

Sílvia Helena Zanirato
Jessica Rocha
organizadoras

CONHECIMENTO PARA QUÊ? CONHECIMENTO PARA QUEM?



CONHECIMENTO PARA QUÊ?
CONHECIMENTO PARA QUEM?

COMITÊ EDITORIAL

COMISSÃO CIENTÍFICA

Danilo Lutiano Valério – USP

Filipe Vieira de Oliveira – UFNT

Janes Jorge – UNIFESP

Luana Campos – UFMS

Otávio Ribeiro Chaves – UNEMAT

Paula Piva Linke – UEM

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Blucher Open Access

CONHECIMENTO PARA QUÊ? CONHECIMENTO PARA QUEM?

Sílvia Helena Zanirato
Jessica Rocha
organizadoras

ProMuSPP – 2024

Conhecimento para quê? Conhecimento para quem?
© 2024 Sílvia Helena Zanirato, Jessica Rocha (organizadoras)
Editora Edgard Blücher Ltda.

Publisher Edgard Blücher
Editor Eduardo Blücher
Coordenador editorial Rafael Fulanetti
Pré-produção Aline Flenic
Coordenação de produção Andressa Lira
Produção editorial Helena Simões Miranda
Diagramação Thaís Pereira
Revisão de texto Raquel Calani
Capa Laércio Flenic
Imagem da capa iStockphoto

Blucher

Rua Pedroso Alvarenga, 1245, 4o andar
04531-934 – São Paulo – SP – Brasil
Tel.: 55 11 3078-5366
contato@blucher.com.br
www.blucher.com.br

Segundo o Novo Acordo Ortográfico, conforme 6. ed.
do *Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa*,
Academia Brasileira de Letras, julho de 2021.

É proibida a reprodução total ou parcial por quaisquer
meios sem autorização escrita da editora.

Todos os direitos reservados pela Editora Edgard Blücher Ltda.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Conhecimento para quê? Conhecimento para quem? /
organização de Sílvia Helena Zanirato, Jessica Rocha. - São Paulo:
Blucher, 2024.

544 p.

Bibliografia
ISBN 978-65-5550-327-2

1. Ciências sociais I. Zanirato, Sílvia Helena II. Rocha, Jessica

24-3821 CDD 300

Índices para catálogo sistemático:
1. Ciências sociais

Conteúdo

Prefácio.....	11
---------------	----

Apresentação.....	13
-------------------	----

Dossiê I – Conhecimentos decoloniais: escritas de si

1. Filosofia da Ciência: notas sobre a noção de sujeito na pesquisa em Ciências Humanas.....	17
<i>Jessica Rocha</i>	

2. Conversa no espelho: o processo de autoconhecimento por meio da pesquisa	29
<i>Bruna Wroblewski Pereira e Marco Antônio Bettine de Almeida</i>	

3. Os cabelos brancos nascem na minha cabeça negra	37
<i>Jonas Mendonça Santana e Douglas Roque Andrade</i>	

4. <i>Royal Dansk</i> : o biscoito da lata azul bonita e a metalinguagem da linha abissal	55
<i>Karina de Souza Trindade</i>	

5. Corpos negros de mulheres cotistas na USP: escritas transformadoras na universidade.....	63
<i>Simone Lima Azevedo e Elizabete Franco Cruz</i>	

6. Negritude, racismo e outridade na academia.....	73
<i>Maria Carolina Casati Digiampietri</i>	
7. A jornada do doutorado: desafios, inspirações e a construção de um novo olhar	83
<i>João José dos Santos Júnior</i>	
8. O difícil “nós”	95
<i>Kevin Rigotti Prestes e Tânia Maria de Souza</i>	
9. Superar a modernidade: um caminho pela transdisciplinaridade?	109
<i>Igor Tostes Fiorezzi</i>	

Dossiê II – Marcadores sociais da diferença

10. As marcas da modernidade-colonialidade-capitalismo no processo de emancipação política feminina no Brasil.....	123
<i>Alana Fagundes Valério</i>	
11. Feminicídio: um conceito para entender a morte de mulheres em decorrência da violência.....	133
<i>Andreia do Nascimento Santos e Elizabete Franco Cruz</i>	
12. Trabalhadoras da saúde na linha de frente durante a pandemia de covid-19: sofrimentos e mortes	143
<i>Vanessa Santos e Elizabete Franco Cruz</i>	
13. Pornografia, uma linguagem em uso: a (re)produção do racismo na pornografia online mainstream	149
<i>Jenifer Daniele de Lima Santos e Elizabete Franco Cruz</i>	
14. Jovens que vivem com doença falciforme	161
<i>Taís Tesser e Elizabete Franco Cruz</i>	
15. A formação da população parda amazonense e o movimento pardo local: uma discussão sobre a identidade racial parda no Amazonas.....	177
<i>Denis Moura dos Santos</i>	

16. Análise de ondas migratórias por meio de práticas esportivas e de lazer:
a Copa dos Refugiados e Imigrantes187
Guilherme Silva Pires de Freitas e Marco Antônio Bettine de Almeida
17. Psicologia política e migração: do voto ao *Preste*, formas tradicionais e não
tradicionais de fazer política entre imigrantes bolivianos/as197
Ismael Eduardo Schwartzberg Arteaga
18. Os muçulmanos no Brasil 209
Jihad Hassan Hammadeh e Rosely Aparecida Liguori Imbernon

Dossiê III – Expressões artísticas do conhecimento

19. Ecos decoloniais soando num universo chamado música erudita219
Elisete Dias Xavier e Diósnio Machado Neto
20. Todo preto pode ser o que quiser231
Fernando Estima de Almeida
21. Compassos e descompassos em *Verdade tropical*: o artista/autor
versus a crítica241
Kenyatta Mugo dos Santos Filho
22. Teatro experimental do negro e a *Négritude*: estudo da construção de um
discurso político emancipatório249
Eliane de Souza Almeida e Dennis de Oliveira
23. Escrivência audiovisual: autorrepresentação contra-hegemônica na
sociedade do espetáculo261
Aline Fátima da Silva Costa Magno
24. Possibilidades inventivas e fissuras: uma análise sobre o processo de
subjetivação de jovens que se encontram sob medidas socioeducativas a
partir de filmes-cartas271
Carolina Ary e Grace Troccoli

25. Resposta a um colega	281
<i>Ana Maria Schultze</i>	

26. Minhas caminhadas pela dançaterapia	295
<i>Vivian Cristina Cardozo e Cynthia Tibeau</i>	

Dossiê IV – Educação, mídias e direitos

27. Colonialidade, identidade negra e educação	307
<i>Priscila de Aquino Matos</i>	

28. <i>Mancala-awelé</i> : semeando africanidades	317
<i>Robson Gonçalves da Silva e Ana Paula Alves de Carvalho Martins</i>	

29. As questões relacionadas ao racismo ambiental no ensino da ciência geográfica ...	333
<i>Armindo dos Santos Bispo</i>	

30. O projeto das cozinhas solidárias do MTST e os desafios do trabalho do cuidado no debate público	359
<i>Tâmara Pacheco</i>	

31. Os ODS e o currículo paulista: desafios para reduzir a desigualdade de gênero	369
<i>Lenina Vernucci da Silva e Cynthia Harumy Watanabe Correa</i>	

32. É possível pensar os podcasts como um lugar de memória? A oralidade como potência do lembrar e ser lembrado	377
<i>Evelin Karina Souza</i>	

33. O neocolonialismo em África retratado pela imprensa: a presença chinesa na República Democrática do Congo segundo a <i>Folha de São Paulo</i> (2005-2010)....	387
<i>Felipe Antonio Honorato e Valéria Barbosa de Magalhães</i>	

34. Textualidade afro-brasileira em veículo hegemônico: um estudo sobre narrativas orais e a escrita de jornalistas negros publicada pela grande mídia	395
<i>Hugo Mansur</i>	

35. Entre a fé e a resistência: as comunidades eclesiais de base no interior do Ceará como força subversiva durante a ditadura militar brasileira 403
Milvane Regina Eustáquia Gomes Vasconcelos e Daniel dos Santos Carneiro

36. Território marcado pela violação dos direitos humanos: análise da violência contra mulher no Cariri cearense 411
Bruna Almeida Oliveira e Daniel dos Santos Carneiro

37. O papel dos conselhos da comunidade na promoção da justiça social 425
Matheus de Moraes Carvalho e Marco Antônio Bettine de Almeida

Dossiê V – Processos urbanos-ambientais

38. Práticas residuais ou de resistência? Saberes territoriais como potenciais de mudança social na escala do bairro 439
Adriana Casarotto Terra

39. A construção de coletividades a partir de processos participativos de ocupações em vazios urbanos 451
Fernanda Eiras Rubio

40. Cidade fragmentada: gestão participativa e empresariamento urbano 467
Enrique Staschower e Ana Paula Fracalanza

41. A teoria do agir comunicativo e as iniciativas em saneamento básico: o caso de Praia Grande em Ubatuba (SP) 479
Aline Lis Ramos Pereira-Melcop e Ana Paula Fracalanza

42. Resistências das catadoras de mangaba frente à expansão urbana sobre seus territórios em Aracaju, Sergipe, Brasil 491
Raquel Fernandes de Araújo Rodrigues e Sílvia Helena Zanirato

43. Turismo insular em tempos de pandemia da covid-19 499
Laercio dos Santos Silva e Sílvia Helena Zanirato

44. Programa Adapta Keraciaba: difusão de saberes locais por meio de diálogos cartografados para enfrentamento dos impactos das mudanças climáticas	511
<i>Luiz Guilherme Ferreira Pires, Gabriel Pires de Araújo, Rafaela Silva Ramos e Sylmara Lopes Francelino Gonçalves-Dias</i>	
45. Financeirização e segurança alimentar	519
<i>Tamires Fakh e Diamantino Alves Correia Pereira</i>	
46. Sobre os autores	529

Prefácio

Curiosas, inquietas e inconformadas leitoras e leitores,

É com grande satisfação que apresentamos as pesquisas que compuseram a I Jornada Acadêmica do Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política (ProMuSPP). Esta iniciativa reflete nosso profundo interesse coletivo em explorar e compreender as diversas facetas das transformações sociais e políticas em nossa sociedade – um compromisso para além da “produção” do conhecimento, tão reverenciado por “altos” indicadores produtivistas, como se de fato fosse somente a criação de “produtos” sem processo. Mas reflete, ainda, a valorização necessária dos processos pelos quais este conhecimento é tecido, por meio de corpo/corpos vividos e afetados por essas transformações e políticas.

Ao percorrer as páginas desta obra, sequencialmente ou não, como pode ser a vida, você será envolvida/o no entrelaçamento de conhecimentos, perspectivas e experiências diversas, embora organizadas em textos aparentemente desconectados, que garantem a tecitura, que acolhem e provocam.

Os textos aqui reunidos abarcam uma gama de temas que vão desde as expressões artísticas do conhecimento até os processos urbanos-ambientais, passando pelos marcadores sociais da diferença e pelos desafios enfrentados no campo da educação, mídias e direitos, clamando por constantes e urgentes mudanças sociais.

O Dossiê 1, intitulado “Conhecimentos decoloniais: escritas de si”, inaugura nossa jornada com uma reflexão profunda sobre as diversas maneiras pelas quais os indivíduos constroem e compartilham seus conhecimentos, desafiando narrativas hegemônicas e propondo novas abordagens para o entendimento do mundo.

No Dossiê 2 mergulhamos em análises sobre os marcadores sociais da diferença, explorando questões cruciais como a emancipação política feminina, o feminicídio, a violência de gênero e as experiências de jovens em situações de vulnerabilidade.

As expressões artísticas do conhecimento ganham destaque no Dossiê 3, no qual somos convidados a refletir sobre o papel da música, do teatro, do cinema e de outras formas de arte na construção de discursos políticos emancipatórios e na promoção de novas narrativas.

No Dossiê 4, voltamos nossa atenção para a educação, as mídias e os direitos, explorando temas como identidade negra, racismo ambiental, migração e resistência política em diferentes contextos e perspectivas.

Finalmente, no Dossiê 5, adentramos nos processos urbano-ambientais, examinando os desafios enfrentados por comunidades marginalizadas, as práticas de resistência e os potenciais de mudança social na construção de cidades mais justas e sustentáveis.

Cada capítulo desta obra é uma peça fundamental do quebra-cabeça que compõe nosso entendimento coletivo sobre as dinâmicas sociais e políticas de nosso tempo. Esperamos que este livro não apenas informe, mas também inspire novas reflexões, debates e ações em prol de uma sociedade mais justa e igualitária.

Boa leitura, novas inquietações e, claro, mudanças sociais e políticas públicas justas, equânimes e resolutivas!

Douglas Roque Andrade

ProMuSPP

Each | USP

Apresentação

A coletânea de textos que neste livro se apresenta versa sobre debates teóricos e empíricos acerca da produção do conhecimento científico em humanidades, no tempo presente, apresentados por ocasião da realização da I Jornada Acadêmica do Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da Universidade de São Paulo (ProMuSPP-USP). A reunião desses textos é uma expressão das complexidades dos tensionamentos contemporâneos que resultam, por vezes, de um jogo de forças que foge à simplificação e à fixação das identidades. Estas últimas, cada vez mais diferentes e diversas das que outrora caracterizavam-nas. Como consequência, os estudantes das universidades, e suas professoras e seus professores, passaram a não somente ocupar seus bancos, mas também apontar à virada epistemológica que é capaz de transformar a objetificação da alteridade na pesquisa em produção de narrativas, em encruzilhada de caminhos, em perspectivas.

A transdisciplinaridade aqui emerge como imbricamento para que múltiplas perspectivas possam discordar e convergir, apontando caminhos possíveis à produção do pensamento crítico, mas também aos falseamentos das interpretações de um tempo passado, que ainda insiste em bater a nossas portas. Nesse sentido, os textos aqui contidos, que fizeram parte da I Jornada Acadêmica do ProMuSPP, traduzem a preocupação de criar um espaço para a exposição das produções científico-acadêmicas que estão sendo realizadas dentro da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (Each-USP), em seus cursos transdisciplinares de pós-graduação. Da mesma forma, também ocupam-se em acolher e dialogar com pesquisadores e pesquisadoras de outras instituições, com

curso inter ou transdisciplinares. Esse movimento de abrir-se ao diálogo com outros campos do conhecimento, nas ciências humanas, tem proporcionado uma gama de perspectivas críticas acerca da elaboração do conhecimento, tensionando o sujeito na e da pesquisa, em diálogo com autoras e autores contracoloniais, mas também com aquelas e aqueles que propõem um reencantamento do mundo, por meio de uma perspectiva decolonial.

Desse modo, apresentamos a crítica à concepção moderna de ciência, que por muito tempo condicionou a interpretação da realidade com métodos e dados limitados e limitantes. Isso, por vezes, nos fez ter a falsa noção de estarmos fazendo “justiça social” nos valendo das “armas do opressor”, ou ainda, reivindicando a experiência de não-devir, de se autossabotar. Assim, as epistemologias espiralares, quilombolas, indígenas, escritas de si e de vivências, fazem vingar as sementes plantadas em um país continental, e que comporta múltiplas diásporas. Sementes essas que florescem ao se posicionarem, ao não serem mais relatadas, mas relatarem-se a si mesmas, numa busca incessável por garantir suas próprias narrativas, mesmo que isso custe descobrir-se envolvido em subjetivações contraditórias.

Perscrutamos a potência das ações afirmativas que, por meio dos movimentos sociais, possibilitaram às pessoas oriundas de escolas públicas, pobres, de origem indígena, negra e quilombola, pessoas trans e pessoas com deficiência, o acesso às instituições que inscrevem discursos sobre a história, a cultura, as subjetividades e a experiência humana em si, para que a condição de subalternidade e as vulnerabilidades sociais não sejam mais sua marca de definição. Assim, o Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política tem o prazer de apresentar esta coletânea, que registra algumas das potencialidades, do acesso à produção de conhecimento institucionalizado. Esperamos, portanto, que seja uma contribuição à continuidade dos debates postos, para que nem se esgotem nos textos aqui apresentados, e menos ainda sirvam para afirmar uma verdade única e uma suposta ciência imparcial.

Jessica Rocha e Sílvia Helena Zanirato
ProMuSPP – Each-USP

DOSSIÊ I

Conhecimentos decoloniais:
escritas de si

CAPÍTULO 1

Filosofia da Ciência: notas sobre a noção de sujeito na pesquisa em Ciências Humanas

Jessica Rocha

*Não fecha a conta/ A cota é pouca
E o corte é fundo/ E quem estanca
A chaga o choque/ Do terceiro mundo?
De vez em quando/ Um abre a boca
Sem ser oriundo/ Para tomar pra si
O estandarte/ Da beleza, a luta e o dom
Com um papo/ Tão infundo
Por que tu me chama/ Se não me conhece?
Por que tu me chama/ Se não me conhece?
Xênia França, Pra que me chamas?*

No universo das Ciências Humanas, que ficou marcado sobretudo pelo período pós-moderno europeu e norte-americano, avistamos debates que representam a retomada da narrativa histórico-cultural pelos povos subalternizados. Também aqui no Brasil, podemos analisar contribuições à ciência contemporânea que se deram por meio do contato entre diferentes culturas. Mas graças à compreensão que temos acerca do que foi o colonialismo, podemos afirmar que este contato ocasionou uma

série de furtos e apropriações dos conhecimentos e saberes indígenas e africanos (Rufino, 2019). A exemplo da própria medicina branca, que, mancomunada com a indústria farmacêutica, monopoliza uma variedade de conhecimentos acerca dos potenciais atribuídos a diversas plantas e substâncias naturais. Princípios ativos que, historicamente, são ou foram utilizados pelos povos originários dos países colonizados, saqueados, estuprados e usurpados (Preciado, 2018).

A partir dessa reflexão, podemos observar que, se a colonização europeia estabeleceu relações para que se viabilizassem a dominação e apropriação desses conhecimentos, práticas e saberes, não obstante, ela também impôs a sua interpretação acerca do manuseio, da administração e do acesso a eles. Assim, extinguiu ou relegou para a ilegalidade o cultivo, a utilização e, conseqüentemente, o conhecimento dos povos originários, ou, ainda, os transformou em outras coisas que já não remetem mais aos povos que os descobriram e desenvolveram, patenteando e mercantilizando seus furtos (Rocha, 2021). Nesse ínterim, é importante lembrar que a noção de sujeito moderno, pautada nas correntes filosóficas do que se convencionou chamar de racionalismo, desde o século XVII, foi uma importante perspectiva para que a produção científica superasse os dogmas e resquícios da cristandade. Entretanto, também deu base discursiva para que se estudasse, interpretasse, nomeasse, justificasse e condenasse determinados povos e etnias que não possuíam culturas que se aproximavam ou se adequavam facilmente ao processo civilizador.

No texto “O sujeito na pesquisa qualitativa: desafios da investigação dos processos de desenvolvimento” (Araújo; Oliveira & Rossato, 2016), os autores levantam a bola sobre a emergência de um novo paradigma nas Ciências Humanas que daria condições para que pesquisadores e pesquisadoras pudessem se contrapor ao que se instituiu como o legítimo conhecimento científico e hegemônico. Como podemos supor que o curso da história é uma espiral, tal como o eterno retorno nietzschiano, algumas ideias que pouco foram exploradas nos séculos que circunscrevem a modernidade vieram à tona para produzir correntes de pensamento que atualmente são consideradas pós-modernas. Mas também corroboram com as interpretações e textualizações das afetações e percepções que temos dessa existência pós-processo civilizatório e colonizador.

Spinoza, Nietzsche, Foucault, Ricouer, Deleuze, Guattari e tantos outros são nomes de filósofos que deixaram grandes contribuições para essa mudança de paradigma, ainda que nem sempre sendo contemporâneos uns aos outros, mas que tinham em comum a concepção de um fazer científico mais sensível às subjetividades e às afetações do e no corpo. É válido lembrar que a ruptura com o positivismo, a corrente filosófica que condensou e legitimou as Ciências Humanas em meio ao advento científico, também ocorreu por meio da emergência de um outro paradigma,

que inicialmente foi até mais aceito e difundido que o acima citado. Referimo-nos ao materialismo histórico-dialético, desenvolvido a partir do pensamento de Karl Marx, e que incentivou pensadores das Escolas de Frankfurt e dos Annales nas produções historiográficas e de pesquisa social.

Todas essas contribuições são importantes para compreendermos o que fundamentou o fazer científico nas humanidades dentro do meio acadêmico até a atualidade, ainda que não sem contraposições e contradições. Se por um lado a filosofia spinoza-nietzschiana influenciou majoritariamente as ciências que estudam a mente e o comportamento humano, tal como a Psicologia, por outro lado, o marxismo teve uma grande influência na revolução paradigmática da escrita da História e da Pesquisa Social. Por conseguinte, os estudos que dialogam com a corrente marxista puderam optar por análises do meio social com foco no político e no econômico, para explicar a própria decadência humana.

Por outro lado, o diálogo entre ambas as perspectivas, tal como feito por Foucault, Deleuze, Ricouer e Guattari, favoreceram abordagens metodológicas que não ignoram o materialismo histórico-dialético na abordagem da produção de subjetividades desejanter ou dominantes, constituintes do sujeito pós-moderno. E é nessa perspectiva que estudos sobre as questões de gênero, da problemática da racialização dos corpos e acerca da produção da diferença por meio da criação de identidades capitalísticas puderam vingar o apagamento histórico realizado e legitimado pelos paradigmas anteriores.

Os métodos de realização das pesquisas em Ciências Humanas, portanto, estão intrinsecamente relacionados às perspectivas teóricas nas quais iremos nos basear para acompanhar os processos de desenvolvimento dos recortes sociais, históricos e culturais que nos propomos registrar. As metodologias predominantes na perspectiva que visa à sensibilidade por parte do/a pesquisador/a relacionada às subjetividades são as qualitativas, sendo que as quantitativas são mais utilizadas em contextos de análise política e econômica, detendo-se a uma abordagem materialista dos fatos. Ou ainda, quando a pesquisa se propõe ao diálogo com as Ciências Naturais e suas matemáticas, apreendendo aspectos demográficos, estatísticos e censitários.

A transdisciplinaridade emerge na pesquisa qualitativa como uma importante estratégia que visa a impulsionar a quebra de paradigmas nas Ciências Humanas, e um deles é sobre o sujeito *da* pesquisa. Outro importante diz respeito ao sujeito *na* pesquisa. Atualmente, a transdisciplinaridade tem sido uma importante aliada na prática do exercício da pesquisa em Ciências Humanas, uma vez que passamos a compreender que, para seu bom desenvolvimento, é necessário atentarmos para diferentes aspectos da vida social e das subjetividades que atravessam o sujeito. Desse modo, o sujeito da pesquisa deixa de ser um ser tão somente individual para

evidenciar em si os marcadores sociais que o tendenciam a ter posicionamentos, comportamentos, práticas, experiências, vivências, ou até mesmo estar em contradição com o que é esperado de seu lugar social.

É válido frisar que isso nada tem a ver com o determinismo biológico ou geográfico, pelo contrário. Estamos falando aqui de uma perspectiva que amplia o repertório de análise do social com base nos marcadores de gênero, raça e/ou etnia, classe social, condição de deficiência e/ou diverso funcional. É válido, ainda, lembrar que, quando realizamos o procedimento heurístico, inato à pesquisa científico-acadêmica, ou seja, quando buscamos pelas fontes que são capazes de explicar acerca do contexto que nos propomos pesquisar, também o sujeito pesquisador/a está presente nessa atividade. Com isso, seus marcadores sociais também precisam ser evidenciados. Pois serão esses marcadores que poderão dar pistas aos/as leitores/as das motivações da pesquisa e dos caminhos que foram possíveis para que o/a pesquisador/a a desenvolvesse. Sendo assim, a hermenêutica, ou seja, o processo de interpretação das fontes no fazer científico, ocorre não sem antes haver uma hermenêutica do sujeito.

Para refletirmos sobre o impacto das epistemologias emergentes nessa perspectiva da pesquisa qualitativa, podemos observar o que o feminismo negro ou decolonial tem proposto como categorias de análise. O feminismo negro é uma corrente epistemológica que se caracteriza pelo levante de mulheres negras desde a primeira onda do feminismo, em meados do século XIX, mas que somente na terceira onda, já no final do século XX, consegue fazer reverberar os seus apontamentos sobre a urgência da intersecção entre gênero, raça e classe. Com isso, pretende-se que seja possível uma análise mais coerente com a realidade social contemporânea e pós-colonial. Apontam para o fato de a diáspora africana ter produzido uma pirâmide social em que a mulher negra se encontra na base, seguida pelo homem negro como um outro estamento seu, a mulher branca um acima e o homem branco no topo (Ribeiro, 2017).

Graças à epistemologia do feminismo negro ou decolonial é que podemos, na atualidade, vislumbrar que corpos dissidentes, grupos tidos por minoritários por essa cadeia, forjados na diferença até mesmo das identidades, encontrem espaço para que suas narrativas e experiências sejam legitimadas sob a ótica do lugar de fala (Ribeiro, 2017). Tal conceituação favoreceu pesquisadoras e pesquisadores que não sabiam como demarcar o seu ponto de partida sem tornar a sua análise pessoal ou intimista, e para que na pesquisa passassem a interpelar seus interlocutores e interlocutoras enquanto sujeitos que comportam subjetividades próprias de um lugar social. Desse modo, a contribuição do feminismo negro para as Ciências Humanas é,

principalmente, a elaboração de ferramentas discursivas para que a alteridade possa ser expressa para além da expectativa de uma ciência neutra, branca e falocêntrica.

