. Falou também das experiências de abertura

espiritual deflagradas pela maconha e ayahuasca que muitos membros da comunidade já experimentaram e que tiveram um impacto positivo nas relações e visões de mundo do projeto. Não há de fato um padrão de comportamento e estes são variados em relação às drogas na comunidade. A visão coletiva, segundo Karl, não é negativa, ao contrário, “as drogas são vistas como presentes fornecidos pela natureza ou pela química, a fim de ampliar a nossa consciência para o tipo de domínio de vida universal que é a nossa meta, e para nos reconectar com esses reinos”. Ainda assim, Karl entende que a questão das drogas tem uma abordagem deficiente na comunidade. “Tamera precisa trabalhar e pesquisar muito mais sobre esse tema, até no mesmo nível que investiga sobre sexualidade”.

Não se pode atribuir a Tamera a condição de dogmática em relação às drogas, no sentido que não há uma condenação propriamente dita a um determinado padrão de consumo de drogas. Há sim uma restrição no sentido de que o consumo não deve ser algo privado e este é, em certa medida, um elemento que incide sobre o livre arbítrio das pessoas. O argumento é que, assim como na sexualidade, existe o perigo de se cair em um abismo se o processo se torna privado. Tal restrição se refere ao consumo de qualquer substância alteradora de consciência, entretanto há um visível desequilíbrio entre a aceitação do consumo de álcool e a aceitação do consumo de outras drogas, especialmente da maconha.

Karl reconhece que o álcool está entranhado na cultura, é muito aceito, e há um alto grau de consumo, o que, nos primeiros anos do projeto, foi especialmente notável, quando ele foi usado como um meio de ajudar, facilitando a expressão da verdade. Vale ressaltar, porém, que, apesar da ampla aceitação, o consumo de álcool não é totalmente livre e desregulado. Identifica-se um cuidado de se desconstruir os padrões habituais de consumo e este cuidado pode ser identificado, por exemplo, nas vezes em que o bar fica fechado por períodos como até um mês, nos quais a comunidade se propõe a experimentar estados de sobriedade. Já o consumo de outras drogas, especialmente de maconha, revela um lugar de contradição mais explícita, um aspecto da vida que, de certa maneira, desafia o pacto de transparência da comunidade.

Há algumas pessoas que consomem principalmente maconha e esse consumo não é totalmente incorporado na comunidade. E isso é algo que estamos no momento trabalhando, no sentido do que pode ser feito para tornar isso transparente. [...] É um pouco como acontece na sociedade, onde colocamos uma regra e então ela se torna proibição e então você tem esse subterrâneo escondido. E assim nós estamos nesse momento, discutindo como podemos renovar isso, porque certamente não é a nossa intenção. (Karl)

Em última instância, como em todo o trabalho de Tamera, a questão do consumo de substâncias psicoativas é, em grande medida, uma questão de consciência. Não importa qual seja a substância – álcool, maconha, café ou tabaco – o aspecto da consciência é muito importante, trata-se de como a pessoa estabelece a relação com determinado prazer e isso se aplica ao sexo, à alimentação e tudo o que tem poder de adição. Se a pessoa é capaz de usufruir das potencialidades de prazer sem perder a capacidade de escolha, o prazer se torna virtude. Caso contrário, se torna vício.

Um dos maiores potenciais vícios da humanidade é o dinheiro. A questão do dinheiro em Tamera é um aspecto que apresenta grande complexidade, com diferentes visões permeando uma situação econômica ainda não resolvida pela comunidade. Ao longo dos anos, Tamera vem conseguindo se sustentar, sem, contudo, gerar um estado de segurança através de uma fonte garantida de recursos. Nos últimos anos, uma rede crescente de apoiadores ao redor do mundo dá suporte a campanhas de financiamento colaborativo que viabilizam algumas iniciativas, todavia, a comunidade ainda não goza de uma estabilidade econômica e nesse sentido há muita movimentação visando garantir o bem viver coletivo.

Em Tamera, os diversos projetos conseguem arrecadar recursos suficientes para ofertar abrigo, energia, alimento e assistência à saúde para seus membros, entretanto, isso, na maior parte das vezes, não é suficiente e parte significativa da comunidade precisa se ocupar em empregos temporários externos – especialmente no comércio – durante uma parte do ano, usualmente no inverno. Em meio a essa carência de recursos que implica na saída de muitas pessoas para buscar recursos fora, há uma parte do grupo que advoga para que a comunidade não foque sua atenção no dinheiro, mas que sejam enfocadas a arte, a criatividade e o conhecimento e estes poderão ampliar o alcance da autonomia e garantir a subsistência. Outra parte enxerga o dinheiro como essencial e preconiza que Tamera pode prosperar muito mais se não considerar o dinheiro algo ruim ou indesejável.

Estamos fazendo alguma coisa que vale a pena e precisamos também de dinheiro para fazer isso. O dinheiro não é ruim e as pessoas que têm dinheiro não são ruins, a questão é como você aborda o dinheiro e assim eu percebo imediatamente que há muitas pessoas que fazem grandes coisas com o dinheiro, existem pessoas que realmente colocam o dinheiro para uma boa utilização e que é apenas uma difamação arrogante da minha mente dizer que as pessoas com dinheiro são estúpidas. Há uma contradição em mim mesmo que eu realmente estou trabalhando e mudando agora. (Wilfred)

O desafio em torno do dinheiro é, em Tamera, o mesmo que se apresenta a toda a humanidade: usufruir da energia disponibilizada por ele sem que se torne um vício, sem que assuma uma conotação de objetivo. Quando o dinheiro se torna o fim em si mesmo e um

projeto passa a existir para produzi-lo, este encontra-se fadado a reproduzir a dinâmica condicionada e insustentável da civilização atual. Visto como uma consequência desejável de um trabalho bem realizado, a relação com o dinheiro pode ser sinérgica e geradora de abundância.

Por ser um projeto com uma proposta de transformação social de grande radicalidade, a comunicação da comunidade com o mundo, na difusão de seu modelo de biótopos de cura, encontra resistência. Muitos entrevistados contam alguma experiência envolvendo algum estigma associado à sua vida em Tamera, e existem membros que precisaram romper com seus antigos núcleos de convivência por terem escolhido a vida em Tamera. Os participantes de Tamera, nesse sentido, precisam estar dispostos a enfrentar e dialogar com muitas pessoas e instituições que não aceitam seu modo de vida e criam situações de polarização. Como analisado anteriormente, seu modelo social é perturbador para as estruturas sociais coercitivas e é um grande exercício dizer a verdade sem criar resistência no público em geral.

Para concluir a análise dos desafios, é pertinente abordar um processo emocional sobre o qual alguns entrevistados indicam sua presença recorrente no processo de Tamera, característico da condição de seres em transição que estão produzindo e testando um experimento social: um medo que sobrevém nos momentos em que um amor pleno está presente ou está próximo. Um medo essencial da liberdade por que muitos passam, alguns repetidamente, especialmente nos momentos em que se apaixonam por uma outra pessoa. Nessa hora advém um processo que percorre todo o espectro do amor e da liberdade e coloca o participante de Tamera confrontado com o medo de ser livre e o medo de não dar conta da liberdade do outro. E nesse lugar se requer um contínuo processo de escolha do morador de Tamera: escolher a possibilidade de sentir o medo ou sentir a possibilidade de acessar a consciência que aquilo que parece medo faz parte de uma espiral que leva, ao final, à liberdade.

Pelos resultados da pesquisa, não é possível afirmar que Tamera esteja livre, no sentido que vislumbra em seu ethos/geist. Seus participantes formam um grupo de *pesquisadores sociais* que colocam seus próprios corpos e almas como instrumentos de pesquisa. Entendem-se como seres humanos em transição existencial que estão constantemente dialogando com seus medos e condicionamentos mas estão comprometidos e se realizando na busca pela liberdade. Incluindo-se no estado de enfermidade de toda a humanidade e de todo o planeta, entendem-se experimentando novos modelos pragmáticos de como permitir que as pessoas vivam suas verdades em estado de amizade e parceria, em coexistência política, artística, espiritual e erótica. É uma pesquisa-ação que deverá seguir pelas próximas gerações.

Epílogo: Apontamentos etnográficos a partir da experiência pessoal

Minha experiência pessoal como pesquisador pode oferecer alguns elementos etnográficos interessantes na conclusão desta análise. Quando cheguei para o estudo de campo, eu me sentia em uma situação amorosa livre, sem obstáculos para experimentar os relacionamentos que porventura emergissem no meu caminho. Ao mesmo tempo, eu tinha um propósito definido de dedicação ao estudo de campo e, portanto, não estava simplesmente entregue aos encontros e situações. Havia um sentido de disciplina subjacente. Durante os primeiros vinte dias, percebi em mim um nível muito baixo de interesse sexual, o que me gerou estranhamento, pois sempre fui uma pessoa com apetite significativo¹⁰⁹. Ainda que eu me sentisse suavemente encantado, desde os primeiros dias, por duas mulheres que, assim como eu, estavam ali como voluntárias, a experiência no campo comunitário de amor livre repercutiu em mim com a diminuição do meu desejo sexual.

Vivenciei então, durante um Fórum de visitantes, uma *performance* na qual eu pude partilhar essa situação e os complexos sentimentos que se associavam a esse estado de pouca atividade sexual que eu me encontrava. Experimentei o impulso de vulnerabilização no centro do Fórum e os *espelhos* que eu recebi se tornaram profundamente reveladores. Um *espelho*, em especial, tornou-se muito significativo e curador para mim. Uma moradora me deu um feedback no sentido que me viu em um processo semelhante a de tantos outros homens com sensibilidade e com consciência da profundidade da experiência, que manifestavam essa mesma diminuição de impulsos sexuais quando chegaram em Tamera. Ela já havia visto este mesmo padrão se manifestar outras vezes e isso parecia apontar uma forma de ‘precaução orgânica’, um tempo que o próprio organismo se dá diante de uma proposta de mudanças de percepção e comportamento muito profundas. A partir deste espelho, transpus uma percepção fundada em medo e enfermidade para um lugar de sensibilidade aguçada e isso foi muito transformador. Houve um real impacto do Fórum na minha maneira de me relacionar com essa questão e o que se passou foi um paulatino e notável aumento de excitação que culminou com uma bonita experiência que vou descrever, por expressar, em uma vivência concreta, todo o conteúdo deste capítulo.

Em meus últimos dias em Tamera, acabei me envolvendo com Hannah, uma bela mulher israelense de olhos profundamente azuis, uma das duas garotas que desde o início eu senti afinidade. Um dia nos olhamos e nos convidamos para jantar juntos, e daí criamos

¹⁰⁹ Eu já havia sentido o mesmo estranhamento durante todo o período da minha primeira visita, no ano anterior (N.A.).

situações muito regozijantes. Ela tinha um amante, Manuel, um músico português que, por sua vez, além de Hannah, estava envolvido com outras mulheres, entre elas Judi. No dia seguinte, após eu ficar com Hannah, tive a oportunidade de almoçar com Manuel e dizer para ele da satisfação de compartilhar a intimidade com aquela mulher e, de certa forma, com ele também. Senti nossa comunicação sincera e entendo que conseguimos encontrar um lugar de amizade e cumplicidade nesta experiência.

No dia seguinte, vivi uma experiência bonita e sensível no espaço das artes, quando os voluntários foram convidados a passar uma tarde pintando juntos. Nesse dia, vivi momentos de muita harmonia e delicadeza com Nicole, voluntária holandesa, cuidadora de cavalos, a outra mulher com quem nutri a afinidade desde os primeiros dias. Nicole e Hannah eram amigas e, sem saber se essa conexão havia influenciado alguma coisa, a percepção é que algo havia se transformado e criado uma ressonância mais forte entre eu e Nicole. Tivemos uma tarde de olhares profundos que me colocou em um lugar diferente e fortemente atraído. Na descida, de volta ao Campus, me encontrei com Hannah e foi chegada a hora de praticar o que vim aprendendo ao longo dos dias; me imbuí do propósito da transparência. Compartilhei então com Hannah toda a ternura que experimentei com Nicole, buscando ser o mais sincero possível, revelando meu desejo de não precisar escolher e poder viver situações de amor com ambas. Minha agradável surpresa foi sentir a ressonância de Hannah, no sentido de me agradecer a partilha e compreender meu sentimento. Ela então me perguntou se eu queria que ela compartilhasse com Nicole esse sentimento e checasse se ela gostaria de viver um encontro comigo. Complementou que também gostaria de participar e me perguntou se a ideia de nos integrarmos os três amorosamente era apazível para mim, o que eu prontamente disse que sim.

No próximo dia, um domingo, meu penúltimo dia em Tamera, o termômetro apontava uma temperatura de verão a pino – quarenta e quatro graus – e praticamente toda a comunidade foi passar o dia na praia, inclusive Hannah e Nicole. Eu precisei ficar, pois a minha última entrevista do trabalho de campo já estava marcada para meados da tarde desse dia. A entrevista com Verena seria uma contribuição muito rica para a pesquisa e, a contragosto, fiquei no campus. Tamera ficou muito vazia neste domingo. Com o dia claro se prolongando até quase dez horas da noite, já passava da meia-noite e a maior parte das pessoas, inclusive Hannah e Nicole, ainda não haviam chegado. Uma situação que, naquela altura, me fez seguir para o repouso com um sentimento de vazio e melancolia na minha penúltima noite na comunidade. Fui dormir com o coração apertado e ali eu estava em minha

batalha interior de autorregulação, aprendendo a vivenciar com serenidade os sentimentos de falta e perda e não cair em sofrimento.

O dia seguinte, felizmente, seria um novo dia. E o sol forte marcou minha última jornada nos canteiros de vegetais como voluntário da agricultura. Na hora do almoço, enfim, me encontrei com Hannah e Nicole enquanto nos servíamos no refeitório. Ambas chegaram juntas e, ao vê-las, sorri ao escutar Hannah me dizendo que havia falado com Nicole. Eu olhei para Nicole e perguntei, ‘gostou da ideia?’ Senti-me retribuído com um sorriso seguido de um ‘sim’. Almoçamos juntos compartilhando um sentimento novo de cumplicidade que se estendeu para um passeio até o Lago Sul, o mais afastado e reservado. Minha última tarde em Tamera foi, junto àquelas duas mulheres no Lago Sul, um momento mágico de grande e intenso sentido de realização no qual vivi um estado de plenitude em uma experiência que coroou meu entendimento sobre o amor livre.

Este último dia também me proporcionou um forte indício da potencialidade da pesquisa realizada em Tamera, quando, à noite, pude ouvir uma pequena participação de Adie, filha de Immanuel, falando em um *Café Político*. Adie, naquela altura, tinha 18 anos, tendo nascido e crescido em Tamera. É, por assim dizer, um legítimo fruto dessa experiência coletiva. Fiquei muito positivamente impressionado com a harmonia da sua expressão, falando sobre apoio mútuo, autorresponsabilidade pelos próprios sentimentos e o valor que ela dava à oportunidade de viver sua verdade pessoal.

Estes dois acontecimentos do último dia propiciaram um fechamento de grande riqueza para meu período de estudo de campo e certamente influenciaram a escrita deste capítulo e de toda a dissertação. Depois de mergulhar no *geist*, pude experimentar organicamente o *contato*, a dança entre a razão e a emoção e, pelo que senti e vivi, reconheço a relevância da experiência integral, transdisciplinar, deste experimento comunitário para os estudos sobre comunidades e ordens sociais, especialmente na psicologia e nas ciências sociais.

Conclusão: trabalho de campo e teoria em diálogo

Através de todo o capítulo de resultados etnográficos, a ideia nuclear é de que o amor livre de Tamera configura-se em uma ordem social confluyente, no sentido de ser viabilizada por um pacto estrutural de confiança que retroalimenta e serve como suporte para a efetividade de mecanismos de regulação que otimizam a autonomia individual e minimizam o controle social coercitivo. Esta regulação se dá através de uma práxis norteada pelas seguintes

premissas socioculturais: vida comunitária intencional; educação permanente fundada em valores e práticas direcionadas para o equilíbrio e harmonia entre mente e espírito, razão e emoção; desenvolvimento de comunicação colaborativa através da expressão verdadeira dos sentimentos e práticas de feedback empático; a afirmação social do erotismo e da sexualidade positiva; forte sentido de conexão espiritual e ecológica; fomento às relações de alteridade e complementaridade entre gêneros e diversidade biopsicossociocultural; ativismo político pela paz global através de movimentos sociais em rede.

No campo teórico, a confluência social em Tamera pode ser entendida através de (i) vínculos de solidariedade orgânica – “eus” singulares fortes criando “nós” coletivos fortes através de arranjos de apoio mútuo e direito cooperativo (DURKHEIM, 1999); (ii) razão comunicativa – premissas de expressão transparente e feedback empático estimulando a capacidade de unificar sem coerção e instituir consensos nos quais os participantes superam suas concepções subjetivas e parciais em favor de acordos racionalmente motivados (HABERMAS, 1999, 2000); (iii) liberação dos fluxos de energia biológica e autorregulação, com atuação consciente na dissolução de mecanismos irracionais de regulação e na expressão plena das emoções (REICH, 1975, 1995); (iv) a autorrealização – ser humano como um todo integrado e organizado, capaz de escolhas e criação de significado – como diretriz, meta e caminho ético (MASLOW, 1966, 1987); (v) experiência social não-repressiva – em uma direção pragmática para o ‘viver em liberdade’ (MARCUSE, 1968).

A criação de um espaço comum, com fronteiras bem definidas, seletividade de ingresso, proteção emocional de seus participantes e alinhamento de valores compartilhados é um aspecto relevante, senão fundamental, para a viabilização do pacto estrutural de confiança que viabiliza o estado de confluência social. O afastamento físico em relação à sociedade – sem, contudo, um isolamento cultural – é visto como oportuno e auspicioso, na medida em que promove resiliência e imunidade em relação aos altos níveis de alienação, anomia, relações de dominação e assimetria de poder identificados na sociedade ocidental contemporânea, cujos padrões de violência e destrutividade decorrentes propugnam alto índices de coercibilidade e punição, impedindo viciosamente a emergência da confiança como matriz cultural.

Além da criação deste espaço comum enriquecido, a emergência de uma ordem social confluyente em Tamera relaciona-se intimamente ao desenvolvimento dos princípios comunitários de alteridade, reciprocidade e complementaridade (BUBER, 1985; BAUMAN, 2003; SANTOS, 2005) manifestados em seus compromissos norteadores – expressão verdadeira, apoio mútuo e participação responsável – e nos valores de paz, parceria, liberdade

e conexão espiritual que direcionam a análise do ethos de Tamera. Estes princípios comunitários estão implicados na vida cotidiana de Tamera através da difusão de consciência holística, pensamento sistêmico, ação transdisciplinar e habilidades dialógicas de comunicação colaborativa (SIMAS, 2013) que minimizam o conflito ‘indivíduo-coletividade’, abrindo caminhos de convergência ontológica entre o gozo das virtudes e idiossincrasias na ordem individual e a universalidade ética humana na ordem social.

Tamera, como experiência comunitária, pode ser teoricamente entendida como um feixe de trajetórias que criam um corpo mais amplo, engendrando uma identidade cultural compartilhada (BOURDIEU, 1996). Embora composta de individualidades, o que se coloca em evidência é uma vivência coletiva integrada. Os participantes de Tamera reconhecem-se em uma experiência conjunta de despersonalização da experiência individual em um processo de ‘desencapsulamento’ da percepção que se mostra salutar ao favorecer a primazia da inteligência coletiva sobre os comportamentos individuais disruptivos. Ao promover a flexibilização dos padrões identitários individuais, aumenta-se a capacidade de escuta e aceitação do ‘sim’ e do ‘não’ verdadeiros.

Tamera também pode ser compreendida como um projeto social – no sentido de aglutinar projetos individuais em um ethos e um estilo de vida organizador das emoções (VELHO, 1999). Na medida em que o projeto reconhece a experiência de seus integrantes como únicas, insubstituíveis e verdadeiras, e fomenta a exposição dos sentimentos e o valor das experiências diversificadas, os atores vão paulatinamente ampliando o senso de individualidade singular, favorecendo sua autorregulação e seu caminho de autorrealização. O paradoxo acerca do fortalecimento da identidade de cada participante e o concomitante processo de despersonalização mencionado anteriormente é superado a partir dos vínculos de solidariedade orgânica e da razão comunicativa que desconstróem noções não-relativizadas de indivíduo e visões lineares de personalidade.

Tamera também pode ser associada teoricamente à noção de agência de projeto (ORTNER, 2007), no sentido de ser socialmente organizada em termos de projetos que infundem novos valores, significados e propósitos. Os comportamentos de seus membros indicam que estes não negligenciam ou obliteram as forças estruturais restritivas da sociedade, da cultura e da história. Eles reconhecem e buscam se relacionar com as influências do patriarcado, das religiões, do capitalismo, etc., ao mesmo tempo que impulsionam as atitudes e comportamentos para além da simples reação às assimetrias de poder que engendram as relações de dominação e resistência. A agência de Tamera é a pesquisa-ação, a perscrutação de novas possibilidades de design social. Mais do que combater

o ‘antigo’, Tamera propõe o ‘novo’ que torne o ‘antigo’ obsoleto.

Um aspecto nuclear da experiência de Tamera é a amplificação do tempo de copresença e interação focada entre seus membros (GIDDENS, 2013). Há um incentivo à convivência e à expressão plena e transparente dos sentimentos como chaves do processo de regulação social que nutre a dinâmica permanente de construção e manutenção do pacto de confiança. Neste modelo, membros restringem – ou, em certa medida, veem restritos – sentimentos, ideias e ações de ordem privada. Tamera promove um estilo de vida que incentiva seus membros ao exercício cotidiano de compartilhar o que estão sentindo e não guardar para si as questões mais profundas que os acometem.

De forma complementar, seus membros são incentivados a dar feedbacks aos demais colaboradores, apoiando-os com outros pontos de vista e perspectivas sobre o processo em questão, diminuindo os pontos cegos da percepção e ampliando a capacidade de autoconhecimento. O espaço de presença qualificada criado para essa práxis de expressão e feedback é o Forum, a principal ferramenta comunitária de comunicação, que se configura como um espaço de prática da transparência, onde todos os sentimentos são acolhidos, absorvidos e trabalhados. Em Tamera, a copresença intensificada e a interação focada criam um estilo de vida de intensa exposição e interatividade que potencializa a comunidade e, ao mesmo tempo e em medidas variáveis, tornam-se desafiadoras para os participantes em nível individual.

Esta intensificação se observa também no âmbito das expressões afetivas e sexuais, que ocupam um lugar destacado no processo de interação social. A comunidade apresenta uma dinâmica afirmativa da sexualidade e do erotismo, reconhecendo-os como desejáveis e com valor espiritual. A aplicação dos pressupostos de afirmação do erotismo e rejeição da erotofobia, dos predicados de autonomia individual e consentimento e dos princípios de alteridade, reciprocidade e complementaridade da sexopositividade (REICH, 1979; BULLOUGH, 1976, QUEEN, 2003; FAHS, 2011) manifestam-se de forma singular e inovadora e os mecanismos de regulação das práticas de sexualidade livre têm destaque na dinâmica social da comunidade.

Os resultados etnográficos indicam um processo educativo permanente em Tamera, que se apresenta como um processo cognitivo de transformação cultural que opera no sentido de capacitar os indivíduos ao *contato* verdadeiro nos âmbitos do processo individual de autoconhecimento, na comunicação interpessoal e na vida em comunidade. Este processo educativo para o contato suscita uma transição epistemológica subjacente associada à visão holística, ao pensamento sistêmico, às teorias da complexidade e auto-organização e à

transdisciplinaridade (VON FOERSTER, 2003; PRIGOGINE & STENGERS, 1987; BATESON, 1972; CAPRA, 1986; MORIN, 2007; LUHMANN, 2010; MATURANA & VARELA, 2002; NICOLESCU, 1999), o que engendra o aumento do senso de interdependência e a consequente expansão da inteligência coletiva.

Ao se contextualizar a experiência específica de Tamera em relação à sua participação nos movimentos internacionais de paz (CORTWRIGHT, 2008; WOOD, 2014), rede global de ecovilas (DAWSON, 2006; ANDREAS & WAGNER, 2012) e sexopositividade (QUEEN, 2003; FAHS, 2014 HARDEN, 2014), reconhece-se um amplo processo em rede de pesquisa-ação visando a transição para novos modelos sociais de sustentabilidade e integração social. Os informantes da pesquisa têm plena consciência destes processos mais amplos através dos quais o modelo social de Tamera se expande e repercute no mundo. Entendendo-se como construtores de campos morfogenéticos, os participantes de Tamera se identificam como agentes na criação de novos modelos paradigmáticos, ao mesmo tempo que buscam realizarem-se em sua condição humana, experimentando uma realidade cotidiana que incentiva o amor, a liberdade, a paz e a conexão espiritual.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação analisou e sistematizou os dados obtidos em uma imersão de caráter etnográfico na ecovila de Tamera, com o objetivo de investigar, de forma exploratória e em um viés qualitativo, o amor livre como sua ordem social. Através de entrevistas semiestruturadas em profundidade, entrevistas informais com consentimento e observação participante, foram coletados dados etnográficos que revelaram uma trama de atitudes, sentimentos, visões de mundo, acordos de convivência e práticas cotidianas que revelam características de confluência em sua ordem social. Confluência social é um conceito desenvolvido nesta dissertação para representar a característica das ordens sociais que foram capazes de viabilizar um pacto estrutural de confiança e, a partir de princípios de alteridade, reciprocidade e complementaridade, otimizam a autonomia individual e minimizam o controle social coercitivo, engendrando relações cooperativas com altos índices de motivação e disposição pessoal, consciência e intencionalidade nas escolhas, voluntariedade e sinergia, com prevalência de mecanismos de regulação social não-coercitivos.

A análise etnográfica permite concluir que a dinâmica social de Tamera apresenta uma ordem social confluyente constituída através de níveis elevados de desenvolvimento pessoal que repercutem em habilidades de comunicação e que configuram relações interpessoais caracterizadas por contato verdadeiro e apoio mútuo. O grupo de Tamera pode ser considerado uma força pioneira que reúne e sintetiza consecutivos aportes teóricos e práticos visando a desconstrução de formulações culturais de incompatibilidade estrutural entre razão e emoções e de oposição inconciliável entre a afirmação do indivíduo e a harmonia social. O desenvolvimento integral do indivíduo, os vínculos de solidariedade e a inteligência coletiva sobre os quais se dissertou durante a fundamentação teórica e o capítulo de resultados etnográficos advêm como propriedades emergentes da transição epistemológica na direção da consciência holística, pensamento sistêmico e transdisciplinaridade, sustentados pelas teorias da complexidade e auto-organização.