Muito inspirada pela escrita de Conceição Evaristo (2022), proponho uma reflexão, por meio do recurso linguístico da *Escrevivência*, sobre o desenvolvimento da grande área das Ciências Humanas e, consequentemente, sobre a delimitação do *corpo* acadêmico responsável pela produção e disseminação dos conhecimentos disciplinares. Para tanto, gostaria de citar um trecho do discurso da ativista pelos direitos civis, norte-americana, negra e lésbica, Audre Lorde, em 1981, na Conferência Nacional da Associação de Estudos das Mulheres, em Connecticut, nos Estados Unidos.

Racismo. A crença na superioridade inerente de uma raça sobre todas as outras e, portanto, em seu direito à dominância, manifesta e subentendida.

As mulheres reagem ao racismo. Minha reação ao racismo é a raiva. Tenho vivido com essa raiva, ignorando-a, alimentando-me dela, aprendendo a usá-la antes que ela relegue ao lixo as minhas visões, durante boa parte da minha vida. Houve um tempo em que eu fazia silêncio, com medo do fardo que teria de carregar. Meu medo da raiva não me ensinou nada. O seu medo dessa raiva também não vai ensinar nada a você.

Mulheres que reagem ao racismo são mulheres que reagem à raiva; a raiva da exclusão, do privilégio que não é questionado, das distorções raciais, do silêncio, dos maus-tratos, dos estereótipos, da postura defensiva, do mau julgamento, da traição e do cooptação.

Minha raiva é uma reação às atitudes racistas, assim como aos atos e pressupostos que surgem delas (Lorde, 2020, p. 155).

Bom, assim como Audre Lorde, enquanto mulher negra que sou, também estou aprendendo a administrar a minha raiva. Eu já não temo por ela. A colonização dos meus afetos que produz culpa por eu ser quem sou, quem consigo e posso ser, já não me amedronta mais. É muito estranho quando a gente percebe que, para que haja coexistência, é preciso conseguir lidar com a raiva gerada em alguns corpos com as violências naturalizadas pelas relações de hierarquização, desumanização e racialização – produzidas pela modernidade como projeto para a colonização dos corpos. Para aprender a lidar com essa raiva, sigo supondo, a partir de minha caminhada, que é preciso conhecer como ela nos afeta, como ela significa, quais sentidos ela enuncia, e quais subjetividades sedimentam-na como histórica. Sim, a raiva pós-colonial é histórica. Não tem como pensar os movimentos processuais de tornar-se algo nas sociedades contemporâneas ignorando que, antes de vir a ser, se produza subjetividades e individuações sobre o devir.

Quando ingressei no mestrado, em 2018/9, eu tinha uma grande expectativa em narrar a história de uma prática religiosa que figurava quase que como um resgate para os povos marginalizados e criminalizados nessas terras devastadas pela ciência branca. Isso porque ela dizia que os saberes e crenças desses povos eram inúteis a seu modo, e só tinham valor e funcionalidade na apropriação que o homem branco fizera deles. Propus uma cartografia do processo de subjetivação da maconha no Santo Daime, e com isso eu esperava devolver ao poder público a pergunta que não quer calar até hoje: “se a Ayahuasca basta ser ritualizada para ser lícita, por que a ritualização da Santa Maria não é considerada para a legalização da maconha?”

Puxo ainda na memória que, durante a conclusão de minha graduação, narrei a história dessa ritualização. Passei a acreditar que, colaborando com o registro das práticas de consumo ritualístico da erva dentro da religiosidade daimista, eu iria conseguir demonstrar que havia um resgate histórico de conhecimentos criminalizados por puro preconceito racial, o que eu já havia constatado em minha primeira pesquisa. Ingressei no mestrado em Estudos Culturais porque a minha proposta não tinha uma metodologia que fosse aceita nem pela História neopositivista, ou quando muito marxista, da USP e da Unesp, mesmo eu sendo historiadora formada. E já, havia, também apresentado uma pesquisa que trazia a mesma metodologia a duras custas, para dialogar com os cânones da historiografia. Meu projeto foi reprovado sem eu ter a chance ao menos de passar por outras etapas dos processos seletivos de ambas as instituições.

Minha proposta de pesquisa também não cabia na Antropologia da Unifesp, na qual meu projeto foi reprovado, após eu passar na prova teórica e de proficiência, mesmo eu tendo ouvido a graduação inteira que eu deveria estar cursando Ciências Sociais, pois lá sim caberia o que eu estava me propondo a fazer. Passei na Antropologia da USP, mas fui recusada pelo orientador, que, apesar de trabalhar com religiosidades de matriz africana, disse que não trabalhava com os autores que eu mobilizava para aquela pesquisa. Fiquei entre os primeiros na lista de ações afirmativas, e a instituição chamou todas as pessoas que estavam na minha frente, exceto a mim. Lembro-me de ter desabafado nas redes sociais sobre a exaustiva e inoportuna trajetória acadêmica, e uma professora da minha graduação me falou para eu mudar o tema, pois ele não seria aceito em uma instituição de renome.

Passei em Estudos Culturais, na Escola de Artes, Ciências e Humanidades (Each-USP), quando eu já não acreditava que a vida acadêmica seria para mim, e fui tomada por uma alegria ingênua e inocente. Na sequência de minha aprovação, eu tive um teratoma (tumor benigno) no ovário esquerdo que resultou em uma cesariana às pressas para solucionar uma torção de trompa, pois poderia ocasionar uma hemorragia interna. Apesar das fortes dores, nada me abalava, pois eu tinha alcançado

um sonho que muitos me disseram não ser de realização possível por uma pessoa com os meus marcadores sociais (mãe solo de dois – um ainda adolescente –, negra, periférica, usuária de drogas e metida a ativista social). Foi então que a professora que havia sido estipulada como minha orientadora decidiu não cumprir a resolução, pois eu teria atrasado um parecer sobre o projeto de uma colega que pesquisava qualquer coisa sobre gênero. Isso ocorreu porque não estava aguentando passar muitas horas sentada devido às dores ocasionadas pelo corte na barriga, e não via por quê apresentar um atestado à instituição e à orientadora, uma vez que nem matriculada eu estava ainda e havia vontade de participar de tudo aquilo de minha parte.

Essa professora já havia dito, ao recepcionar a mim e aos meus colegas de orientação, que não concordava com as ações afirmativas na universidade, pois elas baixavam a qualidade do ensino e, conseqüentemente, as notas da instituição. A partir daí, eu comecei a me dar conta que, de fato, por eu ser preta, as pessoas esperavam mesmo que eu tivesse que ser duas vezes melhor, como já diziam os Racionais, “Mas ser duas vezes melhor como, se você tá pelo menos cem vezes atrasado?”. Eu, mãe solo aos 13 anos, portanto já com um filho de 11 anos, e uma criança de 3 anos, como daria conta de estar em um espaço tão hostil em relação a mulheres, pretos, mães, pobres? Foi desesperador, mas felizmente eu encontrei um professor que topou ser meu orientador, mesmo o meu tema não tendo quase nenhuma relação com a pesquisa dele.

Durante todo o mestrado, fui fazer campo nas comunidades daimistas do eixo Sul-Sudeste e me dei conta de que eu não fazia ideia do que me esperava. Acho que quase sempre idealizamos nossas pesquisas como grandes descobertas positivas, que podem agregar conhecimentos à nossa trajetória de vida e acadêmica. Eu achava que a minha pesquisa poderia ser um ganho para a comunidade e, principalmente, para o grupo social que mais sofre com a famigerada guerra às drogas e suas conseqüências devastadoras para a população preta. E assim eu ouvia na militância anti-proibicionista e até mesmo entre os afetos daimistas que criei durante essa caminhada. Mas o meu castelo de areia começou a desmoronar quando eu passei a tentar entrevistar as lideranças das comunidades situadas no eixo Sul-Sudeste, originadas da expansão dos usos da Ayahuasca para os grandes centros urbanos com a vertente do padrinho Sebastião, o mesmo caboclo que insere e ritualiza a maconha na religião.

Na maioria das vezes, cometemos o ledô engano de acreditar que as pessoas envolvidas em contextos nos quais é possível identificar pautas progressistas, até mesmo as que adotam uma discursividade com base no evolucionismo kardecista, são, de fato, aliadas dos grupos minoritários, pois se valem dos conhecimentos e saberes deles. Só que não. A minha experiência com essa cartografia foi de um grande apren-

dizado, mas nada que possa ser romantizado, pois ali e com os movimentos sociais antiproibicionistas eu aprendi a ter letramento racial na prática.

A doutrina do Santo Daime, para quem não sabe, foi fundada em plena Era Vargas, por volta de 1930, por um homem cisgênero, negro retinto, nascido dois anos após a Abolição da Escravatura. Ele sofreu duras perseguições quando passou a desenvolver um culto com base em uma bebida indígena de poderes enteogênicos, ou seja, que possibilitam o acesso ao divino por meio de sua ingestão e a consequente indução à miração, conforme são chamados os processos que levam a visões, sensações e audições durante seu efeito. Raimundo Irineu Serra, ou Mestre Irineu, ou ainda, como gosto de chamá-lo, o Preto-Velho Irineu, enquanto organizador dessa religiosidade, fez muitas concessões à discursividade branco-colonial. Podemos ver nos registros de outros pesquisadores, pois ele tinha sua origem cultural no Baile de São Gonçalo, na Encantaria Maranhense, nos Tambores de Criola e nas demais práticas sincréticas entre os pretos e indígenas, tal como a diversidade de usos do Dirijo maranhense, ou simplesmente da maconha. No entanto, a doutrina do Santo Daime foi forjada com base nas correntes kardecistas que se infiltravam no Brasil com fins de ressignificar as práticas de possessão e incorporação de origens nativas e africanas.

Dessa maneira, o Preto-Velho Irineu extinguiu as possibilidades de que houvesse incorporações durante os rituais que ele estaria comandando, e do uso da maconha, que, desde 1930, passava a constar como proibida no Código Penal, junto à Lei de Vadiagem, que previa a criminalização da Capoeira, das religiosidades de matriz africana e do Samba (Barros; Peres, 2013). Assim, compreendendo que muitas foram as concessões que todas as práticas orientadas pela população preta no pós-abolição tiveram que fazer, não poderia ter sido diferente para o Santo Daime, essa nova religiosidade. A partir da década de 1970, com a morte do Preto-Velho Irineu que, por meio do privilégio branco, a maconha e as práticas de incorporação passam a fazer parte do Santo Daime e de sua ritualística. Com a chegada dos hippies na Colônia Cinco Mil, situada no estado do Acre, próxima da comunidade ortodoxa do Preto-Velho Irineu, é que o caboclo Sebastião irá tomar conhecimento dos potenciais enteogênicos da maconha (Rocha, 2021).

As incorporações durante rituais do Santo Daime, por outro lado, chegam à doutrina nesse mesmo contexto, mas trazem consigo uma narrativa carregada de incompreensões, traumas e violências. Essa, definitivamente, era uma história que eu não fazia questão de contar. Mas, assim como “Exu acerta um pássaro ontem com uma pedra que ele só atirou hoje”, eu também me vi conduzida pela pedra de Exu na tentativa de encontrar esse pássaro que cantava a maldição do povo preto e de toda a nossa história. Exu, portanto, aparece em minha pesquisa para ser alimentado e

me permitir enxergar os meandros de uma história complexa e excludente. Foi porque me interessei em entender como, além de ressignificar e produzir novas subjetividades acerca da maconha, que passa a ser chamada de “Santa Maria”, que descobri uma interpretação sobre Exu que o mantinha num espectro salvacionista cristão. Demarcavam-se, assim, os limites que uma epistemologia de terreiro, uma epistemologia não branca, poderia alcançar em uma religiosidade que estava sendo disseminada e expandida por pessoas brancas.

Resolvi realizar algumas entrevistas para conseguir registrar melhor como o discurso daimista caracterizava essa divindade dentro do seu panteão eclético e de que modo reconheciam e remetiam às origens africanas desses dois elementos. Acontece que os marcadores sociais que estão inscritos em minha pele, em meu corpo e em minhas responsabilidades matriarcais chegaram antes de mim em cada tentativa de contato mais estreito com as lideranças das casas daimistas que eu me propus acompanhar. Em uma delas, aqui em São Paulo, a madrinha me deixou esperando por cinco horas até que ela me atendeu e disse que não tinha interesse em falar sobre o que eu tinha para lhe perguntar, e que ela não sabia nada sobre Exu, que havia um ponto em sua igreja porque a egrégora institucional havia dito ser necessário ter. Isso tudo após ela destratar a empregada, que teria salgado a comida e que ela contratara na ocupação que existe ao lado da comunidade, demarcando ali o seu lugar de superioridade patronal e financeira. Na minha frente, logo eu que já fui empregada doméstica, e que sou filha de uma ex-empregada doméstica.

Uma outra liderança que tentei entrevistar, antes de saber que eu era a pesquisadora que havia pedido a um de seus seguidores para conseguir um horário a fim de que pudéssemos conversar sobre os rituais de incorporação, recusou-se a me dar um pedaço de bolo por três vezes, em uma fila, para finalmente me servir e me olhar com desdém. Desisti de entrevistá-la, pois não havia nada que ela tivesse para me dizer que eu já não tivesse entendido em suas práticas. É bem verdade que as pessoas dizem que no Sul o racismo é mais desvelado, mas eu jamais imaginei que poderia passar por algo assim na posição em que me encontrava. Assim, lembrando-me de Conceição Evaristo, me dou conta de que a nossa ancestralidade já cantava a pedra, e antes mesmo de eu conseguir acessar o letramento racial, minha mãe já me dizia: “Não há nada que você vista que faça com que não saibam que você é pobre!”. E só hoje eu entendo o que ela dizia... A pobreza avistada pela retina branca-colonial é suposta pela minha cor de pele.

Por fim, entrevistei mais algumas lideranças. Dessa vez eram umas pessoas que se percebiam como *outsiders* da doutrina, pois realizavam rituais específicos para o culto a Exu. Muito embora haja uma perspectiva da Umbanda Branca, já bastante contaminada pelo kardecismo, que compreende Exu não mais como divindade,

mas sim como entidade, espírito em evolução. Portanto, na concepção desses daimistas, careceria de iluminação e por isso vem à terra para trabalhar. Levei muitas horas de muitos dias transcrevendo e analisando suas percepções e afirmações, e, após concluir um trabalho com quatrocentas páginas, uma das entrevistadas me solicitou que deixasse uma pesquisadora já determinada para minha banca de defesa avaliar a escrita e determinar se poderia ir para a avaliação geral, ou não. Naquele momento, eu me dei conta de que nenhuma daquelas pessoas, até mesmo as que se diziam mais progressistas, como essa mulher – que dizia ter sido militante do MST durante seus tempos de graduação –, me enxergavam como a pesquisadora que eu era e que eu sou.

Durante muito tempo eu fugi de uma escrita que me evidenciasse ou me limitasse a ser lida tão somente como a mulher preta que sou – e, portanto, enxergo as problemáticas de um ponto de vista muito específico à minha realidade social. Acreditava que, se eu me expusesse dessa maneira, ou partisse desse lugar, estaria fazendo da pesquisa científica o ativismo que meus professores na graduação diziam que poderia se tornar. Lutei contra essa possibilidade e tentei me enganar de que isso não seria importante para o desenvolvimento da minha pesquisa, quando, no entanto, fui surpreendida com as evidências de um pacto narcísico que se encontra em todos os lugares. Quando não sussurra sorratamente em nossos ouvidos que esse ou aquele não é o nosso lugar, tenta nos expulsar colocando nossa credibilidade e capacidade em dúvida.

Foi assim que meu trabalho se condensou em devires separados em capítulos que vão desde uma cartografia de um devir planta, com o registro das práticas enteogênicas com uma diversidade de substâncias do meio daimista-ayahuasqueiro contemporâneo; passa por um devir xamã, em que se evidencia que o neoxamanismo reinventou as práticas de pajelança por meio de um xamanismo urbano e coletivo; chega a devir Exu, no qual a encruzilhada aponta para os múltiplos caminhos que temos para fugir do carrego colonial, ou seja das violências intrínsecas à apropriação dos saberes não brancos pelos brancos; e se regozija em um devir negro, já bastante fortalecida por autores e autoras negras que não somente me ajudaram a compreender que essas violências todas – não sobre nós, mas sim sobre eles – também me fizeram perscrutar que é necessário nomear e racializar o branco em suas ações e atividades. Bem como me deram caminho para assimilar que o devir negro é um devir outro que só pode ser explicado pela abordagem da fragilidade branca e da sua necessidade de autoafirmação por meio da produção dessa alteridade e da consequente violação de seus direitos.

Por fim, a produção científica que estamos ocupando e tomando de assalto não é uma concessão, nem mesmo por meio das ações afirmativas é possível que seja compreendida dessa maneira. Nem mesmo nossos interlocutores, quando brancos, reconhecem e legitimam esse lugar como podendo ser nosso de direito, por mais progressistas que se digam ser. E é dessa maneira que eu tenho aprendido que, para escolher nossos temas de pesquisa é necessário considerar que estes não somente tenham a ver com as nossas experiências de vida, mas também estejam para nós em um lugar de pertença, de reconhecimento e potencialização de nossas bases. De modo que a violação de nossas existências, de nossos corpos, de nossas presenças não seja algo que possa ser confortável para quem está no lugar de querer permanecer na perspectiva da retina colonial.

É enriquecedor e fortalecedor perspectivar caminhos sob a luz de epistemologias decoloniais que produzem uma chama que não nos deixa amornar diante das injustiças sociais, e nem sermos coniventes com a continuidade de uma história a ser contada na perspectiva daqueles que acharam ser os vencedores. A gente ainda tá aqui e seguiremos aqui, para provar que há vida pulsante em nossas veias, e que “só os mortos conhecem o fim da guerra”.¹

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, C. M. de; OLIVEIRA, M. C. S. L. de; ROSSATO, M. O sujeito na pesquisa qualitativa: desafios da investigação do processos do desenvolvimento. In: *Psicologia: teoria e pesquisa*. Brasília: Lilacas, 2016 . vol. 33, p. 1-7.
- BARROS, A; PERES, M. Proibição da maconha e suas raízes escravocratas. *Revista Periferia*. UERJ: 2011. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/periferia/article/view/3953/2742> histórias escravocratas. Acesso em: 15 fev. 2014.
- EVARISTO, C. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/da-grafia-desenho-de-minha-mae-um-dos-lugares-de-nascimento-de-minha-escrita/> . Acesso em: 5 jun. 2023.
- LORDE, A. Irmã *outsider*. Ensaios e conferências. Os usos da raiva. Tradução: Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 155-168.
- PRECIADO, P. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: N-1, 2018.
- RIBEIRO, D. *O que é lugar de fala*. Belo Horizonte: Letramento, 2017.
- ROCHA, J. *Experimentações enteogênicas: Santa Maria e Exu no Santo Daime*. 2021. 324f. Dissertação (Mestrado em Estudos Culturais) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.
- RUFINO, L. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

1 Música “Hoje, não!”, de Thiago Elniño.

CAPÍTULO 2

Conversa no espelho: o processo de autoconhecimento por meio da pesquisa

Bruna Wroblewski Pereira

Marco Antônio Bettine de Almeida

A linguagem técnica de um pesquisador deve ser impessoal, informativa e técnica, para escrever um bom artigo. Utiliza-se da terceira pessoa na escrita, para tornar o caráter do texto impessoal, não utilize a primeira pessoa, ela se refere a um ponto de vista no qual o autor fala a partir da própria perspectiva, tornando as coisas muito pessoais e cheias de opinião.

Pereira, B. W.

Cheias de opinião? Como escrever de forma impessoal, se minha pesquisa só existe porque sou quem eu sou? Em março de 2020, em meu segundo ano de graduação, iniciei a disciplina de Sociologia do Esporte. O professor da disciplina pedia um trabalho final em que os aspectos voltados ao ser praticante, e não apenas à prática, fossem abordados. Eu demorava duas horas para chegar na sala de aula, que iniciava às 8h, acordava muito cedo, trabalhava dando aulas de inglês, dançava e ainda fazia uns “bicos” em bufê infantil. Irritada, querendo me livrar da tarefa, decidi fazer algo que fosse muito próximo a mim, de fácil execução, sem muito planejamento.

A dança já fazia parte da minha rotina e o grande motivo que escolhi cursar Educação Física era a proximidade da área com a dança. Passando por vários estilos, diversas modalidades, dançando profissionalmente, entendi que dançar era o que eu amava. O mundo capitalista não permitia que eu vivesse apenas dançando, mas na Educação Física eu tinha uma chance de manter isso por perto. Mesmo com uma grande paixão, o espaço artístico foi me mostrando em muitos momentos que aquilo não era para mim, que eu não pertencia àquele ambiente.

Decidi, então, que o tema da minha pesquisa seria “Corpos negros na dança”. Ao final do semestre, fiz minha pesquisa em alguns dias, criei uma apresentação de slides e, em algumas horas, gravei o vídeo da apresentação. Importante ressaltar que, após duas semanas de aula, as atividades foram suspensas em toda a universidade devido à pandemia de covid-19. Portanto, a disciplina foi conduzida de forma on-line e o trabalho seria entregue em formato de vídeo.

Trabalho enviado para o e-mail do professor; uma semana depois, o retorno: “nota 6”. No mesmo instante me desesperei, eu, uma aluna que sempre tirava notas altas, preocupada com a média ponderada, questionei a nota ao professor e pedi uma segunda chance, ele me respondeu que eu poderia refazer e que estavam faltando referências no meu trabalho.

Refiz o trabalho, gravei o vídeo novamente, nota máxima, fiquei aliviada. O trabalho ainda foi para coletânea de artigos da disciplina em um livro virtual e para o acervo virtual da universidade. Os dois anos seguintes foram tenebrosos, altos índices de morte por covid-19 e o isolamento social, que parecia cada vez mais distante de terminar, atravessaram nossas vidas sem expectativa de final.

Minha trajetória na universidade foi ficando cada vez mais biológica, minhas vivências profissionais nos estágios eram muito técnicas e as questões que a pandemia me trouxe me incomodavam absurdamente. Estava finalizando uma pesquisa do programa de bolsas na Universidade de São Paulo e decidi voltar à minha pesquisa sobre corpos negros na dança com o professor do primeiro ano de graduação. Agora, como iniciação científica, as discussões eram mais profundas e o conteúdo mais denso, mas tudo fazia sentido.

No último semestre de graduação, fiz mais uma disciplina na área da Sociologia do Esporte. Ministrada pelo meu orientador de pesquisa, o mesmo professor da primeira pesquisa do primeiro ano de graduação. Novamente um trabalho final, que dessa vez exigia uma pesquisa de campo, e decidi realizar entrevistas com bailarinas negras.

Consegui marcar uma entrevista com uma colega de estágio que havia trabalhado comigo. A entrevista foi via Google Meet e durou apenas 30 minutos, mas não houve sequer um minuto em que eu não me via nas respostas da entrevistada.

É claro que todos possuímos vivências muito particulares, mas em muitos momentos a impressão que eu tinha era de uma conversa no espelho, realizando uma autoentrevista, uma autopesquisa.

A experiência foi transformadora, foi terapêutica; duas mulheres, dançarinas, negras, em um ambiente seguro, compartilhando das mesmas dores e angústias, o que me motivou a seguir para o mestrado. Mas ainda assim, como seguir com a pesquisa sem misturar minhas dores? Como conseguir contar para a banca as minhas vivências, sendo que eu sou o objeto de pesquisa, mas também a pesquisadora?

Nas primeiras aulas da disciplina de Filosofia da Ciência, lembro-me de reforçar algumas vezes durante as aulas: “mesmo que tentemos, nunca seremos descolonizados o suficiente”. Mignolo desenvolve o conceito de colonialidade como a lógica de organização do sistema ocidental desde o Renascimento até a atualidade – o termo “colonialidade” foi cunhado pelo sociólogo peruano Anibal Quijano no final dos anos 1980 e é muito utilizado nos trabalhos de Mignolo. Diretamente relacionada com as transformações e construções da sociedade, Mignolo ainda vai além e nos diz que a colonialidade é o lado mais obscuro da modernidade, compreendendo que essa narrativa tem seu início nos processos coloniais europeus e perdura até os dias de hoje (Mignolo, 2017).

Compreender a colonialidade significa aplicar a ideia de superioridade branca, europeia, machista e cis heteronormativa a toda e qualquer situação. Mignolo descreve em seu artigo “O lado mais escuro da modernidade” o conceito criado por ele de “matriz colonial de poder”, como um interrelacionamento e uma integração complexa de dominação sobre a economia, a autoridade, o gênero, a sexualidade, o conhecimento e a subjetividade. E seus apontamentos são tão claros e palpáveis que ele enumera e descreve os processos históricos coloniais com data, local e sujeito, destacando o que ele chama de “nós que constituem a matriz colonial de poder” (Mignolo, 2017).

Eu costumo utilizar o termo “enraizado” para descrever como os resquícios do colonialismo estão presentes no cotidiano. Buscar a descolonização é em muitos momentos iluminador e empoderante. Quando se entra em contato com as primeiras leituras decoloniais, você começa a fazer uma análise de sua história de vida e a pensar em todos os momentos e situações incômodas que viveu em experiências problemáticas, não vistas anteriormente.

Sou uma mulher negra, mas muitos me classificam como “morena”. Ainda criança, ouvia minha mãe responder a estranhos: “não economiza na tinta, não, minha filha é preta”. A identificação racial no Brasil possui diversas camadas e a minha também é complexa: sou filha de um homem negro com uma mulher branca, meu pai e minha mãe possuem mães brancas e pais pretos. Apesar da cor da pele, não

posso traços fenotipicamente afrodescendentes. Tanto minha mãe quanto meu pai possuem o cabelo com a textura lisa, e eu, uma mulher negra, tenho o cabelo com a mesma textura. Para além do cabelo, por ter um rosto de “mestiça”, durante muitos anos eu fui chamada de “morena”.