Através e para além dessa epistemologia integral, a essência e o impulso cardíaco da experiência comunitária de Tamera é um processo permanente de educação. No espírito do paradoxo do ovo e da galinha, o processo educativo origina e permeia e, ao mesmo tempo, é também o desdobramento do projeto comunitário. O propósito é qualificar o eterno devir da expressão genuína de cada um que se conecta ao tempo e ao espaço através do contato pleno, do conhecimento, do espírito e da estética. Este é o *geist* que faz convergir toda a energia

criativa do projeto de Tamera, o ethos que se realiza em um compromisso físico, mental, emocional e espiritual de seus membros.

O Forum é como a expressão vivencial dessa nova epistemologia, ao fazer surgir no *palco do mundo* a expressão singular e única, que é, ao mesmo tempo, a convergência do espírito, de todos os sentimentos e das artes humanas. O todo no parte e cada parte do todo, o paradoxo da unidade e da diversidade. A expressão no centro do Forum é uma dança entre o *geist* e o *contato*, entre a razão e a emoção, o encontro de Dionísio e Apolo como o equilíbrio dinâmico que deflagra o processo da vida enquanto esta permanece aberta, incompleta e afastada do equilíbrio, apta para se transformar e evoluir.

Ao ousar expressar a verdade e senti-la sendo ressoada como legítima, sendo observada e aceita pelo grupo, o indivíduo se nutre de energia biológica e se encoraja a seguir no contínuo trabalho de se abrir e receber feedbacks para iluminar seus pontos cegos, em um exercício muitas vezes dolorido de descoberta e aprimoramento. Abrir-se para a verdade coloca a pessoa diante da liberdade e do amor universal e também expõe os medos mais profundos e os traumas históricos. A trilha da verdade é, portanto, uma trilha que exige coragem. Muitos entrevistados disseram que não é possível trilhá-la sozinho. Pelo grau de dificuldade que aparenta o caminho, muitos desistem de tentar.

Aceitar o desafio de estar aberto e entregue para o exercício da comunicação transparente como mediadora de todo o espectro de emoções, sem direito a exceções, é um projeto intimidador em primeira instância. É uma realidade que está muito distante da consciência coletiva e das manifestações individuais na sociedade ocidental. Para participar de Tamera, é fundamental que a pessoa se proponha a tornar-se uma pesquisadora de si mesma, abdicar da segurança e adentrar um fluxo imprevisível da experiência. Os resultados apontam que esta escolha requer um impulso existencial para o *contato*, o desejo de união e percepção direta, a conexão espiritual consigo mesmo, com os outros seres e com a totalidade cósmica.

Uma das atitudes essenciais do modo de vida da comunidade é desconstruir o hábito de apontar os padrões de violência dos outros e voltar-se para um trabalho interno de reconhecimento e desativação dos próprios padrões violentos. Com essa escolha pela paz, o trabalho interno de desconstrução da violência repercute no mundo externo não em forma de uma ideologia, mas na linguagem que apoia o desenvolvimento do outro como caminho para que este também seja capaz de reconhecer seus próprios mecanismos de violência em uma ação profilática conjunta. Esta é efetivamente uma política de liberdade, no sentido que cada um é incentivado a encontrar seu próprio caminho de cura e realização.

Escolher o amor livre é abrir as comportas do represamento crônico do rio da vida, entrar no fluxo e encarar as turbulências, confiando no leito natural a jusante. Encarar o fluxo e as obstruções, as alegrias e as dores de ter que lidar consigo mesmo no exercício de autorregular-se junto ao outro pelo fluxo da verdade ressoa na metáfora do fluxo turbulento de água transpondo uma comporta e o seu voo na direção do rio abaixo. É como uma intensificação da vivência até encontrar de novo a verdade calma como lugar da alma, quando o rio volta ao seu leito natural.

A decorrência mais emocionante do modelo social de amor livre é a flexibilização dos comportamentos com a invocação de Eros, sua presença espontânea e abundante na vida cotidiana. Trazer a sexualidade do mundo oculto e privado para o domínio da linguagem e da comunicação, evocando alegria e leveza, é um dos aspectos mais radicais da experiência de Tamera. Deslocando a sexualidade para o campo compartilhado, vêm à tona tanto os potenciais como as disfunções referentes a ela. Há muitos medos e traumas neste campo e o caminho, na perspectiva de Tamera, é abraçar a atitude não-violenta e dedicar toda a compaixão para que uma pessoa não projete na outra as próprias feridas e deficiências de percepção.

Um desafio que opera em níveis profundos são os padrões de resistência e impulsos disruptivos e/ou corrosivos muito arraigados que acometem os participantes do projeto com recorrência. Dieter Duhm atribui a tais contradições a existência de um campo traumatizado da sociedade e a recorrência de medos ancestrais que, em uma análise psicanalítica, associam-se ou remetem ao mal estar na cultura (DUHM, 2005). A compreensão deste desafio nos permite retornar ao ponto inicial em aberto do debate sociológico sobre ordens sociais: há incompatibilidade do projeto humano à liberdade?

Ao dissertarmos sobre ordens sociais confluentes, a dimensão restritiva da experiência social não pode ser ignorada. Restrições, no âmbito biológico do corpo humano, no âmbito social das relações e no âmbito ecológico da situação humana no planeta são inevitáveis. A questão suscitada pelo experimento de Tamera não é sobre uma ordem social livre de restrições, mas em que medida a coletividade impescinde de mecanismos de coerção para coagir os indivíduos a atuar sobre suas restrições intrínsecas. Nesse sentido, uma importante contribuição do modelo de Tamera, ainda pouco investigada na psicologia e nas ciências sociais, é o seu conjunto de mecanismos de regulação social que visam minimizar o controle coercitivo e otimizar a participação responsável em arranjos cooperativos com altos índices de motivação, intencionalidade, voluntariedade e sinergia.

As próximas gerações possivelmente nos oferecerão visões mais consistentes do experimento social empreendido por Tamera. Este seguirá evoluindo a liberdade individual e coletiva, geração a geração, com índices regressivos de incompatibilidade e coercibilidade e crescimento da capacidade de autorregulação e da inteligência coletiva? Haverá uma expansão dos biótopos de cura ordenados por amor livre? Como isso se dará? Em que nível o modelo de Tamera pode influenciar os contextos sociais contemporâneos? Seus mecanismos de regulação não-coercitivos são viáveis no contexto social mais amplo?

A pesquisa deixa estas perguntas sem resposta, visto que suas conclusões acerca da viabilidade de ordens sociais confluentes se limitam ao contexto comunitário e não podem garantir a longevidade deste estado viável. A problematização em torno de ordens sociais confluentes levada adiante neste trabalho está fortemente relacionada à criação de espaços protegidos que favorecem os processos de desenvolvimento pessoal no sentido de profilaxia dos padrões de violência e destrutividade característicos nas ordens sociais contemporâneas que, via de regra, propugnam o controle coercitivo estrutural. A seletividade de ingresso na comunidade mostra-se, nesse sentido, uma primeira e grande restrição necessária ao processo de confluência, visto que garante a proteção emocional de seus participantes neste aventuroso trabalho de pesquisa-ação existencial.

Em Tamera, o caminho de inserção é longo e trabalhoso. Antes de pertencer, o pretendente já precisa iniciar seus estudos, exercitar a disciplina, experimentar muito o *geist* no corpo e nos sentidos, até que, quando ele finalmente se insere no grupo, ele já não é mais um iniciante e é capaz de atuar sobre seus próprios núcleos de violência e seus comportamentos disruptivos. Este grau de autorregulação individual parece ser necessário para viabilizar a experiência compartilhada, mostrando-se fundamental no processo de efetivação e conservação do pacto estrutural de confiança.

Por conseguinte, o escopo do trabalho não considera a transposição de um modelo de alcance comunitário para um modelo que alcance a sociedade como um todo, no que reconhece o desafio estrutural de viabilização do pacto de confiança necessário e essencial. Acerca desta transposição, Dieter Duhm e Sabine Lichtenfels, na epistemologia de seus livros e na ontologia de Tamera, apresentam uma estratégia global para a efetivação deste pacto que viabiliza a confluência social: o *plano dos biótopos de cura* [healing biotopes plan], através da criação de redes de comunidades intencionais que operem integradamente e difundam a profunda mudança de código simbólico: da matriz da violência para a matriz da confiança.

A fim de encontrar e implementar esta nova unidade de informação na prática de vida concreta, precisamos de comunidades que realizem o princípio vital dos Biótopos de Cura em diferentes lugares do mundo e em diferentes continentes. Estas comunidades estarão conectadas umas com as outras através de uma rede viva de contato, informações e cooperação. Juntos, eles vão formar um novo "campo" global. É através deste campo global que o próximo nível de desenvolvimento humano é iniciado. Ele já existe no plano de informação das nossas células, como a Matriz Sagrada no plano de construção da Criação, como um futuro real no banco de dados cósmico, e como uma utopia ancestral. Biótopos de Cura são lugares na terra, nos quais a transição para a nova matriz é implementada através do maior comprometimento possível de todos os habitantes, de modo que ela pode ocorrer em todo o mundo. (DUHM, 2005, p.338)

Apesar de inferir sobre sua viabilidade, esta pesquisa não tem o propósito de corroborar este plano, mas observá-lo como um desdobramento coerente do ethos e práxis da comunidade. Espera-se que a fundamentação teórica e a narrativa etnográfica desta pesquisa contribuam na reflexão acerca da confluência social mais ampla, até mesmo no sentido de indicar a criação de comunidades intencionais como uma estratégia profícua para seu advento, mas não é possível concluir acerca da viabilidade e estabilidade de ordens confluentes no âmbito geral da sociedade.

O estudo sobre a ordem social confluyente de Tamera é uma formulação teórica de caráter propositivo que abre caminhos de investigação psicossociológica pouco trilhados. Este estudo pode ser considerado uma abordagem preliminar, de natureza panorâmica. Em uma perspectiva sistêmica, é possível ver este trabalho como um sumário expandido de projetos de pesquisa mais aprofundados que ampliem a compreensão em torno dos valores e práticas que viabilizam a confluência social. Devido às restrições deste projeto, identificam-se limitações de profundidade em todas as categorias de análise – vida comunitária, sexualidade, gênero, relacionamentos, aspectos familiares, governança, comunicação, estruturas, relação com o mundo externo, educação, espiritualidade, entre outras. Todas estas categorias podem ser analisadas em um viés específico – como uma ampliação ‘holográfica’ ou ‘fractal’ do projeto – constituindo-se projetos de pesquisa em si mesmas.

Além disso, ampliando o campo de pesquisas relacionadas, novos projetos podem aprofundar o entendimento dos potenciais, desafios e implicações de mecanismos de regulação não-coercitivos em outras comunidades e investigar a aplicação destes mecanismos em contextos sociais diferenciados. Um projeto de pesquisa que suplementa este seria uma investigação acerca dos níveis de incongruência e impacto dos aspectos da práxis que não coadunam com o ethos/geist – ciúme, possessividade, mentira, etc. –, inclusive em abordagens quantitativas. Além dos aspectos sociais, a comunidade de Tamera constitui-se como um espaço auspicioso de pesquisa acadêmica também no que tange seus modelos e

tecnologias de perspectiva ambiental – lagos de retenção de água de chuva, energia solar, permacultura, etc. Linguística/semiótica, filosofia e teologia são campos de pesquisa nos quais o ethos de Tamera apresenta potencial interesse acadêmico.

Reconhecidas limitações e possíveis desdobramentos, salientam-se os aspectos integrativos da complexa construção conceitual e metodológica deste trabalho como sendo a essência de sua contribuição, entendendo-se o ‘todo’ da pesquisa como mais importante que a soma de suas partes. A abordagem transdisciplinar proposta – relacionando-se a uma questão socialmente relevante, transcendendo e integrando paradigmas disciplinares, envolvendo pesquisa participativa e buscando a unidade do conhecimento – buscou identificar pontos-chaves de diferentes arcabouços teóricos. Reunindo conceitos diferentes, mas mutuamente coerentes entre si, buscou-se descrever diferentes aspectos e níveis de realidade sem reduzir os fenômenos de qualquer nível ao de outro. Nutrindo-se das disciplinas, flexibilizando suas fronteiras e, especialmente, buscando criar visões novas e fecundas que possam contribuir para o próprio avanço da pesquisa disciplinar, esta abordagem transdisciplinar buscou criar pontes entre a psicologia, filosofia, antropologia, sociologia, ciências políticas, comunicação social e educação.

A etnografia, como método holístico por natureza, conectou os respectivos referenciais sobrepondo-os em abordagens individuais e coletivas do cotidiano, narrações e interpretações que reconhecem incertezas, ambiguidades e paradoxos e assim não reduzem a complexidade, instabilidade e intersubjetividade do objeto de pesquisa. Apoiando-se nestes pressupostos, esta pesquisa buscou refletir, em sua própria estrutura, o processo de transição epistemológica sobre o qual se versou ao longo do texto. Minha motivação pessoal foi transpor as limitações do ‘espírito’ dualista, antagonista, redutor e simplificador da modernidade, cujas origens remontam à Antiguidade, propondo cenários paradigmáticos com potencial de expansão e aprofundamento da análise. Esta ousadia pode valer severas críticas, as quais reconheço como necessárias para que não se acometa frouxidão no exercício de flexibilização dos limites disciplinares, tão caros à solidez do pensamento científico.

Concluo este trabalho indicando sua natureza política no sentido que encontro pressupostos assumidos a partir de convicções íntimas que norteiam meus interesses metodológicos, analíticos e éticos enquanto pesquisador. Acredito que o conhecimento científico exerce influência na criação dos feixes de transformação material e de subjetividades que compõem o metabolismo social e pode atuar como força propulsora de transformações socioculturais. Assim, a convicção sobre a transição cultural de uma cultura de violência e dominação para uma cultura de paz e parceria é definitiva como o pano de

fundo existencial no fazer científico desta dissertação.

Em sua ação política, Tamera se intitula um ‘biótopo de cura’ e opera *imunologicamente* na dissolução de um *campo traumatizado* que oblitera visões de futuro positivas. Na medida em que recobra tais visões, a comunidade influencia o processo de transição cultural na direção da autorregulação e autorrealização como premissas paradigmáticas da saúde individual, coletiva e planetária. Há algumas décadas, a comunidade de Tamera talvez fosse considerada um enclave periférico e sua experiência social – de um pequeno grupo de cento e setenta pessoas no interior de Portugal – uma experiência isolada. Atualmente Tamera encontra-se inserida em movimentos sociais de grande amplitude que influenciam a sociedade repercutindo a difusão de novos paradigmas.

Se estes movimentos e outros em rede terão força e influência capazes de criar um novo imaginário mítico para a humanidade e engendrar confluência na ordem social mais ampla, esta questão fica em aberto. Como sugeriu Reich (1979), serão algumas gerações de intenso trabalho antes que se possa reconhecer um processo mais nítido de profilaxia das neuroses e emergência de novos arranjos nos quais amor, trabalho e conhecimento regem a existência humana. Aos amantes da liberdade, aos que se lançam em sua busca, não há outra coisa a fazer senão seguir trabalhando em sua direção. E nesse caminho, Tamera tem uma grande história para contar.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abraham, K. (1970). **Teoria psicanalítica da libido – sobre o caráter e o desenvolvimento da libido**. Rio de Janeiro: Imago.

Abram, D. (1997). **The spell of the sensuous: perception and language in a more-than-human world**. New York: Random House

Abrams, P., McCulloch, A. et al. (1976). **Communes, sociology and society**. Cambridge: Cambridge University Press

Abramson, P.R. (1992). **Sex, lies and ethnography**. In Herdt, G. & Lindenbaum, S. (eds). **The time of Aids: social analysis, theory and method**, 101-123. Newburty Park – CA: Sage Publications

Abramson, P.R. & Pinkerton, S.D. (eds.) (1995). **Sexual nature sexual culture**. Chicago: The University of Chicago Press

Abramson, P.R. & Pinkerton, S.D. (2002). **With pleasure: thoughts on the nature of human sexuality**. Oxford: Oxford University Press

Abu-Lughod, L. (1987). **Veiled sentiments: honor and poetry in a bedouin society**. Cairo: American Universityin Cairo Press

Adams, H. E. et al (1996). **Is homophobia associated with homosexual arousal?** Journal of Abnormal Psychology, 105, 3, 440-445

Adams, H.L. & Williams, L. R. (2011). **What they wish they would have known: support for comprehensive sexual education from Mexican American and White adolescents' dating and sexual desires**. Children and Youth Services Review, 33, 1875-1885

Adorno, T. & Horkheimer, M. (1995). **A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar

Agostinho de Hipona (1995). **O livre arbítrio**. São Paulo: Paulus

Albertini, P. (1994). **Reich: história das ideias e formulações para a educação**. São Paulo: Ágora

_____ (2003). **Reich e a possibilidade do bem-estar na cultura**. Psicologia USP, 14, 2, 61-89

Alexandersson, O. (2002). **Living water: Victor Schauberger and the secrets of natural energy**. Dublin: Gill & McMillan

Aleksandrowicz, A.C. (2009). **Participação e integração: o ponto de vista das teorias da auto-organização**. Ciênc. saúde coletiva, 14, 1, 1609-1618

Allyn, D. (2000). **Make love, not war: the sexual revolution: an unfettered history**. Boston: Little, Brown and Company.

Almeida, B.P. (2012). **A noção de couraça na obra de Wilhelm Reich: origens e considerações sobre o desenvolvimento humano**. Dissertação de Mestrado em Psicologia, IP / USP, São Paulo.

Almeida Filho, N. (2011) **O que é saúde?** São Paulo: Fiocruz

Alvarez, M.C. (2004). **Controle social: notas em torno de uma noção polêmica**. *Perspec.* (online), 18, 1, 168-176

Alvez, M. A. (2009). **Racionalidade e argumentação em Habermas**. *Kinesis*, 1, 2, 179-195

Anderson, R. M. (2013). **Positive sexuality and its impact on overall well-being**. *Berlin: Bundesgesundheitsbl*, 56, 208-214

Anderson R. M. et al. (2014). **Demystifying data: A guide to using evidence to improve young people's sexual health and rights**. New York: Guttmacher Institute

Andreas, M. & Wagner, F. (eds) (2012). **Realizing utopia: ecovillages endeavors and academic approaches**. Munique: Rachel Carson Center Perspectives

Antonovsky, A. (1993). **Complexity, conflict, chaos, coherence, coercion and civility**. *Soc. Sci. Med*, 37, 8, 969-981

Anurin, V.F. (2002). **The sexual revolution – a double standard**. *Sociological Research*, 41, 2, 61-75

Aristóteles (1987). **Ética e Nicômanos**. São Paulo: Nova Cultura

Atlan, H. (1992). **Entre o cristal e a fumaça**. Rio de Janeiro: Zahar

Balanko, S.L. (2002). **Good sex? A critical review of school sex education**. *Guidance & Counselling*, 17, 4, 117-123

Bancroft, J. (ed.) (2003). **Sexual development in childhood**. Bloomington, IN: Indiana University Press

Bancroft, J. (2004). **Alfred C. Kinsey and the politics of sex research**. *Annual Review of Sex Research*, 15, 1, 01-39

Bang, J. M. (2005). **Ecovillages: a practical guide to sustainable communities**. Edinburgh: Floris Books

Barreto, A.V. (1997). **Em busca de Eros: a “democracia natural do trabalho” e a relação entre poder e afetividade no pensamento de Wilhelm Reich**. Dissertação de Mestrado em Ciência Política, IFCH / Unicamp, Campinas-SP.

_____ (2000). **A revolução das paixões: os fundamentos da psicologia política de Wilhelm Reich**. São Paulo: Anablume: FAPESP

Barros, J. D. (2011). **Os falanstérios e a crítica da sociedade industrial: revisitando Charles Fourier**. *Mediações*, Londrina, 16, 1, 239-255

Basow, S. A. & Braman, A. C. (1998). **Women and body hair: social perceptions and attitudes**. *Psychology of Women Quarterly*, 22, 637-645

Bateson, G. (1972). **Steps to an ecology of mind. Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology**. Northvale, NJ: Jason Aronson

_____ (1986). **Mente e natureza: uma necessária unidade**. Rio de Janeiro: Francisco Alves

_____ (2006). **Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo

Bauman, Z. (2003). **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

Benedict, R. (1934). **Patterns of culture**. Boston: Houghton Mifflin Company.

Berger, P.L. & Luckmann, T. (2004). **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes

Bertalanffy, L.V. (1975). **Teoria Geral dos Sistemas**. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL

Birner, J. (2015). **Complexity and social sciences**. *On the Horizon*, 23, 2, 100-106

Biskin, A. et al (2009). **The power of collective wisdom and the trap of collective folly**. San Francisco: Berrertt-Koehler Publishers Inc.

Boadella, D. (1985). **Nos caminhos de Reich**. São Paulo, Summus

Boas, F. (2004). **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro: Zahar.

_____ (2010). **A mente do ser humano primitivo**. Petrópolis: Vozes.

Boeree, C. G. (1998). **Abraham Maslow - personality theories**. Retrieved April, 12, 2016 from <http://webpace.ship.edu/cgboer/maslow.html>

Bohill, R.R. (2010). **Intentional communities: ethics as praxis**. PhD Thesis, Southern Cross University, Lismore, NSW, Australia

Bourdieu, P. (1996). **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papirus.

_____ (1998). **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva.

Bowman, C. P. (2014). **Women's masturbation: experiences of sexual empowerment in a primarily sex-positive sample**. *Psychology of Women Quarterly*, 38, 3, 363-378

- Bozon, M. (2004). **Sociologia da sexualidade**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas
- Brick, P. (1991). **Fostering positive sexuality**. *Educational Leadership*, 49, 1, 51-53
- Brown, J. S. (1952). **A comparative study of deviation from sexual mores**. *Am. Sociol. Rev.*, 7, 2, 35-46
- Brown, N. (1966). **Love's body**. New York: Vintage Books.
- Brown, P. (1988). **Body and society: men, women and sexual renunciation in early Christianity**. New York and Guildford: Columbia University Press
- Brown, S. L. (ed.) (2002). **Intentional community: an anthropological perspective**. Nova York: State University of New York Press
- Browne, D. (2011). **Creating a sexual self in heteronormative space: integrations and imperatives amongst spiritual seekers at the Findhorn Community**. *Sociological Research Online*, 16, 1, 7. Retrieved August, 27, 2015, from <http://www.socresonline.org.uk/16/1/7.html>
- Buber, M. (1971). **O socialismo utópico**. São Paulo: Perspectiva
- _____ (1985). **Sobre comunidade**. São Paulo: Perspectiva
- _____ (2009). **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro
- Bullough, V.L. (1976). **Sexual variance in society and history**. Chicago: University of Chicago Press
- Butler, J. (1993). **Critically Queer**. *GLQ*, 1, 17-32
- _____ (2003). **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
- _____ (2008). **Sexual politics, torture and secular time**. *The British Journal of Sociology*, 59, 1, 1-23
- _____ (2011). **Remarks on "Queer bonds"**. *GLQ*, 17, 381-387
- Butler, L., Rothstein, A. (1998). **On conflict and consensus: a handbook on formal consensus decision-making**. Foods Not Bombs Publishing, 1998.
- Campos, R.F. (ed.) (2009). **Psicologia social comunitária**. Petrópolis, RJ: Vozes
- Capra, F. (1986). **O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente**. São Paulo: Cultrix
- _____ (1997). **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos Sistemas Vivos**. São Paulo: Cultrix

_____ (2002). **As conexões ocultas: ciência para uma vida sustentável.** São Paulo: Cultrix

Capra, F. et al (2007). **Alfabetização ecológica: a educação das crianças para um mundo sustentável.** São Paulo: Cultrix

Cannon, W.B. (1962). **The Wisdom of the Body.** Nova York, The Norton Library

Carrara, S. (2000). **Utopias sexuais modernas: uma experiência religiosa americana.** *Etnográfica*, 4, 2, 355-368

Carpenter, C.M. (ed.) (2010). **Selected writings of Victoria Woodhull.** *Sufrage, free love and eugenics.* Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

Castells, M. (1997). **O poder da identidade.** Maiden, MA: Blackwell.

Castells, M. (2002). **A sociedade em rede. A era da informação: economia, sociedade e cultura.** São Paulo: Paz e Terra

Christian, D.L. (2003). **Creating a life together: practical tools to grow ecovillages and intencional communities.** Gabriola Island, BC, Canada: New Society Publishers

Claret, M. (ed.) (1996). **O poder da não-violência.** São Paulo: Ed. Martin Claret

Coats, G.J. & Regnier, V.L. (2009). **The city as Garden: a study of the sustainable urban district of Kronsberg (Hannover), Germany.** Portland, Oregon: 47th International Making Cities Livable Conference. Retrieved March, 15, 2015, from https://www.academia.edu/8041051/The_City_as_Garden_A_Study_of_the_Sustainable_Urban_District_of_Kronsberg_Hannover_Germany?auto=download&campaign=weekly_digest

Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (1991). **Nosso futuro comum.** Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas.

Constable, N. (2009). **Commodification of intimacy: marriage, sex and reproductive labor.** *Annu. Rev. Anthropology*, 38, 49-64

Correa, A. (2005). **O conceito de mal radical.** *Trans/Form/Ação*, 28, 2, 83-94.