Ser chamada de “morena”, em muitos momentos da minha infância, era algo de orgulho, como se “morena” me aproximasse de algum modo dos privilégios e do prestígio da branquitude. Mesmo pequena, eu sabia enxergar muito bem que “eu era bem mais bonita que as meninas retintas da minha idade, mas ainda assim, não era tão bonita quanto as loiras”. Pelo menos era isso que meu cérebro de cinco anos pensava enquanto tentava construir minha autoestima.

Ter o cabelo “mais liso” me trazia uma sensação de pertencimento, atmosfera que bell hooks descreve como o processo de embranquecimento da população negra, mulheres negras de cabelo crespo alisam seus cabelos desde a infância, buscando aprovação social. bell hooks descreve que o cabelo alisado em mulheres negras está associado a melhores empregos, melhores cargos, mais respeito e, para além das posições sociais, uma representação física do ser negro, que deve ser domada e controlada (hooks, 2014). Logo, ter o cabelo naturalmente mais liso foi para mim motivo de orgulho por muitos anos.

E é partir desse exemplo e de outras análises que percebemos diversas dores relacionadas ao colonialismo. Silvio de Almeida descreve o conceito de “racismo estrutural” como uma ação conjunta da sociedade que, por diversos mecanismos e instâncias, coloca o negro como inferior. O racismo estrutural é uma das consequências do colonialismo, que atravessa o cotidiano e sustenta as estruturas sociais que conhecemos hoje, ou, como coloca Mignolo, um dos “nós” da Matriz Colonial de Poder (Mignolo, 2017).

Quando dançava, pensava que não importava quão boa eu fosse, mesmo que fosse uma das melhores, não era capaz de me imaginar em um local de prestígio. Ao longo dos anos, fui me esforçando para “ser a melhor”, mas rapidamente me frustrava, não conseguia os papéis e as posições que queria, e não percebia que outras pessoas admiravam a minha dança como eu gostaria de ser admirada. Em certo ponto, decidi que a dança não poderia ser algo decisivo na minha vida, e sim, no máximo, um passatempo. Assim, a literatura decolonial foi quase um processo de iluminismo, houve uma validação e um alívio em saber que há outras pessoas que corroboram suas histórias e sentimentos, e que você não está sozinho.

Conhecendo literaturas que falavam sobre as questões de raça no Brasil, pude perceber que minha vivência na dança era atravessada pelo racismo estrutural e muitas outras questões que fugiam do meu controle, e isso me fortaleceu. O conhecimento é, em muitos momentos, libertador. Mulheres que conhecem a teoria feminista

costumam ser fortalecidas em seus ambientes, compreendendo as questões de gênero surgidas com o colonialismo. bell hooks conta que conheceu a teoria feminista por meio de suas dores, precisava curar e tratar suas feridas doídas há tanto e que não eram remediadas; para ela, apenas os atos de existir e resistir já eram feminismo (hooks, 2020).

Entretanto, hoje percebo minha vivência de uma forma diferente. Acredito que o maior impacto do racismo e da colonização em minha vida tenha sido minha própria frustração e baixa autoestima. Aos poucos, fui desistindo da dança porque “sabia” que nunca seria boa o bastante e que nunca chegaria ao nível que eu gostaria. Independentemente de como eu era vista pelo mundo, a única pessoa que deveria acreditar em mim era eu mesma, e não acreditava. Penso que pouco importam as posições e lugares aos quais cheguei com a dança, mas a sensação de impotência não deveria ter sido determinante para isso.

Os dejetos da colonização nos colocam em prova, nos desafiando a apenas manter-nos vivos enquanto há todo um sistema que orquestra nossa morte. Depois de um certo ponto, esse processo se torna frustrante e doloroso. Quanto mais consciente você se torna, mais aquilo lhe entristece, porque você percebe que não possui ferramentas suficientes para realizar uma mínima mudança sequer. É iniciado um processo de luto, em que a esperança, a rebeldia e o sentimento de revolta são tomados pelo confinamento. O grito é substituído pelo silêncio; a denúncia, pela ignorância; e o empoderamento, pela impotência.

Achille Mbembe é conhecido por criar o termo “necropolítica”, a “política da morte”, uma forma de controle dos corpos. Outro resquício do colonialismo, a necropolítica evidencia como, para algumas pessoas, simplesmente estar vivo é sinônimo de resistência. A cultura ocidental é organizada de tal forma a decidir quais sujeitos devem morrer, não de forma física e diretamente, mas nas micro e nas macrorrelações. Os poderes se apresentam para regular os direitos dos sujeitos com destino à morte (Mbembe, 2018).

A supremacia branca pode ser abarcada como uma das matrizes presentes na lógica de Mignolo, e pode também ser compreendida como parte do sentido da necropolítica. Ser uma mulher negra me mostrou que a minha cor de pele influencia em todos os âmbitos da minha vida, querendo ou não. Uma forma de racismo estruturada a fim de manter sob controle corpos que não estão no poder. Almeida (2019) descreve com clareza o termo “racismo estrutural” quando coloca que o racismo é mais do que uma atitude pessoal e se estende a todas as relações sociais e políticas, seja ela consciente ou inconsciente. As pessoas e as instituições trabalham para priorizar grupos raciais específicos e, portanto, é fácil que os indivíduos reproduzam seu comportamento apenas por não se posicionarem ou tomarem ações contra:

“o racismo, como processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática” (Almeida, 2019, p. 34).

O sistema de racismo estrutural é visto como um processo que, por meio de uma série de eventos, reitera e reconstrói constantemente os conceitos de racismo. Está dentro da comunidade e interfere nos processos sociais, sendo parte da estrutura.

As nuances que atravessam os sujeitos são inúmeras e é preciso, além de vivência, estar de mente e corpo abertos para percebê-las, processá-las e digerir-las. Quando realizei a primeira entrevista da minha pesquisa, ainda aluna de graduação e desenvolvendo uma iniciação científica, pude perceber o quão necessário e sensível era falar sobre racismo na dança. E não somente isso, percebi que as ânsias e dores presentes na fala da entrevistada também me representavam.

Quando pesquisamos, acreditamos que nunca temos domínio suficiente da literatura, e é a lógica da modernidade que nos leva a sempre pensar de forma lógica, objetiva e impessoal. No ensino médio, ouvia dos professores que eu jamais produziria algo, apenas reorganizaria com base em outros autores. E é conhecendo cada vez mais o mundo acadêmico que você descobre uma coletânea de trabalhos que são apenas uma junção de referências e citações. É claro que esse tipo de produção funciona e é válida em muitos sentidos, entretanto, costuma-se criar um pesquisador e não um sujeito, que por sua vez fala de uma amostra e não de pessoas, e apresenta seus resultados para a banca e não para o mundo.

Não acredito que seja possível, em qualquer tipo de entrevista, agir de forma impessoal. O ser humano é um amontoado de trocas que realizamos a todo instante. Desde o nascimento até a morte, não somos e não podemos ser “originais”, “exclusivos”, você é o que é pelas trocas que já fez. Em uma entrevista, fui capaz de perceber por meio do olhar, da postura, do tom de voz, das expressões faciais e de outros microdetalhes o que nenhum texto seria capaz de traduzir.

Nenhuma pesquisa é neutra ao participante ou ao pesquisador. A pesquisa coloca o sujeito diante de reflexões pessoais, que envolvem dinâmicas simbólico-emocionais em construção e reconstrução na vivência da pesquisa, provocando dinâmicas de desenvolvimento microgenético (Araújo *et al.*, 2016).

Além disso, na entrevista encontrei um ambiente quase que terapêutico de identificação e cuidado, em que me vi na oportunidade de agir como eu gostaria de ter sido tratada.

Nem sempre quando conversamos no espelho encontramos alguma solução ou resposta para nossos problemas; na grande maioria dos casos, apenas amenizamos os sentimentos, dissolvendo-os para não ficarem tão pesados de carregar e tornar

nossa caminhada mais leve. A busca por respostas e justificativas no meio acadêmico pode ser justamente o aumento dessa escuta e dissolução, não somente do eu pesquisador, mas também dos sujeitos e para quem produzimos.

Iniciar um processo de “decolonialidade” no mundo acadêmico é ter em mente que o caminho é árduo, e não é possível ver a linha chegada. Mas pequenos encontros, trocas e relacionamentos que surgem no caminho são suficientes para motivar a continuidade da caminhada. Em algumas bolhas de pensamento decolonial, tem-se como senso comum de que “a ignorância é acompanhada da felicidade”, e quanto mais se sabe, mais se frustra. Hoje não acredito nisso. Enxergo, em muitos encontros, oportunidades para sermos abraçados e abraçarmos nossas falhas e comportamentos inconscientes; e buscarmos, por meio da aceitação, algum caminho para mudanças.

Que seja possível encontrar uma pessoa cada vez mais amável ao nos olharmos no espelho.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, S. L. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen Livros, 2019.
- HOOKS, B. *Alisando o nosso cabelo*. Portal Geledés, 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/alisando-o-nosso-cabelo-por-bell-hooks/>.
- HOOKS, B. *Ensinar para transgredir*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- ARAÚJO, C. M. *et al.* O sujeito na pesquisa qualitativa. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v. 33, p. 1-7.
- MBEMBE, A. Necropolítica: arte & ensaios. *Revista do Programa de Pós-graduação em Artes Visuais EBA/UFRJ*, Rio de Janeiro, n. 32, dez. 2016.
- MIGNOLO, W. D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 94, jun. 2017.

CAPÍTULO 3

Os cabelos brancos nascem na minha cabeça negra

Jonas Mendonça Santana

Douglas Roque Andrade

Por que escrevo?

Qual é a regra? Não tem regra, desde que seja por escrito. Essa era a única regra dada como orientação para a produção do trabalho final da disciplina Filosofia da Ciência, do doutorado, do Programa de Mudança Social e Participação Política na USP Leste. Mas como escreveria catarses? Essa disciplina não foi algo comum! Como escrever sentimentos desorganizados? “Quero tentar falar sobre essa experiência!” Nesse mundo colonizado, o sentir vale menos que o pensar. Sempre me dizem para ir à direita, que é o direito, o correto. O pensar é mais poderoso que o sentir; ter e demonstrar sentimentos é perigoso, é vergonhoso, é sigiloso. Mas como sou do contra, quero ir para o outro lado, o frágil, o duvidoso, o coerente. E como a regra é uma só, então tentarei pular no abismo do Boaventura. Não mais resistirei às minhas tripas que sempre dizem para eu pular. Sair dessa zona de conforto e me confrontar comigo e com os outros. Nessa micropolítica dos meus pés com os dos outros, busco compreender melhor quem sou eu e quem são os outros.

Escolhi escrever falando, sem muitas regras, deixando o emocional falar mais que o racional, conversando com a consciência, como numa prosa fluida de mesa

de bar. Valorizando as experiências como ferramentas de conhecimento, dialogando com gerações e antepassados na busca por novas conexões, nas quais o conhecimento possui diversos significados e fontes. Peço desculpas antecipadamente, pois não estou acostumado a escrever biografias, nem sobre meus sentimentos e minhas experiências como ferramenta de conhecimento e pesquisa. Preferi escolher aumentar as chances de errar, mas sabia que poderia ressignificar o conhecimento, a pesquisa e o ser doutorando.

E só agora comecei a compreender por que minha cabeça está com mais cabelos brancos do que negros. Os brancos nunca pararam de crescer na minha cabeça, mas parece que agora, quando comecei a perceber e reconhecer, os brancos pararam de crescer em minha mente.

Por que eu escrevo? Eu tenho que escrever, eu devo, é uma obrigação. Sou um corpo fora de lugar. Histórias de silêncios impostos, vozes torturadas, muitas falas interrompidas. Cercados de espaços brancos, mal posso entrar, ou permanecer. Eu escrevo como uma obrigação para me encontrar. Enquanto escrevo, eu não sou o Outro, mas o Eu, não sou o objeto, mas o Sujeito. Eu me torno o descritor, não o descrito. Eu me torno ator e a autoridade da minha própria história. Eu me torno a oposição absoluta ao que o projeto colonial predetermined. Eu retorno a mim mesma. EU ME TORNO (Kilomba, 2016).

Após assistir à palestra-performance da Grada Kilomba na minha TV, no dia 7 de junho de 2023, uma indicação feita por um colega durante a aula da disciplina Filosofia da Ciência, eu estava em choque, como se o mundo desabasse sobre minha cabeça. Todo o vazio que senti por boa parte da minha vida estava começando a ser preenchido. Foram e são tantas dores, tantos traumas, tantas barreiras, tantas ilusões que eu não sabia quem eu era. Como vivi por 37 anos com tantas mentiras? Como nunca percebi? Foi muito doloroso descobrir que eu tinha a pele negra e muitas máscaras brancas; eu conhecia mais dos brancos do que dos meus verdadeiros ancestrais.

Eu escrevi esse tempo todo no automático; eu não escrevia para mim, eu escrevia e vivia para eles. Escrevia para agradar, para passar de ano, para ser avaliado, para ser enquadrado, para ser certificado, para ser apagado. Na escola, eu me esforçava ao máximo para tirar as melhores notas; em casa, eu era o mais obediente; com os meus amigos, eu tentava ser o mais engraçado e legal. Eu sempre queria agradar, mas hoje eu entendo o porquê. Eu tinha medo de que descobrissem minha verdadeira sexualidade; eu tinha vergonha do que poderiam me chamar na frente dos outros; eu não queria ser visto como uma pessoa ruim, suja, pecadora, nojenta.

Era assim que eu ouvia quando falavam que um homem era gay, em todos os lugares: em casa, na escola, na igreja, na rua e na televisão. Não foi fácil crescer em Itabuna, uma cidade interiorana do sul da Bahia, nos anos 1990.

É muito difícil lutar contra sua própria natureza; mais difícil ainda é deixar de ser você para agradar o senso comum. Você vai renunciando ao seu ser para poder sobreviver e sofrer menos com os preconceituosos. Assume esse papel por tanto tempo que se perde e não vive, apenas sobrevive. Na minha adolescência, eu morria de desejo, mas tinha medo de agir; então, eu escrevia e escondia, como uma forma de viver o que eu sonhava em outro mundo, em outro lugar, nem que esse lugar fosse a minha imaginação. Eu escrevia para sobreviver e só estou conectando e percebendo isso agora, enquanto escrevo e enquanto você lê.

Alguma vez, caro leitor, você teve medo de amar? De amar uma pessoa do mesmo sexo e que os outros descobrissem e te xingassem e até te violentassem por isso? É um sentimento que não desejo a ninguém! E hoje entendo que tudo isso é graças à homofobia.

Meus ensinos fundamental e médio foram bem insatisfatórios (falta de professores) na rede pública, e eu era um dos poucos alunos negros da sala. Eu tinha vergonha de tudo isso e queria de alguma forma encobrir esses fatos, estudando mais, escrevendo mais, tirando as melhores notas. Percebia que minha cor de pele causava algum desconforto nas pessoas, e quando me perguntavam sobre minha cor, eu dizia que era moreno, moreninho, cabo verde, mulato, moreno claro. Na graduação, eu escrevia para me destacar, pois não tinha condições financeiras de estar ali, porque não fui aprovado em universidade pública e fui trabalhar para tentar pagar a faculdade particular. Somente agora, aos 37 anos, durante essa disciplina de Filosofia da Ciência, conheci Fanon. Ao ler esse trecho, muitas fichas caíram:

Para o homem de cor, há apenas três maneiras de ser de algum modo. A primeira é negar a diferença entre si mesmo e o branco. A segunda é defender sua particularidade na solidão. A terceira é lutar pela negação e destruição daquelas estruturas que impedem o nascimento de um autêntico ser-para-si (Fanon, 1983).

Nas minhas pós-graduações e no mestrado, eu escrevia para agradar. Já estava acostumado nesse ambiente acadêmico a ler autores americanos, europeus e até australianos, em que o idioma principal era o inglês e a maioria dos autores era composta por homens, heterossexuais e brancos. Acreditava que esse era o “normal” do mundo acadêmico e que para estar ali eu deveria apenas reproduzir o que me ensinavam, buscando a aprovação ao agradá-los e imitá-los. Somente em 2023, por meio da leitura de Cida Bento em *Pacto da branquitude* é que entendi melhor como

funciona esse mecanismo de conhecimento “branco”. A branquitude precisa ser desnaturalizada e questionada. É preciso reconhecer os privilégios e as vantagens que a posição branca oferece na sociedade. “É evidente que os brancos não promovem reuniões secretas às cinco da manhã para definir como vão manter seus privilégios e excluir os negros. Mas é como se assim fosse” (Bento, 2022).

Atualmente, no doutorado, eu escrevo por quê? Ainda não sei ao certo como responder a essa pergunta, mas creio que estou em um caminho mais transformador dessa vez. Ao redigir meu pré-projeto de pesquisa para concorrer a uma vaga no doutorado do Programa de Mudança Social e Participação Política na USP, segui as mesmas orientações da época do mestrado: escrita somente na terceira pessoa, tentativa de neutralidade, impessoalidade, autores predominantemente brancos e em sua maioria homens. Estava pronto para sobreviver mais uma vez. Entretanto, como já mencionei anteriormente algumas vezes, ao iniciar a disciplina obrigatória de Filosofia da Ciência, comecei a descobrir um novo mundo, não apenas acadêmico, mas também uma nova possibilidade de sair da mera sobrevivência para um novo modo de viver. Foi como espremer uma ferida; a cada encontro, doía mais; a cada leitura, sangrava mais, mas tínhamos que apertar para melhorar a infecção. Não foram apenas aulas, foram verdadeiras catarses, e vou compartilhá-las um pouco, não somente como uma forma de análise terapêutica, mas também como meio de estruturar a formação de novos conhecimentos e para sangrar mais (como diria a grande Conceição Evaristo). “O colonialismo é uma ferida que nunca foi tratada. Dói sempre, por vezes infecta, e outras vezes sangra” (Kilomba, 2019).

Diários de aulas e catarses

Irei me comprometer agora com vocês a explicar da melhor forma possível o que foram esses últimos meses nas aulas da disciplina mais impactante da minha vida. Prometo não conter minhas emoções para favorecer nossa conexão.

No primeiro dia de aula, o que mais marcou e, somente mais tarde, fez sentido, foi a chuva que caiu no caminho para a USP. Para piorar, era uma tempestade, e eu esqueci o guarda-chuva! O bendito aguaceiro não parava, e eu ficava cada vez mais atrasado, tendo que seguir com a chuva caindo sobre mim. Entrei na sala atrasado e encharcado. Uma voz na minha mente dizia que eu deveria me enfurecer por ter que passar por aquilo justo no primeiro dia, enquanto outra voz dizia que estava tudo bem, era só água, apenas um atraso, e eu estava realizando um sonho. Concluí que aquele dia era especial demais para ficar murmurando mentalmente com meus demônios. Como sempre, no primeiro dia de aula, havia muita falação processual, mas quando abriu a fala para os alunos, pude perceber a imensa diversidade de cores, corpos, idades, locais e projetos de pesquisa. Pensei: “Caramba, só tem gente foda e diversa aqui. O que estou fazendo pesquisando esporte e diversidade en-

quanto outros pesquisam temas mais potentes?” Fui embora com uma sensação de euforia e preocupação.

Na segunda aula, já estava mais calmo. A professora, Sílvia Helena Zanirato, abordou as disciplinas e fiquei admirado com a variedade de autores apresentados. A maioria deles era desconhecida para mim, e eu não esperava encontrar essa diversidade no doutorado e na academia. Esperava encontrar apenas autores homens, brancos e do Norte. A professora fez um resumo histórico sobre o conhecimento e a colonização dos saberes, e eu fiquei hipnotizado. Como não tive acesso a toda aquela informação antes? A docente nos orientou que estudaríamos sobre raça, gênero e o conhecimento. Saí da aula animado, ansioso para devorar aqueles textos inéditos e provocantes para mim.

Em uma das aulas, a professora contou como o conteúdo programático e a bibliografia da disciplina sofreram alterações. Por anos, ela havia utilizado apenas autores brancos e europeus, pois era o que haviam lhe ensinado e lhe proporcionava tranquilidade e conforto. No entanto, no meio da pandemia de covid, em uma aula online, os alunos começaram a questionar a pertinência de continuar ensinando Filosofia da Ciência utilizando apenas autores e saberes do Norte, muitos dos quais eram racistas e misóginos. Eles destacaram que estávamos em um país latino e que tínhamos acesso a todo esse conhecimento aqui mesmo, na fonte dos saberes do Sul. A professora ficou apreensiva, pois desconhecia tais autores. No entanto, mesmo tendo firmado um pacto com a branquitude, ela decidiu romper com os seus próprios preconceitos e sugeriu, em conjunto com os alunos, que na próxima aula eles apresentassem os conteúdos utilizando os autores e os conhecimentos deles. No final, ela admitiu que a aula dos alunos foi muito melhor do que a dela, que era ministrada há anos. Juntos, professora e alunos sugeriram e construíram uma nova bibliografia para a disciplina. Desde 2020, estão trabalhando com sucesso com esses novos autores/conteúdos na aula, provocando e transformando alunos, como eu. Sua humildade e seu apoio são atos humanos, éticos e valorosos. Reconhecer isso é nosso dever, pois a sociedade precisa de mais ação, oportunidades e espaços para que esses autores/assuntos possam permear o sistema.

Nas aulas seguintes, embarcamos na leitura de Dussel (1992: *o encobrimento do outro*) e de um capítulo do livro de Fanon. Como eu estava diante de obras que ainda não havia tido a oportunidade de ler, senti como se o tempo tivesse parado. Ao entrar em contato com essas narrativas, fui envolvido por uma mistura de sentimentos, dores e dúvidas, ao mesmo tempo que experimentei um alívio profundo, como se uma ferida estivesse finalmente cicatrizando. Foi nesse momento que encontrei minha essência, e agora entendo que sou Pindorâmico, um filho tanto dos indígenas

quanto da mãe África. A pessoa que antes estava acostumada a agradar e cortejar começou a encontrar a própria voz, a se revoltar, e a coragem substituiu o medo.

Essa jornada me proporcionou apoio e suporte ancestrais, que pareciam estar adormecidos, como se o vento de Iansã, a minha mãe espiritual com quem descobri uma conexão profunda durante as aulas, estivesse remexendo por dentro, despertando energias há muito tempo adormecidas. As leituras e os conhecimentos adquiridos não apenas expandiram meus horizontes intelectuais, mas também me ajudaram a mergulhar nas raízes da minha identidade e compreender a importância de valorizar minhas origens e herança cultural. Esse processo de autodescoberta e empoderamento foi transformador, e agradeço à professora por abrir nossos olhos para um novo mundo de possibilidades acadêmicas e pessoais. O compromisso dela em ampliar os horizontes da disciplina e questionar o conhecimento estabelecido é um ato valioso que transcende as barreiras da academia.

Enquanto continuo nessa jornada de aprendizado e crescimento, sinto-me inspirado a compartilhar esses conhecimentos e perspectivas com outras pessoas, contribuindo para uma sociedade mais inclusiva e respeitosa com suas diversidades culturais e históricas.

Em outra ocasião, eu estava me preparando para apresentar o seminário junto com meu grupo, cujo tema era “conhecimento tem gênero?”. No entanto, eu não queria fazer apenas uma apresentação convencional; estava determinado a realizar uma nova performance que expressasse meu ser em constante transformação. Almejava criar uma experiência coletiva, repleta de momentos de trocas intensas, encenações autênticas e momentos de prática e reflexão. Para isso, dividi a apresentação em três atos (conectando o nascer, o crescer e o conviver), conduzindo todos nós em uma jornada por nossos corpos e mentes. Esse momento foi revelador e me permitiu conhecer um pouco mais sobre minha própria personalidade: sou uma pessoa expansiva por natureza, como o vento que sopra livremente. A apresentação levou mais de 3 horas, e percebi que meus colegas estavam exaustos, mas compreendi a importância de extravasar aquelas ideias que fervilhavam em minha mente.

Essa experiência foi significativa, e pude vivenciá-la em um ambiente acolhedor, como era a nossa sala de aula. O apoio e o calor humano presentes durante aquelas aulas foram essenciais para que eu pudesse me expressar de maneira autêntica. A sinergia que se estabeleceu entre todos os participantes foi algo único, difícil de ser compreendido por quem não esteve presente naquele momento coletivo. Essa experiência reforçou ainda mais meu desejo de buscar caminhos criativos para compartilhar conhecimento e criar um ambiente de aprendizado enriquecedor. Ao desafiar as formas tradicionais de apresentação acadêmica, pude encontrar uma maneira

única de me expressar e conectar-me com meus colegas de turma. Utilizando uma linguagem mais simples e direta, narrando histórias reais, contando experiências minhas e escutando as dos outros, criando uma sinergia.

Nessas aulas, aprendi não apenas sobre o tema do seminário, mas também sobre mim mesmo e sobre a importância de criar espaços de acolhimento e respeito para que todos possam se expressar livremente. Essa experiência me impulsionou a continuar buscando oportunidades para compartilhar minhas ideias de forma autêntica e transformadora, contribuindo para um ambiente acadêmico mais dinâmico e inclusivo.