Cortwright, D. (2008). **Peace: a history of movements and ideas.** New York: Cambridge University Press

Costa, J.F. (1998). **Sem fraude nem favor: estudos sobre o amor romântico.** Rio de Janeiro, Rocco

Cozzolino, P. J. (2011). **Trust, cooperation and equality: a psychological analysis of the formation of social capital.** *Br. J. Soc. Psychol.* 50, 302–20

Cunha, E.V. (2012). **A sustentabilidade em ecovilas: práticas e definições segundo o marco da economia solidária**. Tese de Doutorado, Escola de Administração, UFBA, Salvador

Cunningham, P. A. (2014). **Exploring the efficacy of consensus-based decision-making: a pilot study of the Cloughjordan ecovillage, Ireland**. *International Journal of Housing Markets and Analysis*, 7, 2, 233-253

Dadoun, R. (1991). **Cem Flores Para Wilhelm Reich**. São Paulo: Moraes

Dargie, E. et al. (2014). **Somewhere under the rainbow: exploring identities and experiences of trans persons**. *The Canadian Journal of Human Sexuality*, 23, 2, 60-74

David, O. & Bar-Tal, D. (2009). **A sociopsychological conception of collective identity: the case of national identity as an example**. *Pers Soc Psychol Rev*, 354-379

Davidson, A. (2002). **The emergence of sexuality: historical epistemology and the formation of concepts**. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Davis D.L. & Whitten R.G. (1987) **The cross-cultural study in human sexuality**. *Annu. Rev. Anthropology*, 16, 69-98

Dawson, J. (2006). **Ecovillages: new frontiers for sustainability**. Devon: Green Books

_____ (2007) **Sex and the ecovillage**. Retrieved January, 27, 2015 from <http://www.newstatesman.com/print/node/158378>

Dawson, J. et Al. (2010). **Gaian economics - living well within planetary limits**. Hampshire, UK: Permanent Publications

De Beauvoir, S. (1970). **O segundo sexo**. Vol 1. Fatos e mitos. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

_____ (1967). **O segundo sexo**. Vol. 2. A experiência vivida. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

Debrun, M. et al (1996). **Auto-Organização – Estudos Interdisciplinares**, Coleção CLE, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência. Campinas, SP: Unicamp

DeLamater, J. (1981). **The social control of sexuality**. *Annu. Rev. Sociol.*, 7, 263-290

Descartes. R. (1973). **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural

_____ (1989). **Princípios da Filosofia**. Lisboa: Guimarães Editores

Dregger, L. (2001). **Project Meiga: how it all began**. Retrieved August, 26, 2014 from <http://www.jugglerpress.com/jockm/zegghistory.html>

_____ (ed.) (2010). **Tamera: a model for the future**. Belzig, Germany: Verlag Meiga

Duhm, D. (1972). **Angst im kapitalismus: zweiter versuch der gesellschaftlichen begründung zwischenmenschlicher**. Lampertheim, Germany: Kubler

_____ (1978). **Zentrum fuer experimentelle Gesellschaftsgestaltung (ZEGG)**. Lampertheim: Kuebler Verlag

_____ (1980). **Die Bauhuetten, Werkstatt fuer eine ökologische Gesellschaft**

_____ (1997). **Information and correction regarding the projects Meiga and Zegg**. Retrieved August, 27, 2014 from <http://www.tamera.org/fs/about-the-project/delon-statement-english/>

_____ (2005). **The sacred matrix. From the matrix of violence to the matrix of life**. Belzig, Germany: Verlag Meiga

_____ (2007). **Future without war: theory of global healing**. Belzig, Germany: Verlag Meiga

_____ (2010). **Eros Unredeemed. The world power of sexuality**. Belzig, Germany: Verlag Meiga

_____ (2012). **Towards a new culture. From refusal to re-creation**. Belzig, Germany: Verlag Meiga

Durkheim, E. (1999). **Da divisão social do trabalho**. São Paulo: Martins Fontes

_____ (2002). **O suicídio**. São Paulo: Martin Claret

Eagleton, M. (2003). **A concise companion to feminist theory**. Oxford (UK): Blackwell Publishing

Easton, D. & Liszt, C.A. (2009). **The ethical slut: a guide to infinite sexual possibilities**. San Francisco: Greenery Press

Eisler, R. (1989). **O cálice e a espada**. Rio de Janeiro: Imago

_____ (1995). **Sacred pleasure. Sex, myth and the politics of the body**. San Francisco: Harper Collins

_____ (2008). **O poder da parceria**. São Paulo: Editora Palas Athena

Eikert, P. & McConnell-Ginet, S. (1992) **Think practically and look locally: language and gender as community-based practice**. *Annu. Rev. Anthropology*, 21, 461-490

Ellis, H. (1936). **Studies in the psychology of sex**. New York: Random House, 2 vols.

Ellison M. M. (2001). **Beyond sexual fundamentalism: the call for an ethical eroticism**. *Sexual Addiction & Compulsivity*, 8, 3-11

_____ (1996). **Erotic justice: a liberating ethic of sexuality**. Louisville, KY: Westminster John Knox

Ellison M. M. & Thorson-Smith, S. (2003). **Body and soul: rethinking sexuality as justice-love**. Cleveland, OH: Pilgrim Press.

Engels, F. (1962). **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. São Paulo: Fugor

Ergas, C. (2010). **A model of sustainable living: collective identity in a urban ecovillage**. *Organization & Environment*, 23, 1, 32-54

Etches, et al. (2006). **Measuring population health: a review of indicators**. *Annual review of public health*, 27, 29-55

Etzioni, A. & Baris, M. (2005). **A communitarian perspective on sex and sexuality**. *International Review of Sociology*, 15, 2, 215-241

Fahs, B. (2014). **'Freedom to' and 'freedom from': a new vision for sex-positive politics**. *Sexualities*, 17, 3, 267-290

Fahs, B. (2011). **Performing sex: the making and unmaking of women's erotic lives**. Nova York: State University of New York Press

Falkenberg, M.B. et al (2014). **Educação em saúde e educação na saúde: conceitos e implicações para a saúde coletiva**. *Ciênc. saúde coletiva*, 19, 3, 847-852.

Falomir, R. (1991). **Demasiado pronto o demasiado tarde ... ? Algunas consideraciones sobre la naturaleza científica de la antropología**. *Alteridades*: 1, 1, 33-39

Faria, C. C. (2012). **Wilhelm Reich e a formação das crianças do futuro**. Dissertação de Mestrado em Psicologia, IP / USP, São Paulo

Faria, M. R. (2003). **Constituição do sujeito e estrutura familiar: o complexo de Édipo de Freud a Lacan**. Taubaté-SP: Cabral

Farooq, N.M. (2015). **Creolizing cultures: Franz Boas, Zora Neale Hurston and ethnographic performance in the twentieth century**. *Studies in the Humanities*, 41, 1-2, 31-68

Fenichel, O. (1928). **The collected papers of Otto Fenichel**. New York: W.W. Norton & Company, Inc.

Ferenczi, S. (1916). **Sex is psychoanalysis – contributions to psychoanalysis**. Boston: The Gorham Press.

Fernandes, F. (Ed.) (1973). **Comunidade e sociedade**. São Paulo: Companhia Editora Nacional: Editora da Universidad de São Paulo.

Firth, R. (1936). **We, the Tikopia - a sociological study of kinship in primitive Polinesia**. London: New York: Routledge

Fois, F. & Forino, G. (2014). **The self-built ecovillage in L'Aquila, Italy: community resilience as a grassroots response to environmental shock.** *Disasters*, 38, 4, 719-739

Ford, C.L. & Beach, F.A. (1951). **Patterns of sexual behavior.** New York: Harper and Brothers

Forster, P. M. & Wilhelmus, M. (2005). **The role of individuals in community: change within the Findhorn intentional community.** *Contemporary Justice Review* 8, 367-79

Forster, L. (2010). **Free love and community: John Humphrey Noyes and the Oneida perfectionists.** In Pitzer, D.E. (ed.) *America's communal utopias.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 253-278.

Fotopolou, A. (2012). **Intersectionality queer studies and hybridity: methodological frameworks for social research.** *Journal of International Women's Studies*, 13, 2, 19-32

Fotopoulos, T. (2002). **The transition to an alternative society: the ecovillage movement, the Simpler Way and the Inclusive Democracy Project.** *The International Journal of inclusive Democracy*, 8, 2. Retrieved March, 10, 2015 from http://www.inclusivedemocracy.org/dn/vol8/takis_reply_to_trainer.htm

Foucault, M. (1987). **A arqueologia do saber.** Rio de Janeiro: Forense-Universitária

_____ (1988). **A história da sexualidade I: a vontade de saber.** Rio de Janeiro: Graal

_____ (1987). **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** Petrópolis, RJ: Vozes

_____ (2000). **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro, Graal

_____ (2004). **A hermenêutica do sujeito.** São Paulo: Martins Fontes

Fourier, C. (1972). **O novo mundo amoroso.** Lisboa: Estúdio Cor

Frank, D. J. & Phillips, N. E. (2013). **Sex laws and sexuality rights in comparative and global perspectives.** *Annu. Rev. Law. Soc. Sci.*, 9, 249-267.

Freire, P. (1997a). **Pedagogia da autonomia.** São Paulo: Paz e Terra

_____ (1997b). **La Educación como práctica de la libertad.** Mexico: Siglo XXI

Freire, R. (1988). **Soma, uma terapia anarquista - a alma é o corpo.** Vol.1. Rio de Janeiro: Guanabara

_____ (1991). **Soma, uma terapia anarquista - a arma é o corpo.** Vol.2. Rio de Janeiro: Guanabara

Freud, A. (1971). **O tratamento psicanalítico de crianças.** Rio de Janeiro: Imago

Freud, S. (1974). **A Sexualidade na etiologia das neuroses**. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 3). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1898)

_____ (1974). **Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade**. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 7). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905)

_____ (1974). **Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna**. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 9). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1908)

_____ (1974). **O totem e o tabu**. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 13). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1913)

_____ (1974). **Além do princípio do prazer**. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 18). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1920)

_____ (1974). **Inibições, sintomas e angústia**. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 20). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1926)

_____ (1974). **O futuro de uma ilusão**. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 21). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1927)

_____ (1974). **O mal-estar na civilização**. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 21). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1930)

Furman, W. & Collibee, C. (2014). **Sexual activity with romantic and nonromantic partners and psychosocial adjustment in young adults**. Arch Sex Behav, 43, 7: 1327-1341

Füzér, K. (2016). **The social theory of trust and the social theory of social capital**. Belvedere Meridionale, 28, 1, 132-139

Gagnon, J. (1977) **Human sexualities**. Glenview: Scott, Foresman.

Gagnon, J. (2004). **An interpretation of desire: essays in the study of sexuality**. Chicago: University of Chicago Press

Gagnon, J. & Simon, W. (Eds) (1967). **Sexual deviance**. New York: Harper & Row

Gagnon, J. & Simon, W. (2011). **Sexual conduct: the social sources of human sexuality**. New Brunswick: AldineTransaction

Gamson, J. & Moon, D. (2004). **The sociology of sexualities: queer and beyond**. Annu. Rev. Sociology, 30, 47-64

Garcia-Roza, L.A. (1990). **O mal radical em Freud**. Rio de Janeiro: Zahar Editor.

Garden, M. (2006). **The eco-village movement: divorced from reality**. The International Journal of Inclusive Democracy, 2, 3. Retrieved March, 10, 2015 from http://www.inclusivedemocracy.org/journal/vol2/vol2_no3_Garden_eco_village.htm

Geertz, C. (2008). **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC

Giami, A. (2002). **Sexual health: the emergence, development and diversity of a concept**. Annual Review of Sex Research, 13, 1, 1-35

Gibert, J. y Correa, B. (2001). **La teoría de la autopoiesis y su aplicación en las ciencias sociales**. Cinta moebio, 12, 175-193

Giddens, A. (1991): **Consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP

_____ (1993). **A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: UNESP

_____ (2008). **Sociologia**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

_____ (2013). **Goffman: um teórico social sistemático**. In Coelho, M.C. (Ed.) **Estudos sobre interação: textos escolhidos** (pp. 285-327). Rio de Janeiro: EDUERJ.

Gilman, R. (1991). **The eco-village challenge**. In Context, 29. Retrieved from <http://www.context.org/iclib/ic29/gilman1>. Accessed in 28/05/2014

Glazer, M. (1994). **Cultural relativism**. Texas: University of Texas-Pan American. Retrieved May, 1, 2015 from https://web.archive.org/web/20120208122000/http://www.utpa.edu/faculty/mglazer/Theory/cultural_relativism.htm

Glick, E. (2000). **Sex positive: feminism, queer theory and the politics of transgression**. Feminist Review, 64, 19-45

Glickmann, C. (2000). **The language of sex positivity**. Electronic Journal of Human Sexuality, 3.

Goldman, E. (1911). **Women in traffic. In Anarchism and other essays**. Nova York e Londres: Mother Earth Publishing Association

Gonçalves, M. S. (1999). **Teoria da ação comunicativa de Habermas: possibilidades de uma ação educativa de cunho interdisciplinar na escola**. Educação e Sociedade, 66, 125-140

Graham, N. (2014). **Poliamory: a call for increased mental health professional awareness**. Arch Sex Behav, 43, 6, 1031-1034

- Gramsci, A. (2011). **Cartas do cárcere – antologia**. Compostela, Espanha: Estaleiro Editora
- Green, A.I. (2002). **Gay but not queer: toward a post-queer study of sexuality**. *Theory Soc*, 31, 521-45
- _____ (2007). **Queer theory and sociology: locating the subject and the self in sexuality studies**. *Sociological Theory*, 25, 1, 26-45
- Greenway, J. (1997). **Twenty-first century sex. In Twenty-first century anarchism: unorthodox ideas for a new millenium**. Ed. Purkis, J. & Bowen, J., pp. 170–180. London: Cassell
- Guareschi, P. A. (2009). **Relações comunitárias relações de dominação**. In **Psicologia social comunitária – da solidariedade à autonomia**. Ed. Campos, R.H., pp. 81-99. Petrópolis: Vozes
- Gutierrez-Terrazas, J. (2002). **O conceito de pulsão de morte na obra de Freud**. *Ágora*, 5, 1, 91-100
- Habermas, J. (1991). **The structural transformation of the public sphere. An inquiry into a category of bourgeois society**. Cambridge, MA: MIT Press
- _____ (1999a). **Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social**. Madrid: Taurus Humanidades
- _____ (1999b). **Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista**. Madrid: Taurus Humanidades
- _____ (2000). **Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes
- Hagen, J.B. (1996). **Walter Cannon and the self-regulation in animals**. In Hagen, J.B., Allchin, D. & Singer, F. **Doing Biology**. New York: Harpercollins
- Hall, R. (2015). **The ecovillage experience as an evidence base for national wellbeing strategies**. *Intellectual Economics*, 9, 1, 30-42
- Hall, S. (1997). **Identidades culturais na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A
- Halwani, R. (2007). **Sex and ethics**. New York: Palgrave/Macmillan
- Harland, M. & Keepin, W., (ed.) (2012). **The song of the Earth: a synthesis of the scientific and spiritual worldviews**. Hampshire, UK: Permanent Publications
- Harden, K.P. (2014). **A sex-positive framework for research on adolescent sexuality**. *Perspectives on Psychological Science*, 9, 5, 455-469
- Hegel, G.W.F. (1991). **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes
- Hegelund, A. (2005). **Objectivity and subjectivity in the ethnographic method**. *Qualitative Health Research*, 15, 5, 647-668

- Heilborn, M.L. (ed.) (1999). **Sexualidade: o olhar das ciências sociais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Heller, A. (1987). **Sociología de la vida cotidiana**. Barcelona: Edicions 62
- Heller, M. C. (2012). **Body psychotherapy: history, concepts & methods**. New York: W.W. Norton
- Herek, G.M. & Garnets, L.D. (2007). **Sexual orientation and mental health**. *Annu. Rev. Clin. Psychol.*, 3, 353-375
- Heron, J. (1996). **Cooperative inquiry: research into the human condition**. London: Sage
- Herzog, D. (2008). **Sex in Crisis. The new sexual revolution and the future of american politics**. New York: Basic Books.
- Higgins, E.T. (1997). **Beyond pleasure and pain**. *Am. Psychol.*, 52, 1280–300
- Higgins, M. & Raphael, C. (1979). **Reich Fala de Freud**. Lisboa: Moraes
- Hill, R. J. (2006). **Queer challenges in organizational settings: complexity, paradox and contradiction**. *New Directions for Adult and Continuing Education*, 112, 97-102
- Hite, S. (1978) **O relatório Hite – um profundo estudo sobre a sexualidade feminina**. São Paulo: Rio de Janeiro: Difel.
- Hite, S. (1982) **O relatório Hite sobre a sexualidade masculina**. São Paulo: Rio de Janeiro: Difel.
- Hobbes, T. (2008). **Leviatã - ou a matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Martins Fontes. Publicado originalmente em 1651.
- Hodgson, A. (2012). **A transdisciplinary world model**. *Systems Research and Behavioral Sciences*, 29, 517-526
- Hofstadter, D. (2001). **Godel, Escher e Bach: um entrelaçamento de gênios brilhantes**. Brasília: Editora UnB : São Paulo: Imprensa Oficial do Estado
- Horkheimer, M. (2003). **Teoría crítica**. Buenos Aires: Amorrortu
- Igras, S. et al. (2014). **Investing in very young adolescents' sexual and reproductive health**. *Global Public Health*, 9, 5, 555-569
- Inglehart, R., Foa, R., Peterson, C., & Welzel, C. (2008). **Development, freedom, and rising happiness: a global perspective (1981–2007)**. *Perspect. Psychol. Sci.*, 3, 264–85
- Isaacs, W. (1999). **Dialogue and the art of thinking together: a pioneering approach to communicating in business and in life**. New York: Doubleday

- Ismael, J.T. (2010). **Self-organization and self-governance**. *Philosophy of the Social Sciences*, 41, 327-351
- Jackson, H. & Svensson, K. (eds.) (2002). **Ecovillage living: restoring the Earth and her people**. Devon: Green Books
- Jackson, R. (2000). **We ARE doing it: building an ecovillage future**. San Francisco: Robert D.Reed Publishers
- Jantsch, E. (1980). **The self-organizing universe**. Nova York: Pergammon
- Jasper, J. M. (2011). **Emotions and social movements: twenty years of theory and research**. *Annu. Rev. Sociol.*, 37, 285–303
- Jeber, L.J. (2006). **Educação pela autonomia através da auto-regulação: uma perspectiva reichiana**. *Escritos educ*: 5, 1, 26-32.
- Johansson, W. (1990). **Sex negative, sex positive**. In: Dynes, W.R.(ed.). **Encyclopedia of Homosexuality**. New York: Garland, p.1182-1183
- Jones, D. (1999). **Evolutionary psychology**. *Annu. Rev. Anthropology*, 28, 573-575
- Jones, E. (1969). **Vida e obra de Sigmund Freud**. 3 Vol. Rio de Janeiro: Imago
- Jones, S. L. (2015). **Constructing ‘free love’: science, sexuality and sex radicalism, c. 1895-1913**. PhD Thesis in Philosophy in History, University of Exeter
- Jones, T. M. (2011). **Saving rhetorical children: sexuality education discourses from conservative to post-modern**. *Sex Education*, 11, 4, 369-387
- Joubert, K. & Alfred, R., eds. (2009). **Beyond you and me: the social key of the EDE Gaia Education**. Hampshire, UK: Permanent Publications
- Karner, M. (2011). **Ecovillages and healing biotopes: holistic approaches to sustainable community development in urban spaces and rural hinterlands**. Master's Thesis in Development Studies. Geneva: The Graduate Institute of International and Development Studies
- Kant, I. (1999). **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Nova Cultural
- Kanter, R. M. (1972). **Commitment and community: communes and utopias in sociological perspective**. Cambridge: Harvard University Press
- Kasper, D. S. (2008). **Redifining community in the ecovillage**. *Human Ecology Review*, 15, 1, 12-24
- Kinsey, A.C., Pomeroy, W.B. & Martin, C.E. (1948). **Sexual Behavior in the Human Male**. Philadelphia, PA: Saunders
- Quer Kinsey, A.C. & the staff of the Institute for Sex Research (1953). **Sexual Behavior in the Human Female**. Philadelphia, PA: Saunders

Kraemer, C.H. (2014). **Eros and touch from a pagan perspective: divided for love's sake.** Oxford: Taylor and Francis

Kreager, D.A. & Staff, J. (2009). **The sexual double standard and adolescent peer acceptance.** *Social Psychology Quarterly*, 72, 143-164

Kreuter, M.W. & McClure, S.M. (2004). **The role of culture in health communication.** *Annual Review of Public Health*, 25, 439-455

Lamont, M. & Molnár, V. (2002) **The study of boundaries in social sciences.** *Annual Review Sociology*, 28, 167-95

Lara, L.A. (2009) **Sexualidade, saúde sexual e medicina sexual: panorama atual.** *Rev. Bras. Ginecol. Obstet.*, 31, 12, 583-585

Levi-Strauss, C. (1982). **As estruturas elementares do parentesco.** Petrópolis: Vozes

Lewin, E. (2006). **Feminist anthropology: a reader.** Malden, MA: Blackwell

Lewinsohn, R. (1963). **A history of sexual customs.** Nova York: Bell Publishers

Lewis, J. & Knijn, T. (2001). **A comparison of english and dutch sexual education in the classroom.** *Education and Health*, 19, 4, 59-64

Lichtenfels, S. (1988). **Save the sex. A manifesto of women for sexual humanism.** Radolfzell: Meiga

_____ (1991). **The hunger behind the silence - approaching sexual and spiritual realities.** Belzig: Meiga

_____. (1995). **Soft power - prospects for a new female consciousness and a new love for the men.** Belzig: Meiga

_____. (2000). **Dream Stones. Travel in the era of sensual fulfillment.** Munich: Atlantis at Hugendubel

_____. (2001). **Sources of love and peace.** Morning devotions. Belzig: Meiga

_____. (2005). **Ring of power – establishing perspectives for peace.** Belzig: Meiga

_____. (2007). **Grace: Pilgrimage for a future without war.** Belzig, Germany: Verlag Meiga

_____. (2011). **Temple of love. A Journey into the age of sensual fulfilment.** Belzig, Germany: Verlag Meiga

Lima, B.M. (2010). **O mal-estar na civilização: um diálogo entre Freud e Marcuse.** *Rev. Mal-Estar e Subjetividade*, 10, 1, 61-86

Lindegger, M. & Mare, E. C. (2011). **Designing ecological habitats: creating a sense of place**. Hampshire, UK: Permanent Publications

Litfin, K. (2012). **A whole new way of life: ecovillages and the revitalization of deep community**. In De Young, R. & Princen, T. (Eds.), *The Localization reader: adapting to the coming downshift* (pp. 129-140). Cambridge, MA: MIT Press.

_____ (2014). **Ecovillages: lessons for sustainable community**. Cambridge, Polity Press.

Lockyear, J. (2007). **Sustainability and utopianism: an ethnography of cultural critique in contemporary intentional communities**. PhD Thesis, University of Georgia

Lockyear, J. & Veteto, J. (Eds.) (2010). **Localizing environmental anthropology: bioregionalism, permaculture and ecovillage design for a sustainable future**. Oxford: Berghahn Books

Louro, G.L. (2008). **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e a teoria Queer**. Belo Horizonte: Autêntica

Louth, J. (2011). **Complexity and philosophy: from Newton to newtonianism: reductionism and the development of the social sciences**. *Emergence: Complexity and Organization*, 13, 4, 63-83

Lowen, A. (1977). **O corpo em terapia: a abordagem bioenergética**. São Paulo: Summus

Loyola, M. A. (1999). **A sexualidade como objeto de estudo das ciências humanas**. In **Sexualidade: o olhar das ciências sociais**. Ed. Heilborn, M. L., pp. 31–39. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

Luhmann, N. (1990). **Essays on self-reference**. New York: Columbia University Press.

_____. (1997). **Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo**. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Iberoamericana; Santiago: Instituto de Sociología. Pontificia Universidad Católica de Chile

_____. (1998). **Complejidad y modernidade: de la unidad a la diferencia**. Madrid: Trotta

_____. (2000). **Familiarity, confidence, trust: problems and alternatives**. In GamBetta, D. (org.) **Trust: making and breaking cooperative relations**. (pp. 94-107). Oxford: Basil Black

_____. (2010) **Introdução à Teoria dos Sistemas**. Petrópolis: Vozes

Lyall, C. Meagher, L. & Bruce, A. (2015). **A rose by any other name? Transdisciplinarity in the context of UK research policy**. *Futures*, 65, 150-162

Lyons, A.P. & Lyons, H.D. (2004). **Irregular connections: a history of anthropology and sexuality**. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

Maclean, N. (2012). **On the road in highlands Papua Nova Guine: intimacy and ethnographic method.** *Qualitative Research*, 12, 5. 575-587

Maddock, J.W. (1997). **Sexuality education: a history lesson.** *Journal of Psychology and Human Sexuality*, 9, 3-4, 1-22

Maffesoli, M. (1998). **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa.** Rio de Janeiro: Forense Universitária

Maksimowski, S. A. (2012). **A brief history of the anthropology of sexuality, and theory in the field of women's sex work.** *Totem: The University of Western Ontario Journal of Anthropology*, 20, 1, 9. Retrieved May, 2, 2015 from <http://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=1244&context=totem>

Maldonado, C. E. (2009). **Complejidad the los sistemas sociales: un reto para las ciencias sociales.** *Cinta Moebio*, 36, 146-157

Malinowski, B. (1929). **The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia.** New York: Readers League of America

_____ (1973). **Sexo e repressão na sociedade selvagem.** Petrópolis: Vozes

_____ (1978). **Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia.** São Paulo: Ática

Malthus, T. (1998). **An essay on the principle of population.** Retrieved March, 24, 2016, from <http://www.esp.org/books/malthus/population/malthus.pdf>. Publicado originalmente em 1798.

Marcuse, H. (1968). **Eros e Civilização.** Rio de Janeiro: Zahar

_____. (2002). **One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society.** Nova York: Routledge

Margulis, L. (2001). **O Planeta simbiótico: uma nova perspectiva da evolução.** São Paulo: Rocco

_____. (2002). **O que é sexo?** Rio de Janeiro: Zahar

Marinucci, M. (2010). **Feminism is queer: the intimate connection between queer and feminist theory.** London: Zed Books.