Na apresentação do seminário, minha proposta era criar uma imersão experiencial coletiva, abordando múltiplas inteligências e promovendo uma aula viva enriquecida com diversas ferramentas culturais, com base no artigo de Verena Stolke, “La Mujer es puro cuento: la cultura del género”. Destaco alguns momentos significativos, como o início, que contou com uma imagem subjetiva de Iansã e a meditação guiada que desenvolvi junto com os alunos, proporcionando à professora a oportunidade de relaxar e meditar profundamente pela primeira vez em sua vida, fato que comentou após o término. Em outro momento importante, decidi realizar uma performance sentado no chão frio e descalço, simbolizando a conexão com a terra, inspirada na abelha rainha, Maria Bethânia. Nesse momento, optei por encenar um abuso sexual que sofri quando criança. Essa escolha foi motivada por um comentário feito por um dos colegas, de forma enfática, durante uma aula anterior, negando que o Brasil não é um país fundado no estupro e na violência.

Compartilhar minha experiência de abuso e dar voz a outros abusos que mulheres de várias gerações da minha família também enfrentaram, além de ler relatos de abusos sofridos por nossos ancestrais nesse solo vermelho, cor de sangue, teve o objetivo de trazer à tona questões importantes sobre violência de gênero e a necessidade de uma reflexão profunda sobre essas questões históricas. Contudo, é fundamental ressaltar que abordar temas tão delicados requer cuidado e sensibilidade, garantindo um ambiente seguro e acolhedor para todos os participantes. Algumas colegas compartilharam, também, durante a apresentação, que já sofreram abusos, promovendo uma conexão. Ao abordar tais temas, é essencial oferecer apoio emocional e espaço para discussões que visem à conscientização e ao entendimento mútuo.

Outra aula que me marcou profundamente foi quando perguntei a um dos colegas como a religião dele entendia e lidava com a homoafetividade. Minha intenção era genuinamente compreender melhor, sem malícia. No entanto, ao ouvir a resposta dele, senti uma mistura de dor e raiva, pois mais uma vez me deparei com o fato de que uma religião considerava a homossexualidade como pecado. Ele afirmou que a religião dele não tinha problemas com a homoafetividade, desde que

não fosse demonstrada publicamente. Isso me fez perceber que, apesar de serem amáveis e cuidadosos em suas palavras e gestos, muitas pessoas ainda escondem suas verdadeiras crenças em relação à comunidade LGBTQIAPN+ em nome da aceitação social. Infelizmente, vivemos em uma sociedade na qual muitos sorriem para nós superficialmente, mas no fundo, desejam nos manter presos em nossos armários, nos julgam pecadores e, em alguns lugares, até mesmo nos punem com leis opressivas. É doloroso saber que, em 2023, ainda existem sete países que aplicam pena de morte para pessoas homoafetivas. O medo e a raiva são compreensíveis diante de uma realidade tão hostil. Além disso, o crescimento da extrema direita e do fascismo em todo o mundo é motivo de grande preocupação. Ouvir figuras como o criminoso André Valadão incitando violência contra a comunidade LGBTQIA+ é alarmante e nos lembra a importância de lutar contra a intolerância e a discriminação.

Em momentos como esse, é crucial buscar apoio e união com aliados que defendem a igualdade e o respeito à diversidade. A conscientização, a educação e o diálogo são armas poderosas contra o preconceito e a violência. Devemos continuar lutando por uma sociedade mais inclusiva, em que todas as pessoas sejam respeitadas e amadas independentemente de sua orientação sexual.

Nas aulas seguintes, mudamos a configuração da sala, e, ao invés de cadeiras enfileiradas, formamos um círculo. Nos intervalos, desfrutávamos de momentos de descontração com um piquenique na sala. No entanto, em algumas dessas aulas, deparei-me com a necessidade de enfrentar dores e traumas que estavam adormecidos em mim. Foi quando percebi que não havia lido obras de autores negros ou da literatura indígena. Ao refletir sobre minha identidade, percebi que em alguns momentos me sentia mais branco do que negro e, em outros, mais negro do que branco. Essa luta interna revelava os conflitos e delírios de um homem negro inserido em uma sociedade dominada predominantemente por brancos. Ao abordar essas questões nas aulas, senti uma mistura de raiva, inveja, revolta e dor. No entanto, conforme lia, estudava e me aprofundava nesses temas, algo terapêutico aconteceu em mim. Gradualmente, senti que estava me libertando de camadas de condicionamentos impostos e, ao mesmo tempo, conectando-me mais profundamente com minha identidade e com minha comunidade.

As catarses emocionais foram seguidas por momentos de clareza e compreensão. Percebi que a escrita poderia ser uma forma libertadora de expressão, um meio para abandonar conceitos que não me pertenciam e, ao mesmo tempo, um caminho para me tornar mais autêntico em relação a mim mesmo. Esse processo de autoconhecimento e aceitação pode ser desafiador, mas também é transformador. Ao buscar compreender minha própria história e as histórias de outros grupos marginalizados,

encontrei uma jornada pessoal de crescimento e amadurecimento. O aprendizado contínuo e o diálogo com a diversidade cultural abriram caminhos para uma maior conexão comigo mesmo e com aqueles que compartilham experiências semelhantes. É importante valorizar esse processo de transformação e reconhecimento de nossa identidade, pois é por meio dele que podemos crescer como indivíduos e contribuir para a construção de uma sociedade mais inclusiva e justa. Após as catarses, vêm os esclarecimentos. Percebi que poderia escrever para me libertar, para deixar de ser algo que não sou, para ME TORNAR. A branquitude não é de pessoas brancas, porque as pessoas brancas também foram capturadas pela branquitude. Branquitude é um arranjo material social que também tomou corpos e leva corpos e usa esses corpos para a modelagem do mundo (Akomolafe, 2023).

Nós somos capturados pelo colonialismo e pela branquitude, e acabamos presos e imersos nessa estrutura. Apesar das dores e sofrimentos que enfrentamos, a escrita pode ser uma saída e uma possibilidade terapêutica para lidarmos com essas questões. Como a grandiosa bell hooks (2013, p. 59) sugere,

Cheguei à teoria porque estava sofrendo, a dor dentro de mim era tão intensa que eu não poderia continuar a viver. Cheguei à teoria desesperada, querendo compreender, querendo entender o que estava acontecendo ao meu redor. Acima de tudo, cheguei à teoria porque queria fazer a dor ir embora. Eu vi, na teoria, um local para a cura.

Não é preciso aceitar como natural o que é doloroso. Sempre é possível buscar formas de mudar uma realidade, mesmo que seja preciso enfrentar os obstáculos mais difíceis.

A citação de bell hooks é poderosa e inspiradora. Ela nos lembra que não devemos aceitar passivamente as opressões que enfrentamos, mas sim buscar meios de transformar a realidade que nos aflige, mesmo que isso envolva superar desafios e obstáculos difíceis.

A escrita pode ser uma ferramenta valiosa nesse processo. Por meio dela, podemos expressar nossas dores, reflexões e aspirações, desafiando os padrões estabelecidos e expondo as injustiças. Além disso, a escrita pode nos ajudar a encontrar nossa voz e compartilhar nossas histórias, criando conexões com outros que também enfrentam situações similares.

Ao utilizar a escrita como uma ferramenta terapêutica, podemos trabalhar nossas emoções e traumas, trazendo luz à nossa jornada de autodescoberta e cura. Por meio desse processo, podemos encontrar maneiras de nos libertar das correntes da opressão e construir um caminho em direção à liberdade e à autenticidade. A terapia de escrita é uma forma de terapia expressiva que usa o ato de escrever e processar a

palavra escrita como terapia. Escrever o que está sentindo diminui gradualmente os sentimentos de traumas emocionais, por exemplo (Collodel Benetti, 2016).

Além da escrita, eu tive a oportunidade de me aproximar da oralidade. “A vida é começo meio e começo ou seja... geração vó começo, geração mãe meio e geração neta começo de novo... assim como a semente é o começo, a árvore é o meio e a semente o começo novamente” (Santos, 2015). Nunca tinha ouvido falar do Nêgo Bispo, até que uma colega do doutorado me recomendou suas obras, dizendo que ele era “a minha cara”. No dia seguinte, comprei seu livro mais recente, *A terra dar, a terra quer*, e me inscrevi em um curso online ministrado por ele. Foi amor à primeira vista, um nordestino se conectando com outro sempre é um encontro promissor.

Quando Nêgo Bispo fala sobre a geração avó, mãe e neta, começo, meio, começo, percebo que posso mergulhar nesses três níveis geracionais para aprender muito, até mais do que com muitos livros convencionais. Decidi começar pelo início, explorando a minha geração avó. Aproveitando que minha avó está viva, buscar mais diálogo com ela, aproveitando cada conversa; quanto mais aprender sobre ela, mais aprenderei sobre mim também. Às vezes buscamos tanto conhecimento em livros e esquecemos da riqueza de aprendizado que temos ao dialogar com nossa geração avó e mãe.

Ao adentrar nas histórias das gerações passadas, sinto-me inspirado a compreender melhor minhas raízes e a herança cultural que carrego. Encontro nas narrativas de Nêgo Bispo um caminho para reconectar-me com o passado e assimilar saberes ancestrais, que muitas vezes são negligenciados nas fontes de conhecimento tradicionais. Ao honrar as experiências de nossos antepassados, podemos encontrar valiosas lições e perspectivas que moldaram nossa identidade. A busca por essa sabedoria perdida é uma jornada enriquecedora que nos permite reconstruir nossa história pessoal e coletiva.

Assim, com entusiasmo e gratidão, mergulho nas palavras de Nêgo Bispo, sabendo que suas histórias ressoam profundamente com minha própria jornada. Sinto que, por meio de sua escrita, estou me conectando não apenas com a minha geração avó, mas também com as gerações futuras, deixando um legado significativo para aqueles que virão depois de mim.

Conversar com nossa geração avó. Quem não tiver avô, que peça emprestado os avós dos outros. Na sociedade eurocristã mono-teísta a geração avó não tem valor. A família é entendida como mãe-pai-filho. E isso tem um fundo bíblico, porque Deus é pai, mas não é avô. A cosmologia desse povo tem começo, meio e fim. Nós temos começo, meio e começo de novo. A sociedade eurocristã coloca o avô no asilo e o neto na creche. O povo quilombola respeita os mais velhos e as crianças (Santos, 2023).

Quem sou eu? Quem serei eu?

Nas últimas aulas da disciplina, uma professora convidada compartilhou uma ideia brilhante que ressoou imediatamente comigo: um bom ponto de partida para a pesquisa é investigar quem somos. Essa perspectiva me cativou profundamente, e percebi que minha pesquisa também deveria abordar aspectos de minha própria identidade e de minhas gerações passadas. Seria um resgate histórico e experiencial, uma jornada em busca de compreender a mim mesmo e minhas origens.

Durante o curso da disciplina, passei por uma transformação notável. Ao explorar minha essência, percebi que estava me tornando mais autêntico, menos condicionado por padrões impostos pela sociedade e por medos limitantes. A disciplina, embora intensa, foi verdadeiramente catártica. Em algumas aulas, meu coração se apertava de angústia, mas essa jornada interior foi libertadora.

Reencontrar meu verdadeiro antepassado trouxe uma sensação de liberdade e abriu novos horizontes para mim. Descobri que existem inúmeros caminhos e possibilidades na vida, e essa compreensão me preencheu com esperança e determinação para seguir em frente.

Em meio a essa busca interna, também experimentei sentimentos intensos de raiva e revolta em relação ao sistema em que vivemos. Em certas ocasiões, essas emoções transbordaram durante as aulas, e me permiti expressá-las, inclusive utilizando palavras fortes e palavrões. Essa autenticidade em expressar minhas emoções foi uma forma de contravenção ao que é considerado “aceitável”, e senti que isso era parte de minha verdadeira essência.

Contudo, à medida que avançávamos, encontrei um alívio ao revisitar as ideias de Sigmund Freud sobre a natureza agressiva humana, especialmente em seu texto clássico *O mal-estar da civilização*. Ao reconhecer que a agressividade faz parte da natureza humana, pude compreender que minha reação de raiva e revolta era uma resposta natural diante de um sistema opressor e injusto.

Essa disciplina me proporcionou uma jornada de autoconhecimento, aceitação e transformação. Percebi que, ao abraçar quem sou de verdade, posso abraçar também minha pesquisa com mais paixão e autenticidade. Por causa desse mergulho em “minhas profundezas”, sinto-me mais preparado para enfrentar os desafios acadêmicos e contribuir de forma significativa para o conhecimento coletivo. Essa experiência me mostrou que o processo de pesquisa pode ser uma jornada profunda e enriquecedora, e estou empolgado para continuar minha busca por conhecimento e compreensão.

Os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes

instintivos deve-se levar em conta uma poderosa cota de agressividade. Como resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. A história da civilização, de fato, confirma a constatação de Freud sobre a presença recorrente de dominação e violência ao longo dos tempos. Diante dessa realidade, é compreensível que busquemos nos proteger mental e espiritualmente dessa energia agressiva.

No entanto, a evidência também revela que quando a pulsão destrutiva permanece inconsciente, ela tende a se manifestar com ainda mais descontrole, resultando em situações imprevisíveis e muitas vezes prejudiciais. Segundo Freud, não é suficiente manter uma percepção ingênua e idealizada da realidade para mudá-la; é necessário reconhecer nossos aspectos sombrios e assumir a responsabilidade por nossa própria agressividade, sintomas e descontroles.

Um desses mecanismos inconscientes é a tendência de projetar no outro a fonte e o objeto da nossa própria agressividade. Como Freud bem coloca, “é sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobram outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade” (2010, p. 136).

Essa compreensão nos convida a um profundo processo de autoconhecimento, durante o qual devemos confrontar nossos impulsos agressivos e não negá-los. Assumir nossa responsabilidade por essas emoções e direcioná-las de maneira construtiva é um desafio crucial para uma convivência mais harmoniosa e uma sociedade mais saudável.

A psicanálise, como nos mostra Freud, nos lembra que não podemos fugir de nossa agressividade, mas podemos aprender a canalizá-la e utilizá-la de forma mais consciente e ética. Ao reconhecer e integrar essa parte sombria de nós mesmos, tornamo-nos mais empáticos, compreendemos melhor as dinâmicas sociais e construímos uma base mais sólida para promover mudanças positivas em nosso entorno.

Em última instância, é importante lembrar que, como seres humanos, somos complexos e multifacetados. A aceitação da agressividade como parte de nossa natureza nos permite abraçar nossa totalidade, compreendendo que as transformações individual e coletiva começam com a coragem de olharmos para nós mesmos, encarar nossas sombras e buscar aprimorar nossa maneira de nos relacionarmos com os outros e com o mundo ao nosso redor.

O ódio e a animosidade têm sido fatores que historicamente uniram movimentos, culturas e sociedades em diversas situações. O nazismo, por exemplo, se construiu em torno do ódio aos judeus, assim como a revolução soviética estava unida

pelo ódio aos princípios burgueses. Em diferentes momentos da história, a figura do inimigo foi manipulada para consolidar o poder, seja pelos impérios europeus com a coisificação de povos e culturas, ou pela extrema direita atual, que propaga uma ameaça comunista delirante.

Entretanto, é importante reconhecer que essa pulsão agressiva não é exclusiva de movimentos radicais ou extremistas, mas também está presente em diversos aspectos da vida cotidiana. Mesmo o pensamento racional e ilustrado pode carregar traços de agressividade, quando posiciona os instruídos contra os ignorantes, os conscientes contra os manipulados, entre outros.

No entanto, devemos entender que a agressividade não é simplesmente uma maldição ou punição após o Éden. Ela é uma pulsão natural, parte da complexidade da experiência humana. Aceitar nossa natureza implica em acolher essa força, buscando compreendê-la e encontrar caminhos saudáveis para canalizá-la.

Essa aceitação não significa justificar a violência ou o ódio, mas sim reconhecer que a agressividade é uma força poderosa e que pode ser direcionada de maneira construtiva. A busca por destinos saudáveis para essa energia agressiva é fundamental para o bem-estar individual e coletivo.

Enquanto sociedade, é importante refletirmos sobre como lidamos com essa pulsão agressiva e buscar maneiras de promover a paz, a tolerância e o diálogo construtivo. Devemos nos esforçar para superar o “nós” e o “eles” do nacionalismo e fomentar um sentimento de união e empatia entre diferentes grupos e culturas.

Por fim, abraçar nossa natureza significa não negar ou reprimir essas emoções, mas sim trabalhar para compreendê-las, acolhê-las e transformá-las em uma força positiva para o bem-estar individual e coletivo. Essa jornada de autoconhecimento e compreensão é essencial para construir uma sociedade mais harmoniosa, justa e pacífica.

A última aula foi bastante intrigante, mas após alguns dias, pude encontrar um novo significado para a experiência. Tudo começou com a greve dos estudantes, que teve início próximo ao último dia de aula. Por votação, a maioria optou por realizar a aula online para não atrasar o calendário. No entanto, sentíamos uma forte conexão uns com os outros e sabíamos que para concluir o curso com êxito e afeto, precisávamos estar juntos presencialmente.

Apesar disso, ficamos descontentes, pois éramos estudantes do Programa de Mudança Social e Participação Política, e a greve em andamento nos incomodava profundamente. A maioria dos alunos optou por participar da aula online, talvez desejando realmente engajar-se na greve. Nesse contexto, pudemos perceber como a teoria difere da prática acadêmica. Ficou evidente que a realidade tem muitos desafios, e enquanto contemplávamos as flores do conhecimento, também éramos confrontados com seus espinhos.

Essa jornada me levou a repensar tudo o que havia aprendido anteriormente: o que realmente é conhecimento? O que significa fazer uma pesquisa? O que torna alguém um pesquisador? E, por fim, o que é ser doutor e o que representa a academia? Reformular todas essas questões foi uma tarefa profunda e transformadora. Descobri que o conhecimento não pode ser limitado apenas ao que está nos livros, mas deve ser vivenciado e experimentado para ter sentido verdadeiro. A pesquisa é mais do que coletar dados e fatos, é um processo de reflexão, questionamento e busca por respostas que nos levam a novos horizontes do saber. Ser pesquisador é ser curioso e estar disposto a explorar os mistérios do mundo ao nosso redor. Afinal, não se trata apenas de acumular informações, mas de como utilizá-las para melhorar a sociedade e promover mudanças positivas.

Quanto ao título de doutor, percebi que ele representa muito mais do que um grau acadêmico. Ser doutor é abraçar o compromisso com o avanço do conhecimento e a responsabilidade de contribuir para um mundo mais justo e inclusivo.

Sobre a academia, compreendi que é um espaço de aprendizado, mas também de desafios. É onde nos encontramos com mentes brilhantes, mas também enfrentamos questões estruturais e hierárquicas que precisam ser revistas e transformadas para uma educação mais democrática e acessível.

Apesar das incertezas e questionamentos, essa jornada de ressignificação trouxe crescimento e amadurecimento. Agora vejo que o conhecimento é uma busca constante, uma jornada repleta de descobertas, desafios e mudanças. E, com tudo o que aprendi, estou motivado a seguir adiante e enfrentar o mundo com um olhar mais crítico e uma atitude mais ativa, buscando contribuir de forma significativa para o avanço do saber e o bem-estar coletivo.

Entretanto, após me deparar com essas falas de Nêgo Bispo, fiquei bastante reflexivo:

O pensamento produzido nas academias é um pensamento sintético. É um saber voltado para a produção de coisas. O pensamento operacionalizado pela escrita é um pensamento sintético, desconectado da vida. Já o nosso pensamento, movimentado pela oralidade, é um pensamento orgânico. Eles chamam os saberes deles de “ciência”, chamam os operadores dos saberes deles de “cientistas”, e chamam os nossos saberes de “saber popular” e “saber empírico”. Enfim, eles colocam várias denominações vazias nos nossos saberes (Santos, 2023).

Após concordar com cada palavra dita pelo brilhante Nêgo Bispo, encontro-me em um dilema sobre como prosseguir vivendo essa falsidade, esse delírio coletivo, e ao mesmo tempo, preservar minha sanidade mental.

As ideias e ensinamentos de Nêgo Bispo ressoaram profundamente em mim, despertando um senso de consciência e compreensão sobre a realidade que antes eu não percebia. Seus conhecimentos trouxeram à tona verdades incômodas, expuseram a complexidade da sociedade em que vivemos e me fizeram questionar as estruturas e normas que por tanto tempo aceitamos sem questionar.

Porém, enfrentar essa nova realidade também traz desafios. Ao questionar a ordem estabelecida e as estruturas sociais, percebo que posso me tornar uma espécie de estranho em meu próprio meio. E é nesse ponto que a sanidade mental é colocada à prova. Enquanto a jornada pode ser difícil e solitária em alguns momentos, sei que estou trilhando um caminho de autenticidade e integridade.

Conceitos que achamos que se parecem muito com os de “bem viver” e de “viver bem” são o “viver de forma orgânica” e o “viver de forma sintética”. Bem viver é viver de forma orgânica e viver bem é viver de forma sintética. Compreendemos que há um saber orgânico e um saber sintético. Enquanto o saber orgânico é o saber que se desenvolve desenvolvendo o ser, o saber sintético é o que se desenvolve desenvolvendo o ter. Somos operadores do saber orgânico e os colonialistas são operadores do sintético (Santos, 2015).

Agora, desejo transformar meu saber sintético em algo orgânico, mas será possível? Essa pergunta ainda permanece sem resposta clara, no entanto, uma certeza se destaca: eu vou arriscar, já estou arriscando aqui mesmo, ao escrever este texto. A força para seguir esse novo caminho veio, em grande parte, de uma entrevista do Nêgo Bispo. Nessa entrevista, ele expressa sua visão sobre a importância de buscar a verdade, a autenticidade e a conexão com suas raízes ancestrais. Ele fala sobre como o conhecimento adquirido precisa se tornar parte de quem somos, uma essência que permeia nossa existência. Ele enfatiza que o conhecimento não é um conjunto de informações isoladas, mas uma experiência que deve ser vivida e internalizada.

Essa perspectiva ressoou profundamente em mim, inspirando-me a mergulhar em uma jornada de autodescoberta e aprofundamento do meu próprio conhecimento. Afinal, o conhecimento apenas acumulado em nossa mente pode ser vazio, mas quando integrado a nossa essência, torna-se parte de nós, molda nossas ações e influencia positivamente nossas escolhas.

O Nêgo Bispo nos lembra que essa busca não é linear, nem sempre haverá respostas prontas e definitivas. Mas é por meio do risco, do questionamento e da busca constante que encontraremos nosso caminho. À medida que abraçamos essa jornada, aprendemos a lidar com as incertezas e a encontrar significado em nossas experiências.

Enquanto me aventuro nesse processo de transformar meu saber, sinto-me impulsionado a explorar novos caminhos e perspectivas. Acredito que ao me abrir para novas possibilidades, posso transcender a mera acumulação de conhecimento e me tornar mais conectado com minha própria essência e com o mundo ao meu redor.

A busca por um conhecimento orgânico é desafiadora, mas é também uma oportunidade para crescer, evoluir e contribuir positivamente para a sociedade e para aqueles ao meu redor. Nessa jornada, sei que encontrarei obstáculos, dúvidas e momentos de questionamento, mas o que importa é a coragem de arriscar e seguir em frente.

Como cultivar palavras que germinem vida e não violência em um ambiente acadêmico hierárquico e colonizado? Essa pergunta ainda carece de respostas definitivas, mas é um ponto importante para minha busca. Agora, busco compreender quem serei após a disciplina de Filosofia da Ciência e como aplicar esse conhecimento em meu trabalho. Ainda há muito a explorar, mas estou comprometido em encontrar meu caminho nessa jornada.

Inconclusões colaborativas e imaginários

Nesse percurso de 2023, aprendi que as perguntas são mais valiosas do que as respostas, pois nos movem e nos impulsionam. Por que sempre buscamos conclusões? A vida não segue um caminho linear como nos ensinaram, ela é circular e inconclusiva. Nossas maiores certezas são as múltiplas incertezas que nos levam em busca do conhecimento. Abandonei a ideia judaico-cristã de destino e adotei a visão de imaginários, para quem cada vida é genuinamente importante, e todos nós somos essenciais nesse ecossistema. Desejo transformar certificação, adestração, colonização e competição em uma chamada para a colaboração, união em prol do bem viver, em que todos possam verdadeiramente prosperar juntos.

Sinto-me muito feliz por compor está escrita com mais de 90% da bibliografia composta por autores e autoras negros, latinos e conterrâneos nordestinos, iniciando a decolonização da minha base teórica e da minha escrita. É como se uma borboleta morpho azul estivesse saindo do casulo com a ajuda da minha mãe vento, rainha dos raios (foi ela quem fez a tempestade de festa no meu primeiro dia de aula). Que os ventos me guiem e te guiem para tempos melhores.

E agora, os brancos na minha cabeça não me incomodam mais, pois decidi raspar os meus cabelos bem baixinho! A “cabeça”, ou melhor, a mente pode transformar uma pessoa em rei, e é assim que agora desejo cuidar da minha mente. Nessa perspectiva, reside nossa esperança, não apenas esperar passivamente, mas “esperançar” do Paulo Freire; continuar a luta por um lugar melhor. É por isso que estou escrevendo agora. E isso é apenas o começo...

REFERÊNCIAS

- AKOMOLAFE, B. *Why we need postactivism today*. Palestra disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HGlbUqEizNY>. Acesso em: 12 jul. 2023.
- BENETTI, I. C.; DE OLIVEIRA, W. F. O poder terapêutico da escrita: quando o silêncio fala alto. *Cadernos Brasileiros de Saúde Mental/Brazilian Journal of Mental Health*, [S. l.], v. 8, n. 19, p. 67–76, 2016. DOI: 10.5007/cbsm.v8i19.69050. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/cbsm/article/view/69050>. Acesso em: 21 mai. 2024.
- BENTO, C. *O pacto da branquitude*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- DUSSEL, E. *1492: o encobrimento do outro – a origem do mito da modernidade*. Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes Editora, 1993.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Editora Fator, 1983.
- FANON, F. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- FREUD, S. *O mal-estar da civilização: novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- JIMENEZ-JIMENEZ, M. L. *Lute como uma gorda: gordofobia, resistências e ativismos*. Rio de Janeiro: Philos, 2020. 1ª edição.
- HOOKS, b. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- KILOMBA, G. *Descolonizando o conhecimento: palestra-performance de Grada Kilomba*. 2016. Tradução de Jessica Oliveira. Disponível em: <https://joacamillopenna.files.wordpress.com/2018/05/kilomba-grada-ensinando-a-transgredir.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2023.
- KILOMBA, G. *Memórias de plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.
- SANTOS, A. B. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.
- SANTOS, A. B. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCT/UnB, 2015.
- STOLKE, V. La mujer es puro cuento: la cultura del género. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 12, n. 2, p. 77-105, 2004.

CAPÍTULO 4

*Royal Dansk:*¹ o biscoito da lata azul bonita e a metalinguagem da linha abissal

Karina de Souza Trindade

São Paulo, na década de 1970, recebeu um contingente aproximado de 2 milhões de migrantes (Cunha; Baeninger; Carmo; Antico, 2000), chegando à proporção de seis “forasteiros” a cada dez habitantes, muitos deles oriundos do nordeste do Brasil (Rolnik, 2013). Nesse fluxo migratório estavam dois baianos arretados: Altenor e Djalma, meus pais. Ambos vieram muito jovens para São Paulo, acreditando na possibilidade de melhores condições de vida. Após o casamento, “Seu Tena” e “Dona Date” fixaram residência em Embu das Artes, cidade localizada na Região Metropolitana de São Paulo, região que figura como a maior receptora “de migrantes do país e, ao mesmo tempo, a mais atingida pela reestruturação econômica, cuja atratividade se reduzia, uma vez que se tornavam cada vez mais escassos os empregos com vínculos minimamente estáveis” (Cano, 1995 *apud* Silva, 2008). “Paínho”, pedreiro, e “mãinha”, doméstica, trouxeram na bagagem muitas referências da cultura do sertão baiano, que foram acrescidas de outros elementos, o que deu a eles uma construção social ímpar posteriormente transmitida a mim e aos meus irmãos. Por morarem em um município dormitório, acordavam muito cedo para irem trabalhar em São Paulo e as rádios AM eram as companheiras e também os

1 Para conhecer o conceito de Royal Dansk, acesse: <https://www.royal-dansk.com/> . Acesso em: 20 set. 2023.

despertadores para não se perder a hora, já que as ondas de “amplitudes moduladas” eram (e continuam sendo) a frequência que acessa os esquecidos às margens (Bertolotto, 2018). Havia dias em que toda a família acordava ao som de samba. Outros em que a trilha sonora era música sertaneja. Às vezes, um mix dos mais variados estilos.

Meus irmãos e eu crescemos em um meio bastante musical, apesar de nossos pais não serem músicos. Minha mãe, evangélica, entoava assobios harmoniosos, reproduzindo canções de Milton Nascimento, Riachão e Nelson Ned, enquanto meu pai acumulava LP ganhados dos patrões, em sua maioria de Roberto Carlos e duplas sertanejas, como Leandro e Leonardo e Chitãozinho e Xororó. O samba sempre esteve presente na trilha sonora da família, mas com minha mãe – a responsável pela educação religiosa dos filhos – se estabelecendo mais e mais na religião cristã, fomos gradativamente proibidos de ter acesso a qualquer tipo de conteúdo que fazia referência ao que era considerado “demoníaco” pelo cristianismo. Religiões de matrizes africanas eram (e continuam sendo) um dos maiores alvos desses preconceitos, que tiveram “início ainda no período escravocrata, quando os negros eram reduzidos ao símbolo de inferioridade, de seres selvagens que deveriam ser salvos pela fé cristã hegemônica” (Nogueira, 2017 *apud* Torres; Martins, 2021). Com isso, o samba foi um dos estilos cerceados em casa, e seria completamente rechaçado se não fosse o pagode romântico, que se tornou nossa maior ligação com o mundo do samba durante a década de 1990. Isso porque as músicas veiculadas nas rádios AM e FM não eram as do chamado “lado B”, mas sim as canções do disco que abordavam o amor e dilemas de relacionamentos, que não faziam referências específicas à cultura afro-brasileira e dialogavam com a música internacional (Trota, 2006).

É nesse cenário que o pagode romântico, além de trilha sonora da minha infância, tornou-se minha primeira referência de cultura negra, que posteriormente teria o acréscimo de bandas femininas de R&B e grupos de rap americanos, pois, aparentemente, o Cristo da igreja que minha mãe frequentava não era bilíngue.

Meu gosto musical seguiu sem questionamentos, até a transição da pré-adolescência para adolescência, quando eu passei a ser notada pelo corpo docente da escola. Passei a ser a aluna com potencialidade de ingressar no ensino superior, ainda que negra, periférica e oriunda do ensino público. Desde então frases como: “bons alunos têm que ouvir música boa!”, “Karina, logo você!? Tão boa aluna... tem que ouvir música de qualidade!” passaram a ser parte do meu cotidiano escolar. De todas as microagressões diárias sofridas, a mais marcante, certamente, foi uma professora de português usar a música que escolhi para uma atividade de “poesia musicada” (a saber: Grupo Raça, “Volta de vez pra mim”) e usá-la como exemplo do

que, na concepção dela, de forma alguma poderia enquadrar-se como poesia, ainda mais musicada. No entendimento daquela professora, “poesia musicada” era a obra de Vinícius de Moraes, João Gilberto, Chico Buarque, entre outros. Discursos como este me fizeram tentar ser roqueira, amante da MPB “A” e da Bossa Nova, com seu banquinho e violão. Uma clara tentativa de adequar meu gosto musical a um padrão culturalmente aceito e tido como ilibado: a “alta cultura”!

Martins e Sérgio (2013) colocam que a “alta cultura” evidencia e atesta sua “superioridade” na “medida em que se torna inacessível ao grande público” (Martins; Sérgio, 2013, p. 137). Ou seja: pautada na “exclusão das massas”, além da “negação da sua humanidade” (Storey, 2003 *apud* Martins; Sérgio, 2013, p. 137). Com o tempo, conversando com outras pessoas com origens iguais às minhas, que também passaram por esse racismo velado, percebi que:

As representações da arte ou cultura africana e/ou afro-brasileira sejam elas músicas, danças, performances, seus contos, lendas, dentre outras, ainda são motivos no espaço escolar, de chacota ou discriminação, sendo estas quase sempre tratadas, por alguns, como algo místico, inferior, feio ou estereotipado (Xavier, 2014).

Como o corpo docente previa, alcancei o ensino superior, por duas vezes, mas na segunda graduação algo estranho aconteceu. Após me formar no ensino médio, fui aos poucos me libertando dos preconceitos introjetados em mim, fui me despidendo da “vergonha” de gostar de pagode e voltei a assumir com orgulho que sempre fui pagodeira, até tomar a consciência de que tinha entrado em uma das universidades mais renomadas do país: a USP. Então, a mulher que já gritava aos quatro cantos ser pagodeira com orgulho, fãzona do Péricles, se percebe em um ambiente extremamente elitizado, em que ser negra, pagodeira e periférica reaparece como algo questionável, com o *plus* de ser oriunda do ensino público. Minha capacidade, bagagens cultural e intelectual voltaram a ser postas à prova a todo instante, tanto por professores, quanto por colegas oriundos de colégios tradicionais, que me evitaram ao saber que estudei a vida toda em escola pública, mas que tentaram se aproximar ao ver a “fubazenta”² com a terceira melhor nota da classe (que tinha uns 50 alunos) em uma das matérias mais temidas.

Pois é, quando pensei ter finalmente superado os comentários classistas e racistas sobre minha origem e preferência musical, me vi enfrentando tudo novamente. É a partir dessas experiências de vida, dentro e fora da academia, que emergem as reflexões, desabafos e provocações trazidas neste artigo, para deixar claro de uma vez por todas que “a nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para

2 Forma pejorativa de referir-se a estudantes de baixa renda, muito popular na década de 1990.

‘ninar os da casa grande’ e sim para incomodá-los em seus sonos injustos” (Evaristo, 2007, p. 21).

Nos seis longos e árduos anos da minha graduação na Universidade de São Paulo, passei por diversas situações desagradáveis e cheguei à seguinte conclusão: sabe por que a elite se incomoda com negro periférico disputando o mesmo espaço que eles na academia? Porque, como eles mesmos dizem, falta repertório! Sim: FAL-TA RE-PER-TÓ-RIO! Quem diria, né? A geladeira cheia de danone, comendo carne todo dia, vestindo roupa de grife; Foucault e Marx na ponta da língua, viagens internacionais, três línguas fluentes; colégios caros, o português culto em dia e os *carai...* E, ainda assim, precisam teorizar os Racionais MC’s pra conseguir entender: “Se o dinheiro constar eu não gasto sozinho” (Racionais MC’s; Rosana Bronks, 2002). Só validam as músicas que falam da dor de amar quando estas se enquadram em versos como: “Aliás, aceite uma ajuda do seu futuro amor pro aluguel. Devolva o Neruda que você me tomou e nunca leu” (Buarque, 1978), mas julgam a delícia de sofrer ouvindo: “E depois de tanto tempo eu me vejo no abandono, e me sinto um cão sem dono, sem abrigo pra ficar. E depois de tanto tempo minha dor volta pra casa, meu sossego cria asa, meu sorriso quer chorar” (Grupo Raça, 1994). No entanto, me solidarizo, afinal, deve ser uma tristeza sem tamanho ter que assimilar que a periferia (mesmo com dificuldade) consegue entender seus autores pomposos e os termos difíceis, tudo isso trabalhando em dois empregos, levantando antes do sol nascer e pegando busão lotado.

A elite, incluindo a elite acadêmica, não sabe o significado verdadeiro da palavra “coletividade”! Nós, os marginalizados, nos importamos com o outro e não com o que ele tem pra oferecer: se a gente chama alguém pro churrasco e essa pessoa diz estar sem dinheiro para contribuir, jamais um favelado irá responder: “que pena! Fica pra próxima então”. Aqui, a gente responde: “não perguntei! Falei pra colar, carai! Só chegar”. É o verdadeiro “nóis por nós” (A286; Facção Central, 2010). A falta dessa parceria é uma das coisas que mais me afetou (e ainda afeta) como periférica dentro da academia. Quando se fala da solidão do periférico no meio acadêmico, tenho a impressão de que os docentes e a coordenação entendem apenas como uma questão afetiva, algo relacionado a não ter companhia, simplesmente. Claro que isso é sim uma realidade, mas tal percepção está sob o guarda-chuva de um limbo sociorracial em que o seu colega – que é até gente boa – não entende seu desabafo sobre o trabalho que corrói sua sanidade diariamente e responde: “falta hoje!”, “pede demissão!”. Ele não sabe o que é perder o sono por faltar grana pra inteirar o aluguel: “nossa, mas dia 15 do mês e você não tem R\$ 80?”. Sem mencionar as frases de alguns professores: “se você chega atrasado na aula por conta do trabalho, ou atrasado no trabalho por conta da faculdade, significa que um dos dois não é pra você”.

Na academia, tudo é muito polido, rebuscado, velado. Ninguém vai chegar em você e dizer com todas as letras que ali não é seu lugar. Está tudo nas entrelinhas, e esse embate cotidiano “enche de dúvidas minhas certezas e esvazia meu ânimo, como quem fura um balão com água usando um palito. Nunca de uma vez. Gradativamente, pra que eu perceba, mas não possa fazer nada” (Gugu, 2018). Dessa forma, os estudos de um favelado que se atreveu “roubar” a vaga do filho do patrão torna-se uma luta constante entre não desistir de tudo – já que estamos “do lado oposto pra sonhar” (Visão de Rua; RZO, 2004), e entender que desistir não é uma opção, porque estar ocupando a cadeira de uma universidade pública não é só sobre você, mas também sobre muitos e muitas iguais a você. Tem a ver com os que vieram antes e suportaram incontáveis humilhações.

Sabe, certa vez, em uma aula, pediram para que escolhêssemos uma música que tivesse (ou esteja) nos acompanhando durante nossa trajetória acadêmica e pessoal. Escolhi “Dona Maria”, do grupo de rap Posse Mente Zulu, com a participação de Leci Brandão, que narra a vida de Maria que:

Levanta as 4:30 pra atender a freguesia. Essa é a vida da preta lavadeira, que vive na labuta de segunda a sexta-feira. Tem mais de 60, tá na correria. Trampa como pode pra ganhar o pão do dia a dia. Que agonia! Pobre periferia! Pra ganhar 50 vai mexer com água fria (Zulu; Brandão, 2004).

Não existe a possibilidade de eu afirmar ou cogitar que cheguei até aqui sozinha, esquecendo da minha mãe, do meu pai, das minhas tias, de todos os meus mais velhos que costuraram “a vida com fios de ferro” (Evaristo, 2016, p. 9) para que fosse possível que eu tivesse a oportunidade de sonhar. “Não esqueci da senhora limpando o chão desses boy cuzão” (Emicida; Dona Jacira; Anna Tréa, 2015). Aliás, me lembro bem! Lembro da minha tia me explicando os cômodos aos quais pertencíamos e que não podiam ser ultrapassados: a cozinha, o quartinho, a lavanderia. Lembro também de estar na sala de jantar, da mesa grande, das cristaleiras, do aparador. Lembro de o patrão aparecer e perguntar se eu queria os biscoitos chiques da lata azul bonita. Lembro dele me negar e trancar a lata azul bonita no alto da cristaleira. Lembro de ele chamar a atenção da minha tia por eu ter ultrapassado a linha. Lembro de chorar, sentida, enquanto minha tia levava bronca e tentava me fazer calar. Lembro de ter três ou quatro anos. Lembro de não esquecer. Descobri esses dias que minha tia também nunca esqueceu, mas achou que eu não lembrava; porém, eu lembro, exatamente pra nunca esquecer “porque a memória tem a capacidade de te por de pé diante das afrontas de maneira crítica. A memória é a consciência crítica” (Krenak, 2020).

É essa criticidade adquirida por meio dos episódios de racismo e classismo sofridos por mim e minha família, salvaguardados em minha memória, que consigo forças para seguir na academia. Mesmo me perguntando, quase que diariamente: por que optei em mandar um projeto de mestrado ao invés de um currículo?

É a memória de ter ouvido, veladamente, do “professor doutor” participante da arguição do meu projeto que o pagode romântico é um estilo menor e que: “Karina, você tem que aproveitar a moda de pesquisar música periférica na academia, para não perder o *timing* do que sua pesquisa propõe”. Resumindo: é canalizando o ódio gerado nessas pequenas afrontas diárias que consigo impulso. Esse ódio já foi acionado até em discussões acaloradas em aulas do mestrado, cuja epistemologia é o decolonial, ao ver uma grande parte da sala descobrir “o outro” nessa altura do campeonato, já passados 45 minutos do segundo tempo. E, mais do que perceber “o outro”, ver a decepção ao se dar conta de que, por mais que estejamos em uma universidade reconhecida mundialmente, ainda estamos “do outro lado da linha” (Santos, 2010).

Quando as questões da “linha abissal” (Santos, 2010) são trazidas para as vivências do favelado, é nítido que estamos do outro lado da linha, do outro lado da linha. Quase que uma resignificação do “avesso do avesso do avesso” (Veloso, 1978). “Da ponte pra cá” (Racionais MC’S, 2002) desde o nascimento, somos expostos a apropriações, violências e percebidos como selvagens e sub-humanos. Toda vez que nós nos atrevemos a atravessar a linha, fica clara a tensão entre nós e os privilegiados que estão “do outro lado da linha”: seja a criança que “invade” a sala de jantar do patrão da tia, seja ela crescida “roubando” a vaga do filhinho de papai na graduação e no mestrado. Eu “nasci preto, sem grana, num país de terceiro mundo. Vixe! Cê acha que eu assusto com termo crise?” (Emicida, 2010) Não! Em absoluto. Sendo assim, vocês que lutem com as tensões, as crises e os problemas criados por vocês mesmos. Porque eu e a minha gente não nos comovemos “com o pranto de quem é ruim” (Lara, 1981).

REFERÊNCIAS

- A286; FACÇÃO CENTRAL. Nois por nois. In: *Mix-Tape: o jogo*. vol. 1. São Paulo: Produção independente, 2010. Faixa 9. 1. CD.
- BERTOLOTTO, R. *País sem sintonia: depois de integrar o país por décadas, o rádio vive mudanças que podem provocar o efeito contrário*. Tab Uol. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/edicao/radio/>. Acesso em 9 nov. 2022.
- BUARQUE, C. Trocando em miúdos. In: *Chico Buarque*. São Paulo: Philips, 1978. Faixa 3. Lado A. 1. Vinil.

- CUNHA, J. M. P.; BAENINGER, R.; CARMO, R. L.; ANTICO, C. Dinâmica migratória no estado de São Paulo. In: HOGAN, D. J.; CUNHA, J. M. P.; BAENINGER, R.; CARMO, R. L. (org.). *Migração e ambiente em São Paulo: aspectos relevantes da dinâmica recente*. Campinas: Núcleo de Estudos de População/Unicamp, 2000.
- EMICIDA. Avua Besouro. In: *Emicídio*. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2010. Faixa 17. 1. CD.
- EMICIDA, DONA JACIRA, ANNA TRÊA. Mãe. In: *Sobre crianças, quadris, pesadelos e lições de casa*. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2015. Faixa 1. 1. CD.
- EVARISTO, C. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, M. A. (org.) *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.
- EVARISTO, C. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas, 2016.
- GUGU, M. Marcello Gugu. São Paulo, 3 ago. 2018. Facebook: Marcello Gugu @marcello.gugu. Disponível em: <https://www.facebook.com/marcello.gugu/posts/pfbid0dJYHqYps3kvtiSAU9L6io7yHE3or5AEJaNK7L3WhJWvBoCBYVmW3yyFYrp1dfpGYL>. Acesso em: 15 jul. 2023.
- GRUPO RAÇA. Volta de uma vez pra mim. In: *Dengo*. São Paulo: BMG, 1994. Faixa 3. Lado A. 1. Vinil.
- KRENAK, A. *Vozes da Floresta*. Direção: Thiago B. Mendonça. Roteiro: Thiago B. Mendonça. [S.L.]: Le Monde Diplomatique Brasil, 2020. (60 min.), On-line, son., color. Série Vozes da Floresta. Produzida com o apoio do Rainforest Journalism Fund, em associação com o Centro Pulitzer. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=KRT-JIh1os4w&t=21s&ab_channel=LeMondeDiplomatiqueBrasil. Acesso em: 14 jul. 2023.
- LARA, D. I. Tendência. In: *Sorriso negro*. São Paulo: EMI Odeon, 1981. Faixa 5. Lado B. 1. Vinil.
- MARTINS, R.; SÉRVIO, P. P. *Polêmicas e indagações acerca de classificações da cultura: alta, baixa, folk, massa*. Goiânia: Visualidades, 2013. v. 10, n. 1. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/VISUAL/article/view/23088>. Acesso em: 15 abr. 2022.
- RACIONAIS MC'S; ROSANA BRONKS. 1 por amor, 2 por dinheiro. In: *Nada como um dia após o outro*. São Paulo: Cosa Nostra/Zâmbia, 2002. Faixa 11. 2. CD.
- RACIONAIS MC'S. Da ponte pra cá. In: *Nada como um dia após o outro*. São Paulo: Cosa Nostra/Zâmbia, 2002. Faixa 21. 2. CD.
- ROLNIK, R. Viva São Paulo, a maior cidade nordestina do Brasil! 2013. Blog da Raquel Rolnik. Disponível em: <https://raquelrolnik.wordpress.com/2013/10/11/viva-sao-paulo-a-maior-cidade-nordestina-do-brasil/>. Acesso em: 09 nov. 2022.
- SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.

- SILVA, U. V. *Velhos caminhos, novos destinos: migrantes nordestinos na região metropolitana de São Paulo*. 2008. 178 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- TORRES, M. R. S.; MARTINS, N. Intolerância religiosa e a demonização de religiões de matriz africana na “pandemônia”. *Revista Relegens Thréskeia*, Curitiba, v. 10, n. 1, p. 301-319, jan, 2021.
- TROTТА, F. *Samba e mercado de música nos anos 1990*. Tese (Programa de Pós-Graduação em Comunicação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
- VELOSO, C. Sampa. In: *Muito*. São Paulo: Philips, 1978. Faixa 2. Lado B. 1. Vinil.
- VISÃO DE RUA; RZO. Amor e ódio. In: *A noiva do Thock*. São Paulo: Rhythm & Blues Records, 2004. Faixa 3. 1. CD.
- XAVIER, R. S. S. Em busca de uma educação antirracista através da arte: a representação do universo negro na escola. *Cadernos Imbondeiros*. João Pessoa, v. 3, n. 2, p. 1-12, 18 mar. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/ci/article/view/21852/12860>. Acesso em: 28 out. 2022.
- ZULU, P. M.; BRANDÃO, L. Dona Maria. In: *Revolusom a volta do tape perdido*. São Paulo: Unimar, 2004. Faixa 3. 1. CD.

CAPÍTULO 5

Corpos negros de mulheres cotistas na USP: escrevivências transformadoras na universidade

Simone Lima Azevedo

Elizabete Franco Cruz

Na contramão do padrão colonial que naturaliza invisibilidade, silenciamento e epistemicídio, o direito ao acesso ao ensino superior, impulsionado nas universidades federais pela política de ações afirmativas legitimada na Lei de Cotas – Lei 12.711/2012 – e endossado por instituições estaduais, como a Universidade de São Paulo (USP), tem sido ampliado a um número cada vez maior de estudantes negros e negras.

De acordo com a conceituação precisa de Santos (2003), ações afirmativas são medidas especiais e temporárias, tomadas ou determinadas pelo Estado, espontânea ou compulsoriamente, com o objetivo de eliminar desigualdades historicamente acumuladas, garantindo a igualdade de oportunidades e tratamento, por meio do princípio da equidade, bem como de compensar perdas provocadas pela discriminação e marginalização, decorrentes de motivos raciais, étnicos, religiosos, de gênero e outros.

Para além do conceito, operamos a partir da compreensão de Piovesan (2008), para quem as ações afirmativas são tomadas como ação de discriminação positiva

a favor de grupos ou indivíduos socialmente vulneráveis e previstas na Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial. Ela foi aprovada pelas Nações Unidas em 1965 e ratificada por 170 países, entre os quais o Brasil. Tais ações afirmativas surgem da insuficiência de tratar o indivíduo de forma genérica, sem considerar as peculiaridades e particularidades inerentes ao sujeito que é produto de uma construção social e histórica.

Nessa perspectiva, concordamos com a autora sobre as ações afirmativas serem necessárias sempre que há violações de direitos, o que exige uma medida diferenciada e particularizada de proteção ou incentivo para esses sujeitos ou grupos violados. Ou seja, além de reduzir desigualdades históricas e estruturais, as ações afirmativas são mecanismo impulsionador de transformação social. E as violações de que fala autora são visíveis em todas as estatísticas oficiais sobre desigualdades de raça e gênero no país.

Um estudo recente realizado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea, 2020) mostra que o percentual de discentes negros nas universidades federais subiu de 34,2%, em 2003, para 51,2%, em 2018, embora o acesso continue desigual entre brancos e negros. Apesar dos avanços, em 2017 a população negra ainda correspondia a 32% das pessoas com ensino superior completo, segundo a pesquisa. E considerando a população com 25 anos ou mais, apenas 9,3% dos negros tinham ensino superior completo, enquanto na população branca esse percentual havia chegado a 22,9%.

Um dos entraves para a ampliação do acesso ao ensino superior tem sido a não conclusão do ensino médio, de acordo com a pesquisa. Considerando-se pessoas acima de 25 anos, mais de 60% da população negra não completou o ensino médio, enquanto na população branca esse grupo corresponde a 45,6% (Ipea, 2020).

Em relação à interseccionalidade entre as desigualdades raciais e de gênero, a quinta e mais recente edição da Pesquisa Nacional de Perfil Socioeconômico e Cultural dos/as Graduandos/as das IFES, realizada em 2018 pelo Fórum Nacional de Pró-Reitores de Assuntos Estudantis (Fonaprace), vinculado à Associação Nacional de Dirigentes das Instituições Federais de Ensino Superior (Andifes), mostra que a participação de mulheres nas 63 universidades federais e nos dois institutos pesquisados é majoritária, correspondendo a 54,6% dos discentes, superior à participação feminina no total da população (Andifes, 2019).

Contudo, os resultados do estudo do Ipea (2020) revelam que, embora sua participação tenha se elevado de modo recente, dados de 2017 mostram que mulheres negras com ensino superior completo (19,7%) ainda são praticamente metade do contingente de mulheres brancas – 38,2%.

Esses dados mostram que desigualdades estruturais e históricas que atravessaram séculos sendo naturalizadas e reproduzidas no país não se desconstroem em apenas uma década de enfrentamento. Contudo, a política de ações afirmativas para ingresso no ensino superior é um elemento indispensável da transformação que está em curso nas universidades públicas – e para além delas –, embora não seja por si só capaz de dar conta de toda a mudança necessária no âmbito das políticas institucionais e acadêmicas e nos processos formativos. Por isso, há a necessidade de que outras políticas afirmativas as complementem, como as políticas de permanência estudantil.