Martelli, C. G. (2011). **O protagonismo do indivíduo na sociedade hipermoderna.** *Estud. Sociol., Araraquara*, 16, 30, 141-160

Martin, M.W. (2006). **Mental health: virtue and vice in a therapeutic culture.** New York: Oxford University Press

Marx, K. (1988). **O capital.** São Paulo: Nova Cultural

- Marx, K. (2004). **Manuscritos filosóficos e econômicos**. São Paulo: Boitempo
- Maslow, A. H. (1966). **Introdução à psicologia do ser**. Rio de Janeiro, Coleção Anima
- _____. (1987). **Motivation and personality**. New York: Longman.
- Masters, W.H. & Johnson, V.E. (1976). **A conduta sexual humana**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
- _____. (1974). **The Pleasure Bond: A New Look at Sexuality and Commitment**. Boston, MA: Little and Brown
- Matthews, K. M.; White, M. C. & Long, R. G. (1999). **Why study the complexity sciences in social sciences?** Human Relations, 52, 4, 439-462
- Matthiesen, S. Q. (1999). **Das críticas de Herbert Marcuse a Wilhelm Reich**. Educação e Filosofia, 13, 26, 57-75
- _____. (2005). **A educação em Wilhelm Reich: da psicanálise à pedagogia econômico-sexual**. São Paulo: Unesp
- Maturana, H. (2001). **Cognição, ciência e vida cotidiana**. Belo Horizonte: UFMG
- _____. (2002). **Emoções e linguagem na educação e na política**. Belo Horizonte: UFMG
- Maturana, H. & Varela, F. (1997). **De máquinas e seres vivos. Autopoiese: a organização do vivo**. Porto Alegre: Artmed
- _____. (2001). **A árvore do conhecimento**. São Paulo: Palas Athena
- Maturana, H. & Verden-Zoller, G. **Amar e brincar: fundamentos esquecidos do humano**. São Paulo: Editora Palas Athena
- Mauss, M. (1979). **Sociologia y antropologia**. Madrid: Tecnos
- _____. (2006). **Manual de etnografia**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- McKay, A. (1998). **Sexual ideology and schooling: towards democratic sexuality education**. London: The Althouse Press
- McElroy, W. (1995). **XXX: A woman's right to pornography**. New York: St.Martin's Press.
- _____. (1996). **The free love movement and radical individualism**. Libertarian Enterprise 19, 1
- _____. (1997). **A feminist defense of pornography**. Free Inquiry Magazine, 17, 4. Retrieved April, 29, 2015 from http://www.secularhumanism.org/library/fi/mcelroy_17_4.html

- Mead, M. (1928). **Coming of Age in Samoa**. Nova York: William Morrow & Company
- _____ (1961). **Cooperation and competition among primitive people**. Boston: Beacon
- _____ (1963). **Sex and temperament in three primitive societies**. New York: William Morrow
- Melker, S. (2015). **The case for starting sex education in kindergarten**. Retrieved April, 14, 2016 from <http://www.pbs.org/newshour/updates/spring-fever/>
- Metcalf, B. & Christian, D.L. (2003). **Intentional Communities**. In **Encyclopedia of communities: from the village to the virtual world**. Vol. 2 Great Barrington: Berkshire
- Meyer-Stoll, I. & Ecker, A. (2010). **What is ZEGG-Forum**. Retrieved November, 19, 2014 from <http://www.zegg-forum.org/forum-further-readings.phtml>
- Miller, A. (2005). **The body never lies. The lingering effects of hurtful parenting**. New York: W.W.Norton & Company
- Mindell, A. (2004). **Sentados en el fuego**. Barcelona: Icaria Editorial
- Miskolci, R. (2009). **A teoria queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização**. *Sociologias*, Porto Alegre, 11, 21, 150-182
- Misoczky, M.A. (2003) **Da abordagem de sistemas abertos à complexidade: algumas reflexões sobre seus limites para compreender processos de interação social**. *Cad. EBAPE.BR*, 1, 1, 01-17
- Mollison, B. (1994). **Introdução à permacultura**. Tyalgum/Australia: Tagari Publications
- Montagner, M.A. (2007). **Trajetórias e biografias: notas para uma análise bourdieusiana**. *Sociologias*, Porto Alegre, 17, 240-64
- Moore, S. & Rosenthal, D. (2006). **Sexuality in adolescence: current trends**. London: Routledge, Taylor and Francis Group
- Moran, J. (2004). **The firebrand and the forging of a new anarchism: anarchist communism and free love**. Retrieved in January, 20, 2016, from <http://theanarchistlibrary.org/library/jessica-moran-the-firebrand-and-the-forging-of-a-new-anarchism-anarchist-communism-and-free-lov.pdf>
- Morin, E. (1983). **O problema epistemológico da complexidade**. Lisboa: Publicações Europa-América
- Morin, E. (2003). **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil
- Morin, E. (2007). **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina

- Muller, J.M. (2007). **O princípio da não-violência: uma trajetória filosófica**. São Paulo: Palas Athena
- Nagel, T. (1969). **Sexual perversion**. *The Journal of Philosophy*, 66, 1, 5-17.
- Nathan, L.P. (2009). **Ecovillages, sustainability, and information tools: an ethnography of values, adaptation and tension**. Ph.D. Dissertation, University of Washington.
- Nawrath, H. M. (2010). **El método etnográfico: origen e fundamentos de una aproximación multitécnica**. *Fórum: Qualitative Social Research*, 11, 2, 1-31
- Neves, C.E. & Samios, E.M. (1997). **Niklas Luhmann, a nova teoria dos sistemas**. Porto Alegre: UFRGS/Goethe Institut-ICBA
- Nisbet, R. (1953). **The quest of community. A study in the ethics of order and freedom**. Willmington, Delaware: ISI Books.
- _____ (1973). **The sociological tradition**. Londres: Heinemann
- Neill, A. S. (1945) **Liberdade, escola, amor e juventude**. São Paulo: Ibrasa
- _____ (1960) **Liberdade sem medo**. São Paulo: Ibrasa
- _____ (1966) **Liberdade sem excesso**. São Paulo: Ibrasa
- Nicolescu, B. (1999). **O manifesto da transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom
- Nicolescu, B. et al (2000). **Educação e transdisciplinaridade**. Brasília: UNESCO
- Nietzsche, F. (2005). **A visão dionisíaca do mundo**. São Paulo: Martins Fontes
- Nobre, R. F. (2000). **Racionalidade e tragédia cultural no pensamento de Max Weber**. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, 12, 2, 85-108
- Novak, C. (2013). **Dreamers in dialogue: evolution, sex and gender in the utopian visions of William Morris and William Henry Hudson**. *Acta Neophilologica*, 46, 1-2, 65-80
- Nuckolls, C. W. (1995). **The misplaced legacy of Gregory Bateson: toward a cultural dialectic of knowledge and desire**. *Cultural Anthropology*, 10, 3, 367-94
- Office of the Surgeon General (US); Office of Population Affairs (US) (2001). **The surgeon general's call to action to promote sexual health and responsible sexual behavior**. Rockville, MD: Office of the Surgeon General (US)
- Oishi, S. (2014). **Socioecological Psychology**. *Annual Review of Psychology*, 65: 581 -609
- Omohudro, J. (2008). **Thinking like an anthropologist**. McGraw-Hill.
- Ortner, S. (1996). **Making gender – the politics and erotics of culture**. Boston: Beacon
- _____ (2007). **Poder e projetos: reflexões sobre agência**. In Grossi, M., Eckert, C. &

Fry, P. (Eds.) **Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas** (pp. 45-80). Brasília: ABA; Blumenau: Nova Letra.

Ortner, S. & Whitehead, H. (eds.) (1981). **Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality**. New York: Oxford University Press

Owen, R. (1816). **A new view of society or, Essays on the principle of the formation of the human character and the application of the principle to practice**. Retrieved in April, 10, 2016, from <http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/owen/newview.txt>

Palmer, N.B. (2004). **“Let’s talk about sex, baby”:** community-based HIV prevention work and the problem of sex. *Arch Sex Behav*, 33, 3, 271-275

Pan American Health Organization (2000). **Promoting sexual health**. Washington, DC. Retrieved in January, 24, 2015, from <http://www2.paho.org/hq/dmdocuments/2008/PromotionSexualHealth.pdf>

Parker, R. et al. (2004). **Global transformations and intimate relations in the 21st century: social science research on sexuality and the emergence of sexual health and sexual rights frameworks**. *Annual Review of Sex Research*, 15, 1, 370-406

Parker, R. & Barbosa, R.M. (eds.) (1996). **Sexualidades brasileiras**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: ABIA: IMS/UERJ

Parker R. & Easton, D. (1998). **Sexuality, culture and political economy: recent developments in anthropological and cross-cultural sex research**. *Annual Review of Sex Research*, 9, 1, 1-19

Parker, R.G. & Gagnon, J.H. (eds.) (1995). **Conceiving sexuality: approaches to sex research in a postmodern world**. New York: Routledge

Peck, M. S. (1987). **The different drum: community making and peace**. Nova York: Simon & Schuster

Peláez, I. A. (2013). **Repensar el método etnográfico. Hacia una etnografía multitécnica, reflexiva y abierta al diálogo interdisciplinario**. *Antípod. Rev. Antropol. Arqueol.*, 16, 213-235

Pettit, P. (2001). **A theory of freedom: from psychology to the politics of agency**. New York: Oxford Press

Philippopoulos-Mihalopoulos, A. & Webb, T. E. (2015). **Vulnerable bodies, vulnerable systems**. *International Journal of Law in Context*, 2, 4, 444-461

Pilão, A.C. (2012). **Poliamor: um estudo sobre conjugalidade, identidade e gênero**. Dissertação de Mestrado em Sociologia. IFCH/UF RJ

Pinheiro, C.Q.; Lima, C.P. & Oliveira, D.P. (2006) **Sobre as relações entre o sexual e o mal-estar na civilização: uma discussão acerca das perspectivas freudianas.** *Psicol. clin.*: 18, 2, 37-48

Pinto, J. M. (1995). **A teoria da ação comunicativa de Jurgen Habermas: conceitos básicos e possibilidades de aplicação à administração escolar.** Paideia, FFCLRP-USP

Platão (1965). **A República.** São Paulo: Difusão Européia do Livro

Platão (2008). **Laws.** Project Gutenberg EBook, 2008. Retrieved September, 28, 2013 from: <http://www.gutenberg.org>

Platão (2010). **O Banquete.** São Paulo: L&PM

Porter, R. (1991). **História do corpo.** In: **A escrita da História – Novas Perspectivas.** Ed. Burke, P., pp. 291-326. São Paulo: Unesp

Pohl, C. (2011). **What is progress in transdisciplinary research?** *Futures*, 43, 618-626

Price, K.M. (1991). **Walt Whitman, free love and ‘the social revolucionist’.** *American Periodicals*, 1, 1, 70-82

Prigogine, I. & Stengers, I. (1987). **A Nova aliança.** Portugal: Gradiva

Puttini, R.F., Pereira Junior, A. & Oliveira, L.R. (2010). **Modelos explicativos em saúde coletiva: abordagem biopsicossocial e auto-organização.** *Physis*, 20, 3, 753-767

Queen, C. (2003). **Real live nude girl: chronicles of sex-positive culture.** Berkeley: Cleis Press

_____ (2014). **What sex-positivity is – and is not.** Retrieved April, 28, 2015 from <http://goodvibesblog.com/sex-positivity>

Ramadier, T. (2004). **Transdisciplinarity and its challenges: the case of urban studies.** *Futures*, 36, 423-439

Ramalho, S.A. (2001). **Psicologia de massa do fascismo: Reich e o desenvolvimento do pensamento crítico.** Dissertação de Mestrado em Psicologia, IP / USP, São Paulo

Random, M. (2000). **O pensamento transdisciplinar e o real.** São Paulo: Triom

Rego, R.A. (2002). **Reich e Freud: compatibilidades e incompatibilidades.** *Revista da Sociedade Wilhelm Reich*, 5, 5, 59-74

Reich, E. (1983). **Prevenção da neurose: auto-regulação a partir do nascimento.** In **Cadernos de Psicologia Biodinâmica 1**, eds. Boyesen, G., Reich, E. et al., pp. 26-65. São Paulo: Summus

Reich, W. (1975). **Análisis del carater.** Buenos Aires: Paidós

- _____ (1977). **Irrupção da moral sexual repressiva**. São Paulo: Martins Fontes
- _____ (1979). **A revolução sexual**. Rio de Janeiro: Zahar
- _____ (1995). **A função do orgasmo: problemas econômico-sexuais da energia biológica**. São Paulo: Brasiliense
- _____ (1988). **Psicologia de Massas do Fascismo**. São Paulo: Martins Fontes
- _____ (1979). **Selected writings**. Nova York: Farrar, Straus & Giroux
- _____ (1983) **Children of the future**. New York: Farrar, Straus, Giroux
- Reitan, R. (2012). **Coalescence of the global peace and justice movements**. *Globalizations*, 9, 3, 337-350
- Ribakova, M.V. & Gomanova, S.O. (2014). **Ecovillages in Russia: main approaches and economic opportunities of development**. *Journal of International Scientific Publications: Ecology and Safety*, 8, pp. 3-13
- Richter, L.P. (1998). **Emancipação Feminina e Moral Libertária: Emma Goldman e Maria Lacerda de Moura**. Dissertação de Mestrado em História, IFCH/Unicamp, Campinas
- Rogers, C. (1991). **Tornar-se pessoa**. São Paulo: Martins Fontes
- Rosemberg, M. (2006). **Comunicação não-violenta**. São Paulo: Agora
- Rousseau, J.J. (1995). **Emílio, ou, Da educação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil
- _____ (1999). **O contrato social: princípios do direito político**. São Paulo: Martins Fontes
- Roysen, R. (2013). **Ecovilas e a construção de uma cultura alternativa**. Dissertação de Mestrado em Psicologia, IP / USP, São Paulo
- Rubin, G. (1975). **The traffic in women: notes on the ‘political economy’ of sex**. In **Toward an anthropology of women**. Ed. Reiter, R., pp. 157-210. New York: Monthly Review Press
- _____ (1984). **Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality**. In **Pleasure and danger: exploring female sexuality**. Ed. Vance, C.S., pp. 267-319. Boston: Routledge & Kegan
- _____ (1994). **Interview with Judith Butler**. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 62-99
- Rury, J. L. (1987). **“We teach the girl repression and the boy expression”: sexuality, sex equity and education in historical perspective**. *Peabody Journal of Education*, 64, 44-58
- Russell, B. (1956). **O casamento e a moral**. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Rust, P.C. (2002) **Bisexuality: the state of the union**. Annual Review of Sex Research, 13, 1, 180-240

Rustomji, N. (2002). **Verrier Elwin, philanthropologist: selected writings**. Meghalaya-India: New York: North-Eastern Hill Univ. Publications: Oxford University Press.