As cotas raciais são o primeiro passo institucional para ampliar e fortalecer o acesso da população negra às universidades, por isso sua importância histórica e política enquanto conquista da luta do Movimento Negro. Porém, seu potencial pleno depende de que sua implantação não seja feita de forma fragmentada e meramente quantitativa. E depende também do quão as universidades são capazes de fomentar a permanência e as condições de estudo (incluindo maior ou menor grau de racismo) nas diferentes instituições.

Ações afirmativas no ensino superior: tessituras da resistência

A luta pela transformação antirracista da universidade pública foi e continua sendo protagonizada pelo Movimento Negro nos últimos 40 anos e teve como resultado mais importante o reconhecimento da constitucionalidade das cotas raciais pelo Supremo Tribunal Federal, em abril de 2012, e a sanção da lei que institui as cotas no ensino superior em universidades e institutos federais, em agosto do mesmo ano (Lei 12.711/2012).

A decisão do Supremo derrubou a ação apresentada, em 2009, pelo partido Democratas, que contestava a legitimidade do regime de cotas raciais adotado pela Universidade de Brasília (UnB) e acusava sua política de violar os princípios constitucionais de igualdade, de dignidade da pessoa humana, de repúdio ao racismo, de meritocracia e do direito universal à educação.

Matilde Ribeiro (2014) destaca que a criação do Movimento Negro Unificado, em 1978, enquanto unificação da luta de grupos e organizações antirracistas do país, teve como tônica a contestação da ordem social vigente, o fortalecimento de uma visão positiva sobre a negritude, desconstruindo estereótipos e ideias pejorativas entre o povo negro. Da mesma maneira, também existe o incentivo para o negro assumir sua condição racial com orgulho de sua cor e raça. E as cotas raciais nas universidades são prova de que essa luta tem dado frutos importantes para o processo de mudança social.

Abrindo caminho para a criação das cotas, o papel contestatório desempenhado pelo Movimento Negro Unificado, na década de 1990, resultou no reconhecimento oficial por parte do Estado da existência da discriminação racial e do racismo no Brasil, em novembro de 1995, e na implantação do Grupo de Trabalho Interministerial, criado com a função de fomentar políticas públicas de valorização da população negra. O GTI foi o lugar de origem e aprimoramento dos primeiros conceitos nacionais de ação afirmativa (Santos, 2003; Silvério, 2002). Mas em 1983, então deputado, Abdias do Nascimento já defendia, em seu Projeto de Lei (PL) no 1.332/ 1983, a concessão de bolsas de estudo para estudantes negros em todas as etapas educacionais.

Ribeiro (2014) ressalta que, em novembro de 1995, com a realização da Marcha Zumbi dos Palmares contra o racismo, pela cidadania e a vida, o Movimento Negro apresentou ao então presidente da República o Programa de Superação do Racismo e da Desigualdade Racial, que se configurou como importante instrumento propositivo para as políticas de ação afirmativa no país.

Tendo a Conferência de Durban, realizada em 2001 pela Organização das Nações Unidas (ONU), como um divisor de águas na história da ação afirmativa no Brasil, vários projetos de lei com propostas de cotas nas universidades públicas que, até o final dos anos de 1990, não tinham sido aprovados, foram reformulados a partir daquele ano. O evento aconteceu, inclusive, sete anos após o fim formal do regime do apartheid na África do Sul e reuniu representantes de 170 países (Azevedo, 2019; Ribeiro, 2014).

No ano seguinte à conferência, a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e a Universidade Estadual Norte-Fluminense (UENF) passaram a adotar o sistema de cotas no vestibular com a reserva de 50% das vagas para estudantes oriundos de escolas públicas e 40% para negros de escolas públicas ou particulares; a Universidade do Estado da Bahia (UNEB) aprovou a adoção de cotas de 40% das vagas para alunos de escolas públicas na graduação e na pós-graduação; a Universidade do Estado do Mato Grosso implantou um programa de reserva de 200 vagas do curso superior para indígenas; a Universidade Estadual do Paraná reservou três vagas para indígenas em todos os cursos e em todos os campi; e a Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) criou cotas de 100 vagas para normalistas negras em um curso de Pedagogia (Carvalho, 2005).

Nos dois anos seguintes, cotas para negros foram aprovadas na Universidade de Brasília, na Universidade Federal do Paraná, na Universidade Federal do Alagoas e na Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul. Em 2004, na Universidade Federal da Bahia, na Universidade Federal de São Paulo, na Universidade de Londrina, na Universidade Estadual de Minas Gerais e na Universidade Estadual de Pernambuco. E, em 2005, na Universidade Estadual de Mato Grosso (Carvalho, 2005).

Os exemplos elencados acima, a partir da obra de Carvalho (2005), mostram o pioneirismo das universidades que adotaram políticas afirmativas de ingresso com diferentes formatos e modalidades dez anos antes da existência da Lei de Cotas. Esse posicionamento foi fundamental para sustentar e defender a compressão da existência do racismo como elemento inegável da desigualdade no acesso ao ensino superior e mudar o perfil discente nas universidades, enegrecendo campus e salas de aulas, conforme revelam os dados das pesquisas estatísticas apresentados no início do capítulo. Essa compreensão, inclusive, vai ser determinante para definir os encaminhamentos futuros sobre a revisão da Lei de Cotas, em curso após completar dez anos de existência e implementação em 2022.

Mas, enquanto algumas instituições tomaram a dianteira desse processo de transformação antes da obrigatoriedade da lei, outras demoraram mais uma década para reconhecer a necessidade de mudança. E este é o caso da Universidade de São Paulo.

Ações afirmativas na USP: tessituras do enfrentamento

Na Universidade de São Paulo, as cotas raciais se tornaram parte da política universitária para a redução da desigualdade racial no acesso no vestibular de 2018, ano em que 39% dos alunos ingressantes pelas vagas reservadas para estudantes de escolas públicas (43%) se autodeclararam pretos, pardos e indígenas. Em 2019, a USP registrou 42% de alunos matriculados oriundos de escolas públicas e, destes, 45,8% autodeclarados pretos, pardos e indígenas. No ano seguinte, foram 47,8% de alunos matriculados oriundos de escolas públicas em seus cursos de graduação, e, dentre eles, 44,1% autodeclarados pretos, pardos e indígenas. Já em 2021, a USP elevou esses percentuais para 51,7% e, dentro deste percentual, 44,1%, respectivamente (Cruz, 2021).

Diferentemente do formato adotado nas universidades federais, que são contempladas pela Lei de Cotas, na USP o sistema de reserva de vagas foi feito de forma escalonada, com aumento gradual do percentual de vagas reservadas até atingir 50% em cada curso e turno a partir de 2021. Para ingresso em 2018, foram reservadas 37% das vagas de cada unidade de ensino e pesquisa; em 2019, a porcentagem foi de 40% de vagas reservadas de cada curso de graduação; para 2020, a reserva das vagas em cada curso e turno foi de 45%; e no ingresso de 2021 e nos anos subsequentes, a reserva de vagas deverá atingir os 50% por curso e turno (Cruz, 2021).

Nesse modelo, a cota racial é feita de forma combinada com a reserva de vagas para alunos de escolas públicas, na qual também incide o percentual de 37,5% para

estudantes autodeclarados pretos, pardos e indígenas, definido pelo censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística para o Estado de São Paulo (IBGE) (Cruz, 2021). Desse modo, alunos pretos, pardos e indígenas concorrem às cotas raciais dentro do escopo das vagas reservadas para estudantes de escolas públicas e não para a totalidade das vagas.

Além do atraso de seis anos em relação à Lei de Cotas para adotar uma política afirmativa de cunho racial para as políticas de ingresso, a decisão da Universidade de São Paulo de manter as cotas raciais restritas às vagas da reserva demonstra como o racismo institucional é uma realidade pungente na universidade e como a desigualdade racial no acesso permanece sendo reproduzida mesmo com a execução de uma política afirmativa. O privilégio racista de ter garantida a maior parte das vagas livres da incidência da cota racial permanece inalterado, apesar dos avanços alcançados com o modelo adotado.

Como ideologia discriminatória que cria e aprofunda desigualdades entre brancos e negros, o racismo consegue impor barreiras às políticas afirmativas criadas para combatê-lo, controlando e restringindo a amplitude da ascensão negra a quadros que não ameacem a hegemonia branca. A desigualdade dessa estrutura provocou e ainda provoca numerosos autores a engrossarem o debate sobre a importância das cotas raciais e, com isso, já existem inúmeras pesquisas sobre ações afirmativas no ensino superior, a partir de diferentes abordagens. Todas elas demonstram, todavia, que a não existência de relações raciais conflituosas é puramente um mito que se acopla à lógica da meritocracia para continuar reproduzindo assimetrias e silenciamentos.

Entre as principais pesquisas destacamos algumas que conduziram a aproximação teórica da pesquisadora com o debate político e acadêmico sobre as ações afirmativas: Carvalho (2005), que aborda as desigualdades raciais no ensino superior; Guimarães (2003), que discute as problemáticas do acesso; Santos (2014) e Coutinho (2018), que investigam a efetividade das cotas e as relações de raça e classe no contexto da Universidade Federal do Espírito Santo, instituição em que a pesquisadora também já desenvolveu pesquisas sobre as cotas raciais em estudos anteriores na esfera da graduação e do mestrado; Mattos (2003), que analisa o pioneirismo da Universidade do Estado da Bahia; Piovesan (2008), que discute a compatibilidade das ações afirmativas com a educação enquanto política social e as cotas a partir da perspectiva dos direitos humanos; Santos (2003), que desmistifica a questão meritocrática do acesso ao ensino superior; Silvério (2002), que aborda o combate ao racismo institucional; além de Ribeiro (2014), que atuou em defesa das políticas de promoção da igualdade racial junto ao Governo Federal e, como uma das poucas mulheres negras que alcançaram espaços de poder, apresenta importantes reflexões sobre as questões políticas envolvendo as cotas.

Inúmeros estudos comprovam a importância e a efetividade das cotas para a redução das desigualdades raciais nas diferentes universidades públicas do país, pois outras dezenas de autores poderiam ser elencados. Entretanto, a ampliação do usufruto desse direito para negros e pobres, no contexto de uma sociedade estruturada por opressões e desigualdades de raça, classe e gênero, não deixa de ser atravessada por tensões, conflitos, resistências e transformações que reverberam dentro e fora dos muros da universidade.

Uma dessas reverberações diz respeito à extensão das cotas raciais, inicialmente restritas à graduação, para cursos de pós-graduação *stricto sensu*. Em 2015, o Ministério da Educação (MEC) criou um grupo de trabalho para propor mecanismos de inclusão em programas de pós-graduação no país, o que resultou na publicação da Portaria Normativa nº 13/2016, a qual estabelecia que as instituições de ensino superior deveriam apresentar propostas para inclusão de pretos e pardos, indígenas e pessoas com deficiência.

Acompanhando as iniciativas pioneiras de universidades que já estavam adotando ações afirmativas na pós-graduação, o documento baseia-se no Estatuto da Igualdade Racial, estabelecido pela Lei nº 12.288, de 20 de junho de 2010, no artigo 5º, § 3º da Lei de Cotas – Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012 – que diz que as instituições federais de educação podem, por meio de políticas específicas de ações afirmativas, instituir reservas de vagas suplementares ou de outra modalidade, e na constitucionalidade das políticas de ação afirmativa declarada pelo Supremo Tribunal Federal em 2012. Além disso, determina um prazo para as propostas serem apresentadas pelas universidades (Azevedo, 2019), o qual, oito anos depois, ainda não foi cumprido pelas instituições.

Também fruto da contestação do Movimento Negro, a criação do Programa de Desenvolvimento Acadêmico Abdias Nascimento, em 2013, pelo MEC, antecede essa portaria. Estabeleceu-se com o objetivo de propiciar formação e capacitação de estudantes pretos, pardos, indígenas e estudantes com deficiência em universidades, instituições de educação profissional e tecnológica e centros de pesquisa no Brasil e no exterior.

O programa previa a concessão de bolsas para a formação desses estudantes em áreas prioritárias para a promoção da igualdade racial, do combate ao racismo, do estudo e da valorização das especificidades socioculturais e linguísticas dos povos indígenas. Também estabelecia a necessidade da acessibilidade e inclusão no Brasil, e da difusão do conhecimento da História e da Cultura Afro-Brasileira e Indígena, além de ampliar a participação e a mobilidade internacional e promover programas de acesso e permanência desses estudantes no mestrado e doutorado em universidades públicas no Brasil (Azevedo, 2019).

Alguns anos depois de todas essas iniciativas, em 2020, foi elaborado o Projeto de Lei 3489/20, determinando que as instituições federais de ensino superior reservem 50% das vagas nos programas de mestrado e doutorado a estudantes autodeclarados pretos, pardos e indígenas e a pessoas com deficiência, alterando a Lei 12.711/12. Porém, essa discussão ainda permanece em tramitação na Câmara dos Deputados.

Enquanto o projeto não se torna lei, como aconteceu com a graduação, cada universidade possui um regulamento próprio sobre a questão. Mas nas instituições que não fizeram essa regulamentação geral, os programas têm tomado a decisão de adotar ou não uma política de ação afirmativa de cunho racial no âmbito da autonomia interna de cada colegiado. Por isso, há diferentes modalidades e abrangências, sem que haja um padrão de ações afirmativas para a pós-graduação *stricto sensu* no país como um todo.

Apesar da não obrigatoriedade, tem crescido a adesão às cotas raciais para mestrado e doutorado, graças ao tensionamento feito pelos estudantes negros da graduação, ainda que essa adesão seja minoritária. Até 2021, de um total de 108 universidades públicas no país, 29 instituições possuíam regulamentação de ações afirmativas na pós-graduação, conforme levantamento de Godinho (2021).

Segundo dados do Observatório de Ações Afirmativas na Pós-Graduação (Obaap), organização que reúne editais com políticas de inclusão em universidades públicas, até abril de 2023 um total de 52 universidades públicas possuíam resoluções sobre ações afirmativas na pós-graduação, ou seja, quase metade das instituições públicas.

Os dados mostram que, apesar de não determinar a obrigatoriedade de ações afirmativas, a portaria de 2016 do MEC contribuiu para a criação e aumento dessas políticas, mas ainda sem um movimento sólido para torná-las obrigatórias.

Na Universidade de São Paulo, como ainda não há um regulamento único sobre a questão, os programas decidem internamente. Em 2022, um Grupo de Trabalho de Políticas Afirmativas e de Inclusão na Pós-Graduação foi criado para formular uma política de cotas para a pós-graduação pensando modelos que possam ser adotados pelos mais de 260 cursos existentes na universidade. Segundo o Obaap, a USP conta com pelo menos 30 programas com cotas, em áreas como ciências biológicas, humanas, sociais aplicadas, da saúde e multidisciplinares. O último levantamento feito pela própria USP foi em 2020, com a resposta de 129 dos 268 programas, e havia cotas em apenas 15.

Além de absorver os egressos das cotas da graduação, ampliando as possibilidades educacionais e profissionais desses graduados como futuros docentes e pesquisadores, esse movimento interfere na dinâmica de privilégios históricos na formação

de uma cátedra branca, rica e masculina que se perpetua sem a dimensão da diversidade nos cursos de mestrado e doutorado do país. Com isso, criam-se novas configurações epistêmicas, promovendo olhares mais plurais e descolonizando a pesquisa científica. Contudo, ainda há muito o que ser feito, visto que menos de 12% dos programas de pós-graduação da USP tomaram a iniciativa de repensar políticas e estratégias menos desiguais de acesso.

Para não concluir

É neste contexto da política de cotas e no movimento de múltiplas encruzilhadas das vivências no espaço acadêmico da USP que essas mulheres tecem suas subjetividades em variadas dimensões e afetam a universidade com suas presenças, vozes, estéticas e saberes, pois o movimento pessoal da vida de cada uma é um ato político de mudança social.

A importância desse processo, independentemente das particularidades de cada lócus de pesquisa, fez com que a trajetória de estudantes negras/os/es nas universidades, cotistas ou não, bem como de docentes negros, fosse tema de vários estudos, a partir de múltiplos olhares, tendo o racismo como elemento fundamental. Toda trajetória de sujeitos sociais e políticos, sejam eles hegemônicos ou não, atravessadas ou não por desigualdades e opressões, se dá em um lugar que também guarda sua própria história e trajetória, que se conectam na encruzilhada desse encontro. Conhecer as tessituras desse lugar faz parte do processo de compressão das trajetórias individuais e coletivas de quem o ocupa e o transforma com a sua presença.

Longe de serem conclusivas, as tessituras apresentadas neste artigo são o início do processo de pesquisa em questão e lançam luz sobre singularidades e tensionamentos que precisam ser compreendidos no processo de análise das narrativas das alunas negras cotistas que ocupam a Universidade de São Paulo.

REFERÊNCIAS

- ANDIFES – Associação Nacional dos Dirigentes das Instituições Federais de Ensino Superior. *V Pesquisa nacional de perfil socioeconômico e cultural dos(as) graduandos(as) das Ifes*. 2018. Brasília: Andifes; Fonaprace; Editora UFU, 2019. Disponível em: <http://bit.do/fqHaf>. Acesso em: 17 mai. 2022
- AZEVEDO, S. L. *Quando pretos pintam na Ufes, a universidade se pinta de preto: reflexões sobre racismos e antirracismos institucionalizados*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Mudança Social e Participação Política, Universidade Federal do Espírito Santo, 2019.
- CARVALHO, J. J. *Inclusão étnica e racial no Brasil – a questão das cotas no ensino superior*. São Paulo: Attar Editorial, 2005.

- COUTINHO, A. L. *Afirmção política e política afirmativa: cotas para negros na Universidade Federal do Espírito Santo*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Política Social, Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2018.
- CRUZ, A. Em 2021, USP tem mais de 50% de alunos ingressantes vindos de escolas públicas. *Jornal da USP*. 2021. Disponível em: <https://jornal.usp.br/institucional/em-2021-usp-tem-mais-de-50-de-alunos-ingressantes-vindos-de-escolas-publicas/>. Acesso em: 17 mai. 2022.
- GODINHO, I. Cresce número de universidades que adotam cotas na pós-graduação. Portal Geledés, 2021. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/cresce-numero-de-universidades-que-adotam-cotas-na-pos-graduacao/#:~:text=Como%20o%20Brasil%20ainda%20n%C3%A3o,obrigat%C3%B3rias%20em%20todos%20os%20programas>. Acesso em: mai. 2022.
- GUIMARÃES, A. S. A. O acesso de negros às universidades públicas. In: SILVA, P. B. G.; SILVÉRIO, V. R. *Educação e ações afirmativas – entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: INEP, 2003.
- IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. *Ação afirmativa e população negra na educação superior: acesso e perfil discente*. Brasília: Rio de Janeiro: Ipea, 2020.
- MATTOS, W. R. Ação afirmativa na Universidade do Estado da Bahia: razões e desafios de uma experiência pioneira. In: SILVA, P. B. G.; SILVÉRIO, V. R. *Educação e ações afirmativas – entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Inep 2003.
- PIOVESAN, F. Ações afirmativas no Brasil: desafios e perspectivas. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, set.-dez. 2008.
- RIBEIRO, M. *Políticas de promoção da igualdade racial no Brasil (1986-2010)*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.
- SANTOS, S. A. Ação afirmativa e mérito individual. In: SANTOS, R. E.; LOBATO, F. (org). *Ações afirmativas – políticas públicas contra as desigualdades raciais*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- SANTOS, S. P. Os “intrusos” e os “outros” quebrando o aquário e mudando os horizontes: as relações de raça e classe na implementação das cotas sociais no processo seletivo para cursos de graduação da UFES. 2012. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.
- SILVÉRIO, V. R. Ação afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil. *Caderno de Pesquisa*, São Paulo, n. 117, 2002.

CAPÍTULO 6

Negritude, racismo e outridade na academia

Maria Carolina Casati Digiampietri

*A escrita me salva da complacência que me amedronta.
Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o
espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque
o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real
não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele
uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não
aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar
o que os outros apagam quando falo, para reescrever as
histórias mal escritas sobre mim, sobre você.*

Anzaldúa, 2000, p. 232

Tentar preencher a página em branco é algo que faço com prazer. E dor. O trecho de Anzaldúa define bem o que sinto: tenho medo de escrever, mas tenho mais medo ainda de não o fazer. E sei que, em grande medida, meu medo se dá pela certeza de que muitos irão dizer que meu texto não é válido, vão afirmar que eu não faço ciência, vão me acusar de ser muito “passional”, pouco “objetiva”. Como eu, uma mulher negra, posso produzir conhecimento em uma arena que constrói, de

modo sistemático, os discursos de intelectuais negras/os como menos válidos? (Kilomba, 2019). Precisaréi, indispensavelmente, falar de ancestralidade, escrevivência e legado, uma vez que o conhecimento que produz é a partir de narrativas de mulheres pretas e sou também parte desse grupo.

Assim, invocando a presença de muitas dessas pretas-velhas, e me inspirando na sua forma de escrever (também para a academia) – especialmente, no “pretuguês” de Lélia Gonzalez –, irei me utilizar da primeira pessoa para pensar em possibilidades de se discutir a urgência da decolonização do conhecimento à luz de pensadoras também pretas. Se “os temas, paradigmas e metodologias do academicismo tradicional – a chamada epistemologia – refletem não um espaço heterogêneo para a teorização, mas sim os interesses políticos específicos da sociedade branca” (Kilomba, 2019, p. 50),¹ faz-se imprescindível a legitimação – e a emergência – de novas narrativas. Na verdade, a ideia é apresentar apontamentos sobre o tema que, posteriormente, possam vir a se transformar em um trabalho mais robusto, uma análise mais elaborada. Assim, a fim de pensarmos novas epistemologias e pluralidade da ciência, se vamos responder ao “apelo para a interdisciplinaridade” (Raynaut, 2014), é preciso refletir acerca do que faz com que nossas existências não sejam consideradas objetivas/imparciais/válidas o suficiente. Precisamos discutir conceitos que ainda hoje influenciam “ser negra”, inclusive no Brasil. Falemos, então, um pouco sobre desumanização. Sim, porque, para produzir conhecimento, é preciso pensar e, para pensar, você tem que “ser humano”, não?

Segundo Lugones (2020), a colonização funda a categoria “humano” e inventa a ideia de “raça” – uma vez que o branco-europeu-cis-hétero se coloca como padrão de humanidade. Dessa forma, somente ele é gente/pessoa, somente suas crenças são “religião”, apenas seu modo de conhecer e entender o mundo é “ciência”, somente a sua visão corresponde a “gênero”, apenas seus afetos e desejos são “normais” e sua hierarquia e divisão social são as “válidas”. No que diz respeito aos negros, a situação é ainda mais cruel. Em *Dois naturalistas em busca de um deus grego: raça e estética nas viagens de Hermann Burmeister e Louis Agassiz no Brasil*, Machado e Brito (2023) analisam como a medicina se apropriou de discurso da arte – que apresentava métricas ideais para esculturas para definir corpos belos e “humanos”. Segundo as autoras, a

1 Aliás, a academia não só não nos acolhe, como tenta o tempo todo nos mostrar que não pertencemos àquele lugar. A “santíssima trindade” – mito do universal, mito da subjetividade e mito da neutralidade (Kilomba, 2019, p. 50-56) – nos oprime e silencia diariamente: “não use a primeira pessoa”, “afaste-se do seu objeto de pesquisa”, “falar de algo tão pessoal, ciência não é isso!” Calma, D. Ciência, “meus escritos podem ser incorporados de emoção e de subjetividade, pois contrariando o academicismo tradicional, as/os intelectuais negras/os se nomeiam, bem como seus locais de fala e de escrita, criando um novo discurso com uma nova linguagem” (Kilomba, 2019, p. 58).

discussão acerca dos diferentes tipos humanos atinge seu ápice com expansão das expedições europeias para a África e as Américas, e é nesse cenário que podemos:

entender a reinvenção do padrão de beleza grego como vetor de classificação de toda a humanidade. [...] Frente às diferentes características corporais, de costumes, hábitos e comportamentos dos diferentes povos, cujos registros foram coletados pelas expedições científicas e colocados à disposição dos naturalistas e anatomistas, os estudiosos europeus responderam propondo esquemas classificatórios nos quais o padrão grego é reinventado como ápice da perfeição (Machado; Brito, 2023, p. 18).

Ainda de acordo com as autoras, a partir da palestra apresentada pelo médico holandês Pieter Camper, na Universidade de Göttingen, na qual ele apresentava a medida dos crânios de macacos, um homem negro, um Calmuck e um europeu e estabelecia os ângulos ideais para cada ser e raça, esses padrões se vulgarizaram e se tornaram acima de qualquer questionamento.

Burmeister e Agassiz, por meio de suas observações, inclusive no Brasil, contribuíram fortemente para a teoria da suposta inferioridade racial das pessoas negras que, segundo ambos, se comprovaria pelo fato de os negros não se enquadrarem nos parâmetros do padrão grego clássico de beleza.

Burmeister, aliás, tinha um discurso bem peculiar sobre o tema. De acordo com o pesquisador, o Brasil era o lugar perfeito para a observação das diversas “raças” de africanos, uma vez que apenas ao passear pelas ruas, era possível o encontro com pessoas de diferentes nações. Ele se declarava antiescravagista, afirmando que, mesmo que o negro se afastasse do padrão europeu de beleza, ainda era um ser humano. Suas afirmações também versavam sobre a mulher negra. Segundo ele, “uma vez que o braço da fêmea do negro é relativamente mais longo que o da europeia, e que sua perna também ultrapassa a daquela em comprimento, isso indica um certo nível do tipo masculino” (Machado; Brito, 2023, p. 19).²

2 É interessante observar que ele se refere à mulher negra como “fêmea”, categorização que a aproxima ainda mais da animalidade se pensarmos em termos ocidentais. Porém, se observamos uma teórica africana discorrendo sobre isso, temos uma visão completamente oposta. Ao falar sobre o que aconteceu com as sociedades africanas a partir da invasão, em *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* (2021), Oyèrónké Oyèwùmí cunha os termos “anafêmea” (fêmea anatômica) para enfatizar “a atitude não generificada na relação entre o corpo humano e os papéis sociais, posições e hierarquias” (p. 19). De acordo com a autora, que busca em sua obra analisar “como e por que o gênero é construído na sociedade iorubá (e, de fato, em outras sociedades africanas contemporâneas), o papel e o impacto do Ocidente são de extrema importância”, não somente porque a África esteve sob domínio europeu até o início do século XX, “mas também em função do domínio contínuo do Ocidente na produção de conhecimento” (p. 16-17). Assim, quando a autora diz que a “fêmea anatômica” africana foi reduzida à categoria mulher com a colonização, além de dar um significado outro a esses conceitos, visto que, “mulher simplesmente não existia na Iorubalândia antes do contato

Com o passar do tempo, modelos como os utilizados pela Escola Americana de Etnologia se tornam provas irrefutáveis da supremacia branca; é nessa época que “cada vez mais cientistas e antropólogos começam a associar humanidade à beleza”, elementos de algumas das “raças” humanas. Assim, uma “imagem feminina emerge como parâmetro de análise do belo, sendo a representação feminina branca o exemplo da beleza, mas também da feminilidade ideal”.³ E o europeu passa a ser a definição de homem, “superior, livre, inteligente e, também, belo, enquanto a negritude já estava associada à escravidão e fealdade” (Machado; Brito, 2023, p. 20). Ser definida como “não humano”, também em narrativas que ainda hoje embasam práticas (para não dizer políticas públicas) acerca das pessoas pretas, nos remete ao chamado “o mito negro”.

Segundo Neuza Santos Souza (2021), o mito é uma fala – verbal ou visual –, uma forma de comunicação sobre qualquer objeto. Entretanto, não se trata de um

mantido com o Ocidente”, Oyèwùmí discute que a grande questão aqui é como esses conceitos determinam a organização social ocidental. Essas categorias sociais são “baseadas em um tipo de corpo e são elaboradas em relação, e em oposição a outra categoria: o homem. A presença ou ausência de alguns órgãos determina a posição social” (p. 15-16). Logo, diz ela, não é verdade que a sociedade iorubá não fosse dividida de alguma forma antes da colonização. Porém, essa ideia de “bio-lógica” – a lógica social pautada na biologia – foi trazida (e, em certa medida, imposta) pelos europeus. “Antes da instalação de noções ocidentais na cultura iorubá, o corpo não era base de papéis sociais, inclusões ou exclusões; não foi o fundamento do pensamento e da identidade social” (p. 16). É aquilo ao qual me referia logo no início deste texto: ao nos definirmos, os significados que nos atribuímos são completamente outros.

- 3 Para além da questão da beleza e da feminilidade, a mulher negra também foi hipersexualizada, o que justificaria os constantes estupros. Não apenas na Europa essa visão era propagada em larga escala. “Através dos jornais que circulavam na sociedade norte-americana, no Norte e no Sul, a ciência era traduzida para uma linguagem mais simples” (Machado; Brito, 2023, p. 20), seria consumida pela massa. Esses discursos produziam os estereótipos sobre o que significava “ser negro, africano, branco, caucasiano”, homem, mulher. “No caso específico das mulheres mulatas [e negras], a descrição do comportamento delas trazia conforto para os senhores de escravos. Após lerem *The Black Man*, eles poderiam afirmar que, ao violentarem suas escravas, estavam mantendo relações consensuais melhorando a condição física e mental destas mulheres e obedecendo aos impulsos da natureza, tanto deles enquanto homens e delas enquanto fêmeas de uma raça com fortes inclinações para o sexo” (Machado; Brito, 2023). Essa questão aparece fortemente em *Eu, Tituba: bruxa negra de Salém*, de Maryse Condé. O texto se inicia com a seguinte frase: “Abena, minha mãe, foi violentada por um marinheiro inglês no convés do *Christ the King*, num dia de 16, quando o navio zarpava para Barbados. Dessa agressão nasci. Desse ato de agressão e desprezo” (Condé, 2020, p. 25). A própria narradora tem um episódio de estupro “para chamar de seu”. Ao aumentarem as suspeitas acerca da bruxaria praticada, Tituba é estuprada por Parris – seu senhor – e um grupo de amigos puritanos. A cena é forte, violenta, dramática e revela como os algozes enxergavam seu corpo e como o violaram: tocando, rasgando suas roupas, penetrando-a inclusive com um cabo de madeira e fazendo alusões ao membro de seu então esposo, também negro. É importante ressaltar como esses dois corpos eram definidos em relação ao sexo e como o corpo de Elizabeth Parris era significado pelo marido que, segundo seus relatos, nem mesmo tirava as roupas no momento das raras relações.

discurso qualquer; o mito, antes, é algo que intende esconder o real, negar a história e transformá-la em “natureza”. Por ser um instrumento da ideologia, o mito é um “efeito social” resultante da convergência de determinações econômico-político-ideológicas e psíquicas (p. 54).⁴

O mito negro, que produz a singularidade do problema negro, se organiza de forma tridimensional:

- pelos elementos que entram em jogo na composição do mito;
- pelo poder que ele tem em estruturar um espaço feito de expectativas e exigências, ocupado e vivido pelo negro enquanto objeto da história;
- por um certo desafio colocado a esse contingente específico de sujeitos – os negros (p. 26).

É o racismo – estrutural, estruturante e discursivo – que sustenta esse e outros mitos e mantém essas narrativas acerca dessa população. Grada Kilomba (2019), ao definir o racismo, se vale de três características básicas, a saber:

- construção *de/da* diferença: a “pessoa é vista como ‘diferente’ devido a sua origem racial e/ou pertença religiosa”, porém, cabe a pergunta: quem é “diferente” de quem? (p. 75);
- as diferenças são construídas e “estão inseparavelmente ligadas a valores hierárquicos”. E isso significa que “não só o indivíduo é visto como ‘diferente’, mas essa diferença também é articulada por meio do estigma, da desonra e da inferioridade” (p. 75);
- os dois processos são acompanhados pelo “poder: histórico, político, social e econômico. É a combinação de preconceito e poder que forma o racismo. E, nesse sentido, o racismo é a hierarquia branca” (p. 76).

Ainda de acordo com a autora, o racismo não diz respeito à nacionalidade ou a sentimentos, ele se refere ao poder. Assim, podemos dizer que se manifesta em três esferas: institucional, estrutural e cotidiano. Este último se materializa por meio do discurso, é o que reproduz e produz narrativas (no mínimo) equivocadas sobre nós. É ele que nos classifica não apenas como outra/o, mas como Outridade, ou seja, “a personificação dos aspectos reprimidos na sociedade branca” (Kilomba, 2019, p. 78).

4 Em *Tornar-se negro*, Neusa Santos Souza discute a vida emocional do negro e a “absoluta ausência de um discurso [...] elaborado pelo negro acerca de si mesmo”. Analisando como o negro ascende socialmente no Brasil (e quais são as consequências psíquicas desse processo), a autora afirma que, para que o sujeito negro obtenha êxito, vê-se obrigado a “tomar o branco como modelo de identidade”. Ou seja, para o negro, a ascensão social é tornar-se gente e isso significa tornar-se branco. O tripé cor-ideologia do embranquecimento-democracia racial – que sustenta as relações raciais no Brasil – produziu as condições para a possível ascensão do negro.

Dessa forma, somos definidos por meio dos seguintes processos:

infantilização: personificação do dependente. Nos tornamos a/o menina/o, a criança, a serva, a/o assexuada/o, que não sobrevive sem seu senhor; *primitivização*: personificação do incivilizado. “Somos” a/o selvagem, a atrasada ou o atrasado, a/o básica/o, o natural; aquele que está mais próximo da natureza (e não da cultura, da razão, do conhecimento e da ciência); *incivilização*: personificação do outro violento, a ameaça. Negros são criminosos, suspeitos, perigosos; quem está fora da lei; *animalização*: personificação do animal. Somos definidos como selvagens, primatas, macacos, outra forma de humanidade; *erotização*: personificação do sexualizado, incontrolável sexualmente: a prostituta o cafetão, o estuprador, a ninfomaníaca (Kilomba, 2019, p. 79).

Ao falarmos de corpos negros, é importante ressaltar que, no caso das mulheres negras, a situação é ainda mais complicada, porque somos “o outro do outro”. “Saber-se negra”, diz Neuza Santos Souza (2021, p. 46),

é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas, é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades.

Falar sobre mulheres pretas é falar sobre interseccionalidade. Abro um parêntese aqui para tratar brevemente desse conceito tão importante para pensarmos inclusive as relações amorosas. O termo “interseccionalidade” – cunhado por Kimberlé Crenshaw em 1989 – diz respeito às “avenidas identitárias onde mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe” (Akotirene, 2018, p. 14). De acordo com Crenshaw (2002), racismo, capitalismo e patriarcado produzem as avenidas que repetidas vezes nos atingem.

Adotado por outras feministas negras, o termo interseccionalidade é uma “sensibilidade analítica” que discute as experiências das mulheres negras, “inobservadas tanto pelo feminismo branco” – que definia mulher de uma forma que não considera nossas idiossincrasias – “quanto pelo movimento antirracista, a rigor, focado nos homens negros” (Akotirene, 2018, p. 13).⁵

5 Em discurso proferido como uma intervenção na Women’s Rights Convention em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851, Sojourner Truth questiona *E eu não sou uma mulher?* Na reunião de clérigos, na qual se discutiam os direitos da mulher, Sojourner levantou-se para falar após ouvir de pastores presentes que mulheres não deveriam ter os mesmos direitos que os homens, porque seriam frágeis, intelectualmente débeis, porque Jesus foi um homem e não uma mulher e porque, por fim, a primeira mulher fora uma pecadora. O discurso todo dela é brilhante e lista algumas das diferenças das existências entre

Discutir interseccionalidade também é pensar plural e atribuir sentidos plurais ao mundo e às pessoas. Se a branquitude usava apenas o olhar para nos definir, a interseccionalidade faz com que usemos todos os sentidos e retomemos no corpo a nossa produção de conhecimento, língua e significados.

Mas o objetivo aqui era falar sobre produção de conhecimento, sobre o “fazer científico”, não é mesmo? Ora, se olharmos inclusive para os textos literários produzidos por mulheres pretas, podemos encontrar algo muito frutífero. É ali, também, que podemos produzir novos discursos e narrativas sobre nós. Voltando à ancestralidade, exaltando exu, a encruzilhada, a filosofia iorubá, as línguas africanas e a diáspora negra, mulheres pretas passam a se narrar e, assim, produzir novos conhecimentos sobre si e os seus; aqui, falamos para além do conceito de “lugar de fala”. Trata-se, antes, da “estrangeira de dentro” que é feminista e pleiteia “o lugar da mulher como sujeito político, mas, ao mesmo tempo”, é “uma de fora pela maneira como é vista e tratada dentro do seio do próprio movimento, a começar pelo modo pelo qual as reivindicações do movimento feminista foram feitas” (Ribeiro, 2017, p. 47).⁶

Falamos, portanto, de produções de quem tem voz, mas não é necessariamente ouvido; de quem precisa se narrar para ter identidades e vivências ressignificadas, legitimadas. É a mulher que se torna sujeito pela narrativa. É o ser que reclama sua humanidade pela palavra. É por meio dos “modos de subjetivação” – processos pelos quais se obtém a constituição de uma subjetividade –, e não pelos “modos de sujeição”, que supõem obediência e submissão aos códigos normativos, que o sujeito se constrói.

No caso das mulheres negras, reforçamos, a deslegitimação não ocorre somente nas páginas oficiais da História, mas também na literatura. Segundo Conceição Evaristo (2007), quando mulheres negras se tornam objetos da literatura, em grande parte das vezes, “surtem ficcionalizadas a partir de estereótipos vários”.

mulheres pretas e brancas. Para algumas de nós, esse é o início do chamado feminismo negro. O texto pode ser lido na íntegra em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Sojourner Truth nasceu escrava em Nova Iorque, sob o nome de Isabella Van Wagenen, em 1797, foi tornada livre em 1787, em função da Northwest Ordinance, que aboliu a escravidão nos territórios do norte dos Estados Unidos (ao norte do rio Ohio). A escravidão nos Estados Unidos, entretanto, só foi abolida nacionalmente em 1865, após a sangrenta guerra entre os estados do norte e do sul, conhecida como Guerra da Secessão. Sojourner viveu alguns anos com uma família quaker, e recebeu alguma educação formal. Tornou-se uma pregadora pentecostal, ativa abolicionista e defensora dos direitos das mulheres. Em 1843 mudou seu nome para Sojourner Truth (Peregrina da Verdade). Na ocasião do discurso já era uma pessoa notória e tinha 54 anos. A versão mais conhecida foi recolhida pela abolicionista e feminista branca Frances Gage e publicada em 1863 (<https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>).

6 O termo faz alusão ao de Audre Lorde, “irmã *outsider*”.

A escrevivência das mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece a dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, “mulher e negra” (Evaristo, 2007, p. 6). Grada Kilomba (2019) afirma que escrever a si mesma em *Memórias da plantação* é uma “forma de transformar”, uma vez que não é mais a *Outra*, mas sim ela própria.

O termo é cunhado por Conceição Evaristo (2007) e usado para definir sua escrita, mas fala de algo que diz respeito a muitas de nós. E lá vamos com mais um parêntese, pois gostaria de deixar bem explícita – empretecer mesmo – a diferença entre “escrita de si” e “escrevivência”.

Muitos autores se interessam pela “escrita de si”. De acordo com Foucault (2006), ela não pretende revelar algo oculto, descobrir o que ainda não foi dito. Antes, trata de captar o dito, reunir o que é possível ser e ouvir com um único objetivo: a constituição do sujeito (Schwarcz, 2019).

É a respeito disso que estamos falando aqui: processo de subjetivação que, ao ser produzido pelo indivíduo (autoras negras), materializa novos efeitos de verdade e significados sobre o coletivo (mulheres pretas, negritude). Para autoras como Livia Natália de Souza (2018), porém, a ideia de “escrita de si” não dá conta de tudo o que a escrevivência produz; esses textos demandam a construção de percursos teóricos específicos para a sua análise (Souza, 2018, p. 30). São necessários paradigmas outros para se analisar esses textos que são individuais e, por isso mesmo, coletivos.

Ainda de acordo com Souza (2018),

o entrecruzamento dos lugares de gênero, raça e classe resulta no nascimento de especificidades de demandas que fazem parte deste exclusivo universo, o das mulheres negras pobres, neste caso, com destaque para aquelas que nasceram na diáspora negra. Ao colocar-se a partir deste contexto, a saber, do privilegiado e estreito contexto da enunciação escrita, Evaristo fala, conforme conseguimos depreender neste texto, com a sua fala e com a fala de todas as outras mulheres negras sistematicamente subalternizadas pelo desejo do outro. Operando para fora do estereótipo e gerenciando a expressão das suas demandas a partir da indagação sobre o que levaria determinadas mulheres nascidas e criadas em contextos não letrados, semialfabetizados, quando muito, afirma, “romperem com a passividade da leitura e buscarem o movimento da escrita?” (Souza, 2007, p. 20), Evaristo fala por si, conta a sua própria história que, no entanto, se dilata. Adentrando ao agenciamento coletivo ao colocar-se no lugar de enunciação, ela articula a sua voz com as vozes de um sem número de mulheres que são, sistematicamente caladas, minoradas ou estereotipadas (p. 37).

Portanto, nessa que pode ser considerada uma Literatura Menor, tudo adquire um valor coletivo, “uma vez que, pelas limitadas condições de vida e de acesso a bens simbólicos, não há estímulo suficiente para que os talentos abundem nos contextos contra-hegemônicos, o que torna mais fácil formar um escritor branco medíocre do que formar um escritor negro” (Souza, 2018, p.38).

Nesse sentido, a escrevivência cresce como estilística negra, mas que, para além de questões da forma do texto, imprime a marca do coletivo também nos conteúdos e na própria possibilidade de escrita como sobrevivência.⁷

É pensar a vida por meio da narrativa. É transformar a vida por meio da narrativa. Mas isso só se dará por meio do trabalho coletivo, da retomada do quilombo, da reverência à ancestralidade, do fazer político, de uma que escreve a si e às demais. É descrever a sua própria história. É escrever como ato político. Só assim será possível decolonizar a academia. Só assim intelectuais negras serão vistas como tal. Só assim a ciência será, de fato, universal, uma vez que incluirá a diversidade. Seguimos.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, C. *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2019.
- ANZALDÚA, G. E. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revistas Estudos Feministas*, v. 8, n. 1, p. 229-236, 1º sem. 2000.
- CONDÊ, M. *Eu, Tituba: a bruxa negra de Salém*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.
- CRENSHAW, K. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. *Painel 1 – Cruzamento: Raça e Gênero*, p. 7-16, 2002. Disponível em : www.unifem.org.br/sites/1000/1070/00000011.pdf . Acesso em: 12 ago. 2022.
- EVARISTO, C. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, M. A. (org.). *Representações Performativas Brasileiras: Teorias, Práticas e suas interfaces*, Belo Horizonte: Mazza, 2007.
- EVARISTO, C. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas; Fundação Biblioteca Nacional, 2016.
- FOUCAULT, M. A escrita de si. In: FOUCAULT, M. *Ética, sexualidade e política: ditos escritos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Trabalho original publicado em 1983)

7 E, aqui, claro, não podemos deixar de mencionar *Quarto de despejo*, de Carolina Maria de Jesus. Mas não apenas. *Baratas, A mulher dos pés descalços e Nossa Senhora do Nilo*, a chamada trilogia do genocídio, de Scholastique Mukasonga – todos publicados pela Editora Nós – também apresenta a escrita como uma válvula de escape para a sobrevivência. Sobre esse tema, cabe também a leitura de *Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*, de Glória Anzaldúa, do qual cito um trecho no início do texto; está disponível na *Revistas Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236, 1º sem. 2000.

- GONZALEZ, L. *Primavera para as rosas negras*: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.
- JESUS, C. M. de. *Quarto de despejo*: diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2014.
- KILOMBA, G. *Memórias da plantação*: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobodó, 2019.
- LUGONES, M. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, H. B. (org.). *Pensamento feminista hoje*: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- MACHADO, M. H. P. T.; BRITO, L. Dois naturalistas em busca de um deus grego: raça e estética nas viagens de Hermann Burmeister e Louis Agassiz ao Brasil. In: PIMENTA, T. S.; GOMES, F. dos (orgs.). *Cativeiros enfermos*: assistência e saúde no Brasil escravista. São Paulo: Hucitec, 2023.
- OYĒWŪMÍ, O. *A invenção das mulheres*: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- RAYNAUT, C. Os desafios contemporâneos da produção do conhecimento: o apelo para interdisciplinaridade. *INTERthesis*, v.11, n.1, p. 1-22, jan./jun. 2014.
- RIBEIRO, D. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento/Justificando, 2017.
- SCHWARCZ, L. M. Lima Barreto e a escrita de si. *Revista Estudos Avançados*, v. 33, n. 96. mai./aug. 2019.
- SOUZA, L. A poética da fome e a escrita da precariedade: sobre Carolina Maria de Jesus. *Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas*, n. 28, p. 111-122, 31 jan. 2019.
- SOUZA, L. Uma reflexão sobre os discursos menores ou a escrevivência como narrativa subalterna. *Revista Crioula*, v. 21, p. 25-43, 2018.

CAPÍTULO 7

A jornada do doutorado: desafios, inspirações e a construção de um novo olhar

João José dos Santos Júnior

A periferia, uma família, um sonho

“Estude, menino, pois o conhecimento é a única coisa que ninguém nunca poderá tirar de você!”. Essa frase, e outras semelhantes, me acompanharam desde a infância. Minha mãe, que estudou somente até a quarta série, não pôde concluir os seus estudos. Pertencente a uma família pobre, do interior do Paraná, sempre precisou ajudar em casa cuidado de seus cinco irmãos para que seus pais pudessem trabalhar e trazer o sustento necessário para a família. Na adolescência, a família mudou-se para São Paulo, mas, ainda assim, a sua realidade de pobreza permanecia abafando seus sonhos. Inúmeras vezes ouvi minha mãe comentando que sempre achava bonito ver as moças que se arrumavam e saíam para trabalhar e estudar, mas não teve condições de fazer o mesmo.

Casou-se bastante jovem, e logo assumiu o posto de dona de casa e mãe, tarefa que cumpre com maestria. Provavelmente, por essa razão, com certa rigidez, sempre incentivou a mim e a minha irmã que estudássemos, e exigia de nós um rendimento escolar satisfatório. Desejava que o destino de seus filhos pudesse ser mais amplo que o seu.

Meu pai, por sua vez, é o mais velho de dez irmãos, filhos de um casal nordestino que veio tentar a sorte em São Paulo. Sua experiência de vida também contou com a necessidade de ajudar, desde pequeno, com o sustento da casa. Conta que começou, ainda antes dos dez anos, a vender picolés na rua. Posteriormente, aos catorze anos, ingressou em uma indústria metalúrgica, na qual teve a possibilidade de fazer um curso técnico, que o permitiu exercer a função de torneiro fermenteiro. Ao longo de toda a sua trajetória profissional, saiu de casa antes mesmo do nascer do sol, retornando apenas à noite, passando o dia todo dentro dos galpões das grandes fábricas, em meio a máquinas e outros operários. Nunca cursou ensino superior. Nos anos 2000, retornou aos estudos fazendo supletivo para concluir o ensino médio.

Lembro-me da emoção do meu pai ao terminar o que ele chama de “colegial”, em 2005. Para mim, algo inesquecível, afinal, naquele mesmo ano, eu também concluía o terceiro ano do ensino médio. Talvez meu pai, naquele cenário, se sentisse duplamente orgulhoso: em primeiro lugar, por realizar o sonho de terminar o ensino básico, mas também por ter conseguido romper o ciclo de evasão escolar familiar, afinal, seu filho concluíra também essa etapa sem precisar deixar os estudos para ajudar a compor a renda familiar.

Essa história se assemelha a muitas outras que conheço. Nesse sentido, tenho a sensação de que a geração de meus pais, extremamente batalhadora, sacrificou-se para mudar o curso da história para a sua posteridade. E minha geração começa a colher esses frutos.

Desse modo, o jovem pesquisador que aqui escreve seguiu o seu rumo: sempre com o apoio de sua família, começou a construir a sua história. Em 2015 ingressou em uma universidade pública, e graduou-se em 2018. Casou-se. Com o desejo de tornar-se pesquisador e professor, almejava o mestrado e o doutorado. Seu sonho, o de muitos jovens brasileiros: estudar na Universidade de São Paulo, conhecida por formar grandes intelectuais.

Após três anos de tentativas, ingressou em um programa de pós-graduação na USP, no mesmo ano que, junto com sua esposa, tiveram a grata surpresa da chegada de seu filho. Por um momento, se questionou se daria conta de estudar e trabalhar para o sustento de sua família, sobretudo com a chegada da responsabilidade da paternidade. Mais uma vez, recordou-se de toda a vida de seus pais, e entendeu que, naquele momento, chegara a sua vez de “entrar em campo”, honrar o esforço de seus pais e tornar-se porto seguro para seu filho, mostrando a ele, com a sua própria história de vida, que é possível alcançar seus objetivos, desde que não tenhamos medo de enfrentar os desafios. No início de 2023, titulou-se mestre. Nos agradecimentos não poderiam deixar de ser mencionados: os seus pais por serem a

inspiração de vida; sua esposa por ser o seu apoio e por incentivar nos momentos difíceis, e seu filho, por ser a motivação para não desistir.

Foi então que, seguindo o ditado popular de que “se parar o sangue esfria”, tomou a decisão de ingressar imediatamente no doutorado. E o presente texto visa a descrever brevemente o processo transformador resultante da experiência do doutorado para a vida pessoal deste pesquisador.

A expectativa acadêmica

A minha experiência de ingresso no doutorado está intrinsecamente ligada à minha defesa de mestrado, uma vez que as duas atividades aconteceram quase de maneira concomitante. As observações feitas pela banca avaliadora foram importantes para melhor identificação do problema de pesquisa a ser estudado. A dissertação deixara lacunas a serem mais bem exploradas, e que naquele momento não seria possível, devido ao recorte de pesquisa escolhido para a dissertação. Estudando a gestão municipal do turismo, não havia conseguido aprofundar minha pesquisa de modo a alcançar de modo mais direto a percepção e a participação da população local na atividade turística, bem como seus impactos sociais para os residentes.

Evidentemente, isso foi exposto pela banca como uma perspectiva de avanço. Mal sabia eu que, naquela ocasião, já estava exercitando o meu olhar para o que o ProMuSPP¹ apresenta como proposta de contruibuição acadêmica, e que tais observações ajudariam a compor o que se tornaria a minha pesquisa para a tese. O olhar para a qualidade de vida da população, para o bem-estar. Em outras palavras, para os sujeitos sociais, de forma mais intensa. Para as famílias, para as pessoas que residem na cidade para a qual estaria me dispondo a dedicar o meu tempo e meu estudo. Para os seres humanos que lá habitam, para os jovens que, como eu também possuem sonhos e expectativas para o futuro.