Rutgers International (2012). **Sex under the age of 25**. Retrieved April, 26, 2016 from http://www.rutgers.nl/sites/rutgersnl/files/PDF-Onderzoek/Factsheet_Seksonderje25ste_ENG.pdf

Sampaio, J.R. (2009). **O Maslow desconhecido: uma revisão de seus principais trabalhos sobre motivação**. R. Adm, 44, 1, 5-16

Santelli, J., et al. (2006). **Abstinence and abstinence-only education: a review of U.S. policies and programs**. Journal of Adolescent Health, 38, 72–81

Santos, B.S. (2005). **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência – Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. Vol 1. São Paulo: Cortez.

Santos, Jr., S. J. (2015). **Zelosamente habitando a Terra. Ecovilas genuínas, espaço geográfico e a construção de lugares zelosos em contextos contemporâneos de fronteiras paradigmáticas**. Tese de Doutorado. Instituto de Geociências / UFBA, Salvador.

Sartre, J.P. (2002). **Crítica da razão dialética**. Rio de Janeiro: DP&A

_____ (2007). **O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica**. Petrópolis: Vozes

Sawaia, B.B. (2009). **Comunidade: a apropriação científica de um conceito tão antigo como a humanidade**. In *Psicologia social comunitária – da solidariedade à autonomia*. Ed. Campos, R.H., pp. 35–53. Petrópolis: Vozes

Sheldrake, R. (2009). **Uma nova ciência da vida: a hipótese da causação formativa e os problemas não resolvidos na biologia**. São Paulo: Cultrix

Schiller, F.V. (2009). **Cultura estética e liberdade**. São Paulo: Hedra

Schmidt, V. F. (1924). **Psychoanalytic education in soviet Russia. Report on the children's home laboratory in Moscow**. Leipzig, Vienna, Zurich, 1924

Schopenhauer, A. (2005). **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: UNESP

Scoones, I. (1999). **New ecology and the social sciences: what prospects for a fruitful engagement?**. Annu. Rev. Anthropol., 28, 479-507

Seidman, S. (ed.) (1996). **Queer theory/sociology**. Malden: Oxford: Blackwell

Sell, C. G. (2010). **Sociologia clássica: Marx, Durkheim e Weber**. Petrópolis: Vozes

Sheldrake, R. (2009). **Uma nova ciência da vida: a hipótese da causação formativa e os problemas não resolvidos da biologia**. São Paulo: Cultrix

Silva, S. L. (2001). **Razão instrumental e razão comunicativa: um ensaio sobre duas sociologias da racionalidade**. Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas/PPGICH/UFSC, 18, 1-9

Simas, A.B. (2013). **Comunicação e diferença: estratégias de comunicação colaborativa para a sustentabilidade comunitária**. Tese de Doutorado em Comunicação Social, ECO / UFRJ, Rio de Janeiro

Smith, A. (2000- 2001). **Group sex: communal ethics of eroticism, free love, and the extended family**. The Fifth Estate, Fall/Winter, 35, 2

Smith, T. W. (1990). **A report: the sexual revolution?** The Public Opinion Quarterly, 54, 3, 415-435

Spinoza, B. (2007). **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica

Soble, A. (2009). **A history of erotic philosophy**. Journal of Sex Research, 2-3, 104-120

Soble, A. (Ed.) (1997). **Sex, love, and friendship**. Amsterdam: Rodopi.

Soble, A. & Power, N. (Eds.) (2008). **The philosophy of sex: contemporary readings**. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Solomon, R. C. & Higgins, K. M. (Eds.) (1991). **The philosophy of (erotic) love**. Lawrence: University Press of Kansas.

Souza, C. M. (2003). **O conceito de cultura e a metodologia etnográfica: fundamentos para uma psicologia cultural**. In **Tecendo o desenvolvimento: saberes, gênero, ecologia social**. Ed. D'ávila, M.I. & Pedro, M.L., pp. 65–80. Rio de Janeiro: Mauad: Bapera

Souza, M. L. (1996). **Desenvolvimento de comunidade e participação**. São Paulo: Cortez

Spagnuolo, R.S. & Guerrini, I.A. (2005). **A construção de um modelo de saúde complexo e transdisciplinar**. Interface (Botucatu), 9, 16, 191-194

Stafford, J. M. (1995). **Essays on sexuality and ethics**. Solihull, England: Ismeron

Stangor, C. (2012). **Social Psychology Principles**. Retrieved August, 26, 2015 from <http://books.lardbucket.org/pdfs/social-psychology-principles.pdf>

Steelman, T., et al. (2015). **Practicing the science of sustainability: the challenges of transdisciplinarity in a developing world context**. Sustain Sci, 10, 581-599

Stephens, C. (2014). **Beyond the barricades: social movements as participatory practice in health promotion**. Journal of Health Psychology, 19,1, 170-175

Stewart, P. (2001). **Complexity theories, social theory, and the question of social complexity.** *Philosophy of the Social Sciences*, 31, 3, 323-360

Stewart, R. (Ed.) (1995). **Philosophical perspectives on sex and love.** New York: Oxford University Press

Streufert, S. & Satish, U. (1997). **Complexity theory: predictions based on the confluence of Science-wide and behavior theories.** *Journal of Applied Social Psychology*, 27, 23, 2096-2116

Sztompka, P. (1999). **Trust: a sociological theory.** Cambridge: Cambridge University Press

Tavares, C. A. (1985). **O que são comunidades alternativas.** São Paulo: Nova Cultural: Brasiliense

Taylor, K. (ed.) (1975). **Henri de Saint Simon, 1760-1825: selected writings on science, industry and social organization.** New York: Holmes and Meier Publishers, Inc

Tilsen, J.B. (2013). **Therapeutic conversations with queer youth: transcending homonormativity and constructing preferred identities.** Plymouth (UK): Jason Aronson

Tönnies, F. (1944). **Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais.** In **Comunidade e sociedade - leitura sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação.** Ed. Fernandes, F., pp. 96-116. São Paulo: Companhia Editora Nacional – USP

Trinh, S. L. (2016). **“Enjoy your sexuality, but do it in secret”: exploring undergraduated women’s reports of friends’ sexual communications.** *Psychology of Women Quarterly*, 40, 1, 96-107

Turner, B. (1984). **The body and society: explorations in social theory.** Oxford: Basil Blackwell

_____ (1995). **Body and society: an introduction.** *Body and Society March*, 1, 01-12

UNESCO (1983). **Um mundo e muitas vozes: comunicação e informação na nossa época.** Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getulio Vargas

_____ (2001). **Declaração universal da diversidade cultural e plano de ação.** Retrieved January, 27, 2015 from <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/UNESCO-Organizacoes-Unidas-para-a-Educacao-e-Cultura/declaracao-universal-sobre-a-diversidade-cultural-e-plano-de-acao.html>

_____ (2009). **International Technical Guidance on Sexuality Education. An evidence-informed approach for schools, teachers and health educators.** Retrieved April, 16, 2016, from <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001832/183281e.pdf>

Urban, H. (2003). **Unleashing the beast: Aleister Crowley, Tantra and sex magic in late victorian England.** Retrieved March 27th, 2015 from http://www.esoteric.msu.edu/VolumeV/Unleashing_the_Beast.htm

- Vainfas, R. (1997). **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira
- Vaisey, S. (2007). **Structure, culture, and community: the search for belonging in 50 urban communes**. *American Sociological Review*, 72, 851-873.
- Van der Ryn, S. & Calthorpe, P. (1986). **Sustainable communities: a new design synthesis for cities, suburbs and towns**. San Francisco, CA: Sierra Club Books
- Vance, C.S. (1991). **Anthropology rediscovers sexuality: a theoretical comment**. *Sociological and Scientific Medicine*, 33, 875-884
- Vasconcelos, E. M. (2002a). **Complexidade e pesquisa interdisciplinar: epistemologia e metodologia operativa**. Petrópolis, RJ: Vozes
- Vasconcelos, M. E. (2002b). **Pensamento sistêmico: o novo paradigma da ciência**. Campinas-SP: Papirus
- Velho, G. (1999). **Individualismo e cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Ventura, D. F. & Seitenfus, R. A. (Eds) (2005). **Um diálogo entre Einstein e Freud: por que a guerra?** Santa Maria/RS: FADISMA
- Verene, D. P. (1995). **Sexual love and western morality: a philosophical anthology**. Belmont, CA: Wadsworth
- Vidich, A. J., & Lyman, S. M. (2000). **Qualitative methods: their history in sociology and anthropology**. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), **Handbook of qualitative research** (pp. 37–84). Thousand Oaks, CA: Sage.
- von Foerster, H. (2003). **Understanding understanding: essays on cybernetics and cognition**. Nova York: Springer-Verlag
- Voss, B. L. (2008). **Sexuality studies in archeology**. *Annu. Rev. Anthropology*, 37, 317-336
- Vygotsky, L.S. (1978). **Mind in society: the development of higher psychological processes**. Cambridge: Harvard University Press
- Wagner, C. M. (1996). **Freud e Reich – continuidade ou ruptura?** São Paulo: Summus
- Walby, S. (1990). **Theorizing patriarchy**. Oxford: Basil Blackwell
- Warren, J. (1863). **True civilization**. Retrieved January, 20, 2016 from http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bright/warren/truecivtoc.html
- _____ (1872). **The motives for communism – how it worked and what it led to**. Woodhull and Claflin's Weekly. Retrieved April, 30, 2015 from <http://libertarian-library.blogspot.com.br/2007/11/josiah-warren-motives-for-communism-and.html>

- _____ (1952). **Manifesto. A libertarian document**. New Jersey: The Oriole Press Retrieved January, 20, 2016 from http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bright/warren/WarrenManifesto/Pages/3.html
- Weaver, H., Smith, G. & Kippax, S. (2005). **School-based sex education policies and indicators of sexual health among young people: a comparison of the Netherlands, France, Australia and the United States**. *Sex Education*, 5, 2, 171-188
- Weber, M. (1966). **The sociology of religion**. London: Methuen
- _____.. (1994). **Political writings**. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____. (2004). **A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras
- _____. (2002). **Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva**. Mexico (D.F.): Fondo de Cultura Economica
- Wellman, J. (2004). **The road to Seneca Falls: Elizabeth Cady Stanton and the first woman’s rights convention**. Champaign: University of Illinois Press. Project MUSE. Web. 25 Mar. 2015 <<https://muse.jhu.edu/>>
- Westermarck, E. (1891). **The history of human marriage**. 3 Vol. London: Macmillan
- _____ (1904). The position of women in early civilization. **American Journal of Sociology**, 10, 408-442
- _____ (1906-1908). **The origin and development of moral ideas**. London: Macmillan.
- Weston, K. (1998). **Long slow burn: sexuality and social sciences**. New York: London: Routledge.
- Wilber, K. (2007). **Psicologia integral: consciência, espírito, psicologia, terapia**. São Paulo: Cultrix
- Williams, D.J., Prior, E. & Wegner, J. (2013). **Resolving social problems associated with sexuality: can a ‘sex-positive’ approach help?** *Social Work*, 58, 3, 273-276
- Wilson, D.S. & Sober, E. (2002). **The fall and rise and fall and rise and fall and rise of altruism in evolutionary biology**. In **Altruism and altruistic love: science, philosophy, and religion in dialogue**, ed. SG Post, LG Underwood, J. Schloss, pp. 182–91. London: Oxford Univ. Press
- Winand, E.J. (2011). **Comunidade enquanto estética do inter-humano**. *Revista Ética e Filosofia Política*, 13, 1, 51-95
- Wollstonecraft, M. (1792). **Vindication of the rights of woman**. London: J. Johnson. Versão eletrônica de domínio público. ERIS Project. Retrieved, April, 14, 2016 from <https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/785/vindication.pdf>

Wood, H. (2014). **The Global Peace Network**. *Peace Review*, 26, 2, 258-264

World Association for Sexual Health (2014). **Declaration of Sexual Rights**. Retrieved November, 9, 2014 from <http://www.worldsexology.org/resources/declaration-of-sexual-rights>

World Health Organization (1975). **Education and treatment in human sexuality: the training of health professional**, Geneva.

_____ (2006). **Defining sexual health: report of a technical consultation on sexual health**, 28-31 January 2002, Geneva. Retrieved January, 24, 2015 from http://www.who.int/reproductivehealth/publications/sexual_health/defining_sexual_health.pdf

Young, C. (1983). **Para uma auto-regulação com crianças**. In *Cadernos de Psicologia Biodinâmica* 1, ed. Boyesen, G., Reich, E. et al., pp. 66-72. São Paulo: Summus