Nesse sentido, a minha experiência pessoal desde o ingresso no ProMuSPP supera a realização do sonho pessoal de alcançar o título de doutor. Alcança uma dimensão que me proporciona um novo vigor, a sensação de ser realmente útil para a sociedade. Com o início das aulas, estar no campus e ter um contato direto e presencial com professores e alunos me trouxeram muitas expectativas, uma vez que todas as minhas disciplinas do mestrado haviam sido realizadas de maneira remota, devido às medidas sanitárias de contenção da pandemia da covid-19. Almejava, sobretudo, vivenciar trocas de conhecimento, aprender com os colegas e contribuir com o meu conhecimento já adquirido.

1 Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política.

A universidade e o espaço para uma nova reflexão

O que eu não imaginava é que o contato com o ProMuSPP me proporcionaria um espaço para desenvolver reflexões que desconstruiriam conceitos que, sem perceber, já estavam introjetados em minha mente. E tal feito se deu a partir do curso da disciplina Filosofia da Ciência, sobre a qual eu imaginava, em um primeiro momento, certa similaridade com aquilo que em geral conhecemos como “História da Filosofia”, dividida nos períodos antigo (com ênfase no pensamento grego), medieval (com ênfase na patrística e no pensamento cristão), moderno (com o racionalismo cartesiano e os pensamentos iluministas e positivistas) e contemporâneo (trazendo autores e pensadores do século XIX até os dias de hoje). Todavia, me surpreendi.

De fato, transitamos brevemente por esses períodos nas aulas iniciais. Foram citados pensadores e teóricos referenciais para a construção do pensamento científico e acadêmico. Contudo, a disciplina não se restringiu à essa perspectiva, trazendo aos discentes a possibilidade de conhecer (ou reconhecer) outras vertentes de pensamento, outras percepções diferentes das que hegemonicamente estudamos.

Quem diria que minha concepção de ciência e de conhecimento, formada linearmente desde o ensino fundamental, superior e mestrado, seriam literalmente desconstruídas a partir de novas reflexões e visões de mundo?! Nesse ponto, não há como discordar das reflexões apresentadas por Dussel (1994), ao dissertar que o processo de colonização europeia foi realizado também – e principalmente – por meio da imposição de novos modos de pensar, em que o colonizador se sobrepõe à identidade de sua colônia.

Compreende-se, então, a lógica do pensamento pós-moderno, que educa a partir da perspectivas dos colonizadores que se impuseram aos outros povos, a partir de seu poder econômico e mercadológico, de modo que a colônia não é vista como produtora de conhecimento, mas sim como objeto de pesquisa.

De forma bastante incômoda, notei que os saberes originários da África, América Latina e Ásia são repetidamente ignorados e subjugados. Nesse cenário, conforme nos explica Fanon (2008), nós, residentes nas regiões colonizadas do globo, nos submetemos a utilizar tantas máscaras que nos trazem a falsa sensação de sermos bem aceitos perante a sociedade hegemônica eurocêntrica. Negros que vestem máscaras brancas, colocando em questão o quanto negros são, diante de uma sociedade que classifica as pessoas, latinos que vestem máscaras europeias justificando-se de sua ascendência, além de tantas outras formas de mascararmos aquilo que deveria ser a nossa forma real de pensar, em prol de uma aceitação por parte da hegemonia predominante.

O itinerário de discussões no decorrer das aulas trouxe à luz o quanto minha estrutura de pensamento está envolta por essa visão monocultural, exposta por

Boaventura de Sousa Santos, que se pauta no colonialismo europeu, ao passo que tantos outros saberes e conhecimentos são simplesmente desconsiderados.

Em seu conceito de pensamento pós-abissal, considera que os saberes existem de formas diversas e multifacetadas, não devendo haver, portanto, um conhecimento sobressalente. Desse modo,

“[o pensamento pós-abissal] confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes, na medida em que se funda no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer sua autonomia” (Santos, 2007, p. 85).

Abriam-se meus olhos para a existência dessa “ecologia de saberes”, na qual o verdadeiro conhecimento deve ser dialógico e não impositor.

A cada aula, tive a sensação de que meu pensamento foi introduzido em um processo descolonizador de conceitos e visões que, ao longo de minha vida, me foram apresentados, e ao mesmo tempo, senti que a minha identidade se evidenciou. Um processo libertador do pensamento crítico.

Mas não tem sido um processo fácil. Em particular, me senti provocado ao me deparar com essa nova forma de ver o conhecimento, a ciência e os saberes. Nesse sentido, tratando-se de um programa de pós-graduação em mudança social e participação política, compreendo que a disciplina cumpriu o seu papel: inquietar o pesquisador, para que, livre de estereótipos ou de lupas condicionantes, pudesse olhar livremente para sua pesquisa de modo a buscar respostas que possam ir além de apresentar resultados para os problemas teorizados pela academia, mas sim contribuir concretamente com a sociedade na qual estamos inseridos, no tempo histórico em que vivemos.

Um pensamento em processo de reconstrução a partir das vivências de onde estou e de com quem convivo. Com isso, não descarto o conhecimento adquirido anteriormente. Ao contrário, tenho como objetivo (e mais ainda, penso que, como pesquisador, devo ter como “missão”) utilizar conscientemente a ciência hegemonicamente construída e aceita pela academia, apesar de suas limitações conceituais que a faz por vezes apresentar-se como “colonizadora”, como instrumento para apresentar de modo coerente e convincente a minha produção científica.

A desconstrução das estruturas de pensamento

As leituras e discussões das quais participei recentemente, no curso da citada disciplina, trazem uma nova perspectiva, aos poucos sendo “digerida” por esse pesquisador que aqui escreve. Refletir, por exemplo a concepção de Lander (2000), de que a ciência não deve ser vista de forma hegemônica e condicionada à tecnologia e ao

mercado, conforme proposto pelas grandes potências econômicas mundiais. Em minha condição de pesquisador, nascido na América Latina, passo a me sentir no dever de atender, sim, aos critérios acadêmicos que a universidade nos impõe para trazer uma produção científica de qualidade, mas cabe a mim o esforço de conciliar tais formas do pensar científico com os outros saberes existentes, para além do predominante. Em outras palavras, o autor justifica a minha intenção de tornar a minha produção acadêmica útil e acessível para a sociedade na qual estou inserido.

Tais reflexões se fizeram essenciais para a tomada de consciência de que, muitas vezes, reproduzimos o pensamento colonizador em nosso dia a dia. Constantemente, um homem fenotipicamente branco como eu, encontra-se em condição de privilégios no Brasil perante negros e indígenas. Todavia, se ilude, afinal tal privilégio se esvai ao estar diante de alguém em melhores condições sociais. A diferenciação se torna ainda maior ao comparar um homem latino com o europeu. Desse modo, compreende-se o porquê, na maioria das vezes, de nos vestirmos de estereótipos, que por sua vez servem apenas para contribuir com a manutenção de um pensamento social excludente e segregador, supervalorizando a visão eurocêntrica que nos foi imposta.

Voltamos então para o contexto social do pequeno João, filho de uma dona de casa e de um metalúrgico, e que nesse momento se coloca como exemplo. Nascido na periferia da mais rica cidade do Brasil, sonhou por toda a vida seguir carreira acadêmica. Devido a sua condição social, sempre estudou em escola pública, seja no ensino básico seja no ensino superior. Para a pós-graduação, não poderia pensar diferente: por três anos seguidos, participou da seleção para o mestrado na Universidade de São Paulo, para realizar seu sonho. Finalmente, aos 33 anos conseguiu ingressar no mestrado, e aos 35, no doutorado.

Ao observar a realidade em que cresci, não posso deixar de notar que o alcance dos mesmos objetivos pode ser mais fácil para outros, que possuem melhores condições sociais, o que tornaria tal jornada menos custosa. Contudo, não posso abster-me de perceber que, para alguns de meus colegas, o alcance dos mesmos objetivos consistiria em um processo ainda mais penoso, simplesmente devido a fatores como o tom de sua pele, o gênero ou a orientação sexual. Não é difícil notar isso. Basta ter a sensibilidade necessária e estar disposto a circular pelas ruas do bairro onde moro, por exemplo. Sou homem cis, hetero e me autodeclaro branco. Essa simples identificação já me garante acesso a lugares que outros não possuem.

Ao longo de minha trajetória profissional, trabalhando com eventos, mantive contato com pessoas de diferentes classes sociais, e constatee como há uma distinção social claramente imposta. Lembro-se de uma vez organizar um evento de luxo para cerca de 400 pessoas. Mulheres da alta sociedade, esposas de executivos de

alto escalão. Dentre os presentes, não identifiquei sequer uma pessoa negra. As poucas pessoas que possuíam um pouco mais de melanina na pele faziam parte da equipe de trabalho, junto comigo. O reflexo de uma sociedade a partir de um evento social, no qual tais pessoas se gabavam de sua formação acadêmica, de sua distinta posição social, de seus sobrenomes. Deixavam claras as suas origens, comentavam sobre suas viagens à Europa, o berço de suas famílias. E, evidentemente, mencionavam o quanto suas famílias contribuíram para o “desenvolvimento” do Brasil enquanto nação civilizada.

Mas... e os outros povos, saberes e conhecimentos? E a ancestralidade latino-americana, a ancestralidade do Brasil que, como nos explica Porto-Gonçalves (2009), originalmente abrigou tantos diferentes povos, forçosamente homogeneizados em um único grupo denominado “brasileiro”. Nomenclatura equivocada, inclusive, uma vez que o termo é designado em sua essência aos portugueses em sua prática exploratória do Pau-brasil. E indo além: ao continente que hoje é conhecido como América, em sua referência eurocêntrica, mas que possui outro nome para seus povos originários: *Abya Yala*, que na língua do povo Kuna significa “terra madura”, “terra viva” ou “terra em florescimento” (Porto-Gonçalves, 2009). E o que dizer então dos povos originários, reduzidos pela visão europeia a um único grupo denominado “indíós”, referenciando-os à outra região geográfica do planeta?

A tomada de consciência de que os chamados “saberes do Sul” são fortemente apagados do contexto acadêmico foi o meu maior incômodo na jornada vivida ao longo desse semestre. Incômodo necessário. Não pretendo negar a importância do conhecimento desenvolvido no hemisfério Norte, mas compreendo mais fortemente, após as reflexões em sala de aula, a visão de Walsh (2001, p. 66) de que “apesar de existir uma larga trajetória do pensamento crítico latino-americano, o campo dos estudos latino-americanos segue partindo principalmente de perspectivas e estudos sobre, e não a partir da região”. Inegavelmente, há uma distinção na notoriedade de estudos realizados nesses países do hemisfério Norte em detrimento dos realizados nos países do Sul.

Após o aprofundamento nas leituras até aqui realizadas, entendo que não posso fechar os olhos para a realidade apresentada por Quijano (1992), que se atenta para a problemática resultante da colonialidade europeia que subjulgou os povos residentes em suas terras “conquistadas”, o que culminou na atual organização política e mercadológica global. Não à toa, Mignolo (2017) considera a colonialidade como “o lado mais escuro da modernidade”.

Por essas e outras tomadas de consciência, reafirmo que o meu ingresso no doutorado revela-se como um marco para além da minha trajetória acadêmica, perpassando a minha trajetória pessoal. Aprendi e sei que tenho muito ainda a aprender

com autores que brilhantemente expressam, a partir de seu lugar de fala e de sua visão de mundo, suas contribuições para o conhecimento. Por essa razão, posso afirmar que a experiência que sou motivado a viver ao longo desse processo me conduz a uma liberdade que resulta da consciência de que estamos, sim, partindo de um ponto de vista subjetivo, afinal minhas percepções enquanto pesquisador não devem estar descoladas das minhas vivências, conforme bem nos explica Conceição Evaristo, ao cunhar o termo “escrevivência”.

Sim, pois eu não ingressei no doutorado com essa perspectiva. Trouxe comigo a tensão resultante de uma educação positivista, que doutrina o pesquisador a trabalhar com distância e frieza o objeto estudado. Todavia, diante da bibliografia estudada, me deparo com esse choque de realidade que, como costumo dizer, “derretem o meu cérebro”, levando-me a questionar sempre que me posiciono diante do computador para escrever: “É preciso comprometer a vida com a escrita ou é o inverso? Comprometer a escrita com a vida?” (Evaristo, 2005).

A(re)construção de um pesquisador

E por que razão iniciei este texto trazendo a minha trajetória pessoal e acadêmica?

Porque, diante do conhecimento adquirido, das reflexões realizadas e compartilhadas, acredito que, em primeiro lugar, seja necessário que eu me posicione enquanto pessoa. Imagino que, caso este texto seja lido algum dia por alguém que não tenha me conhecido pessoalmente, as páginas até aqui redigidas servirão como base para aquilo que gostaria de expressar adiante. E isso já indica o primeiro sinal daquilo que desejo evidenciar: a produção e transmissão de conhecimento perpassa a história e a perspectiva de mundo do sujeito que o produz.

Apesar de sermos educados a inibir a nossa experiência pessoal em nossas pesquisas, tenho buscado aqui fazer o caminho inverso: mais do que falar sobre a pesquisa do João, é importante, antes disso, sabermos quem é o João, o sujeito que se dispôs a tornar-se estudioso e pesquisador, que não poderá descolar a sua vivência e visão de mundo de sua pesquisa, por mais que tente fazê-lo. Aos que discordam, lamento comunicar, mas ainda que para alguns isso pareça contraditório, entendo que esse passo se fez necessário nesse momento, para o meu amadurecimento acadêmico.

A formação interdisciplinar proporcionada pelo ProMuSPP tem me ensinado a importância de adotar uma perspectiva decolonial em nossos métodos de pesquisa. Cursar a disciplina “Filosofia da Ciência” abriu os meus horizontes, ao me apresentar uma bibliografia para além dos saberes hegemônicos produzidos por autores já conhecidos e utilizados na academia, me permitindo expandir o olhar.

Nesse sentido, a partir do conhecimento adquirido recentemente, entendo que refletir sobre sua produção a partir de uma visão denominada “decolonial” não significa descartar os conhecimentos hegemônicos ou abandonar o rigor científico que nos é exigido por toda a estrutura acadêmica convencional. De modo algum. Refiro-me aqui à postura do pesquisador diante do “objeto” estudado. Afinal, assim como as relações seriam genuínas se os diferentes grupos convivessem de modo a compartilhar seus legítimos conhecimentos sem abrir mão de sua identidade, a pesquisa pode tornar-se mais efetiva quando o pesquisador busca compreender e dar voz ao sujeito pesquisado.

O fato é que o aluno que ingressou no doutorado meses atrás também está passando por um processo de amadurecimento acadêmico, resultante do contato com os textos propostos, com as reuniões de orientação, bem como por meio da relação acadêmica com outros pesquisadores do programa. Um processo sadio de construção e de diálogo, no qual compreende que cada pesquisador disserta a partir de suas vivências.

Cabe aqui, portanto, um adendo acerca de importância da troca de conhecimentos entre os discentes do programa. Pouco ouço falar sobre esse contato, tão relevante para o pesquisador. E quanto pude aprender com os colegas. A cada apresentação, experienciei concretamente a dimensão da “escrevivência” (Evaristo, 2007), da possibilidade – e para muitos, da necessidade – de escrever em primeira pessoa no âmbito acadêmico, legitimando os seus lugares de fala. Afinal, “o falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir” (Ribeiro, 2017, p. 66). Desse modo, essas “outras possibilidades de existências para além das impostas pelo regime discursivo dominante” (Ribeiro, 2017, p. 90), ganham espaço e merecem meu respeito e admiração.

O itinerário até aqui vivido tem me ensinado então a compreender a importância, não somente do “lugar de fala” do outro, mas também do meu “lugar de escuta”. Ao pesquisador é incumbida uma grande responsabilidade: saber ouvir. Não se trata simplesmente de dar a voz ao outro, mas a conscientização de que, por muitas vezes deixamos de ouvir o outro que sempre teve a sua voz silenciada.

A escuta se faz fundamental para que o pesquisador tenha a sensibilidade necessária e não se limite a pesquisar “sobre”, mas procure pesquisar “com”. Se não for desse modo, o ciclo colonizador não será rompido. Ao contrário, nos tornaremos reprodutores da imposição de um pensamento dominante e silenciador, que impõe a sua visão de mundo ao invés de permitir o florescimento dos conhecimentos até então subjugados.

Isto posto, começo a ter maior clareza das reflexões também apontadas por Clifford Geertz. Essa frieza para com o objeto estudado deve ser repensada, conforme aponta: “como diz Stevens, ‘racionalistas usando chapéus quadrados, sentados em salas quadradas, pensando pensamentos quadrados, deveriam tentar usar sombreros’” (Geertz, 1983, p. 155). Cabe a mim, enquanto pesquisador, romper com tal pensamento “quadrado” na minha produção acadêmica. Ter a consciência de que minha produção trará inevitavelmente marcas da subjetividade da minha visão, mas, acima de tudo, assumir o compromisso ético de, ao máximo possível, buscar compreender o outro para o qual dedicarei meu tempo em conhecer e estudar de acordo com a sua realidade, e não como “um reflexo pálido de mim mesmo”. E como esse trabalho de conscientização tem sido positivo, inclusive para que eu, enquanto indivíduo, esteja apto a levar a vida acadêmica com maior leveza.

E quanto à pesquisa que pretendo desenvolver nos próximos anos, para minha tese de doutorado? Essa se mantém firme, sendo fundada nesses novos conhecimentos. É sabido que um projeto de pesquisa, escrito para a admissão em um programa de pós-graduação, passa por ajustes até que se transforme na tese final. Todavia, espero empenhar-me para que o processo pelo qual minha pesquisa está passando resulte em uma resposta para além de uma banca de avaliadores.

Se posso ousar, espero que minha tese seja a legítima resposta vinda da voz de um estudioso latino-americano, do menino mencionado nas linhas iniciais deste texto, filho de um casal que não teve condições de cursar ensino superior, oriundo da periferia, cuja condição de estudar se deve ao acesso à educação pública. E cuja concepção de mundo, apesar de permeada pelo conhecimento positivista tradicional, encontra-se enriquecida com os saberes e vivências adquiridos por sua história de vida e convívio social.

Por fim, tenho claro que este texto não segue estritamente as normas acadêmicas impostas pela academia positivista na qual estamos inseridos, mas se encontra desconstruído, quase como um desabafo. Pois bem, tal estrutura textual representa fielmente a condição em que o seu autor se encontra: redescobrimo-nos e, portanto, ainda em processo de sistematização de suas ideias em busca de um equilíbrio entre o respeito ao conhecimento obtido ao longo de sua formação e a inserção e valorização desses “novos” saberes que, por sua vez tendem a valorizar a bagagem anteriormente adquirida de modo a ser o mais útil possível para a sociedade.

REFERÊNCIAS

- DUSSEL, E. *El encubrimiento del otro*. Hacia el origen del mito de la modernidad. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1994.
- EVARISTO, C. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, M. A. (org.). *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.
- FANON, F. *Pele negra/ máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.
- GEERTZ, C. *O saber local*. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 2014.
- GONÇALVES, C. W. P. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 20, p. 25-30, 2009.
- LANDER, E. ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos. *Estudios Latinoamericanos*, [S. l.], v. 7, n. 12-13, p. 25-46, 2000. DOI: 10.22201/cela.24484946e.1999.12-13.52369.
- MIGNOLO, W. Colonialidade do poder: o lado escuro da modernidade. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, p. 1-17, 2017. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 22 set. 2022.
- QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indig*, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.
- RIBEIRO, D. *Lugar de fala*. São Paulo: Pólen, 2019.
- SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos estudos*, v. 79, p. 71-94, 2007.
- WALSH, C. ¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas del conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano. *Comentario Internacional*, v. 2, p. 65-77, 2001.

CAPÍTULO 8

O difícil “nós”

Kevin Rigotti Prestes

Tânia Maria de Souza

Aqui estamos: nos comunicando em português, no século XXI e no Brasil. Parece significar que existe mais de um algo ou alguém, que usa um conjunto de símbolos e signos para tal – uma língua, uma marcação de tempo chamada século, em um lugar chamado Brasil. Essa comunicação só será compreensível – no todo ou em partes – se os envolvidos compartilham códigos com conteúdo histórico/temporal.

O português que falamos não é o mesmo de Portugal ou de nossos tataravós: todo idioma é dinâmico. Estamos no século XXI e a China está no ano 4721 de acordo com seu calendário não cristão: cada cultura organiza a vida e o tempo em consonância com suas tradições e história. Falamos uma língua europeia, com marcações territorial, temporal e cultural europeias e nossa comunicação só é possível por conta desses elos.

No Brasil (2022), são cerca de 274 línguas indígenas faladas por 305 etnias que insistem em existir, mesmo invisibilizadas. Provavelmente, as pinturas rupestres tinham um propósito de comunicação que sobreviveu ao tempo, diferente das histórias e tradições orais não registradas. Será que eram bem aceitas as pinturas rupestres quando foram feitas? A arte sobreviveu ao tempo e agora buscamos respostas.

Buscamos neste trabalho olhar para esse “nós”, em uma universidade pública, localizada em um país chamado Brasil. O desafio é de estranhar padrões, encarar as diferenças e seus desafios quando se fala em conhecimento socialmente válido,

em verdades aceitas e critérios para tudo isso, sobretudo em uma sociedade diversa e desigual como a brasileira, construída sob os padrões de colonização europeia e da lógica do capital.

Quem é o “nós” que pensa que pensa? Olhemos para a diversidade de tipos humanos, religiões, crenças, hábitos e modelos de vida existentes até mesmo dentro de nossas famílias. Nosso fenótipo, gênero, classe social, escolaridade, origem étnica ou religião nos define em primeira pessoa do plural? Não estamos silenciando diferenças e outras possibilidades de leituras de mundo quando pensamos em um único “nós”? Um “nós” se define em contraposição a um “outro”? Quem seria?

Apesar de a história europeia ser contada como superior, muitos se negam à condição de invisibilidade e/ou subalternidade. Quando olhamos de perto, percebemos que a homogeneidade é uma ilusão de ótica dada pela distância do olhar que se pretende universal. Quanto mais perto do mundo real, mais as diferenças aparecem sobre valores tidos como pacificados por convencimento, crença ou força bruta: as diferentes formas do poder. Resistências também podem ser percebidas de diferentes formas e intensidades: as relações políticas, sociais e culturais são dinâmicas, históricas e dialéticas.

Estamos repetindo um modelo colonizador? O desafio passa pelo reconhecimento crítico do lugar de fala da sociedade e de suas partes? Quem escreve? Para quem escrevemos? Conseguimos falar em primeira pessoa do plural apesar das diferenças existentes na sociedade e ou mesmo entre os autores de um texto?

Na primeira parte, fizemos uma rápida visita à história da Filosofia. Na sequência, resgatamos autores do *ethos* brasileiro e, depois, questionamos o que seria um olhar sobre um suposto “nós”. Por fim, inconclusivamente, perguntamos ao espelho o que vemos e quais os caminhos para uma produção acadêmica nesse contexto.

Saber, poder e verdade

O pensamento ocidental guarda muito da antiga Grécia: racionalidade e domínio das paixões. Manuais de Filosofia dizem que a humanidade sempre procurou explicar a natureza e o mundo, tanto para entender e garantir sua sobrevivência quanto para controlar e diminuir as incertezas, e que a forma mais primitiva de explicação do mundo é o mito. Teria uma estrutura baseada em explicações do funcionamento do mundo, com base na crença simples do porquê dos fenômenos. Na linha evolutiva, estariam as religiões, com uma cosmogonia mais complexa e maior controle do mundo por meio de rituais. Já a Filosofia, inventada pelos gregos, teria capacidade de explicar o mundo e chegar à verdade pela razão. Finalmente, dentro desse raciocínio evolucionista, a ciência chegaria como a forma perfeita de geração da verdade universal por possuir um método capaz de ser verificado e quantificado.

Nessa crença linear, as sociedades poderiam ser hierarquizadas em graus evolutivos, sendo que a sociedade derivada da cultura judaico-cristã seria o ápice da história humana e superior às demais por autoprocamação: o que justificaria o dever de levar “civilização” aos mais “atrasados”. Lembremos também que não só a superioridade civilizatória, mas também o privilégio de conhecer o único deus verdadeiro impulsiona para salvar outros povos de si mesmos, como nas Cruzadas.

Processos históricos europeus levaram a quase mil anos de domínio da Igreja Católica – período conhecido como Idade Média – como detentora da legitimidade dos padrões de verdade. Conhecimentos diferentes foram perseguidos e culturas e pessoas sacrificadas pela não identificação com a verdade do amor cristão, que odiava a diferença e rotulava como inimigo do deus legítimo a ser destruído.

A modernidade trouxe grande ênfase no *eu*, que pensa sozinho e alcança a verdade universal. Descartes, considerado pai da ciência moderna, em seu *Discurso do método* (Descartes, 1973, p. 33-80), descreve como a razão pode chegar à verdade por si mesma: o método científico que possibilita que outros “eus” cheguem à mesma verdade. A ciência moderna separou conhecimento válido – científico – da verdade da fé católica e tornou-se a forma de produção de verdade aceita como universal no Velho Mundo, gerida por um novo grupo: os cientistas. Essa valorização do indivíduo foi crescendo em importância social junto com a evolução do capitalismo, desembocando na sociedade de consumo que hoje vivenciamos. A ciência continua sinônimo de razão e conhecimento válido, definida por métodos e paradigmas validados por especialistas (Kunh, 1990). A crença de uma única razão universal e evolutiva – tendo a ciência como topo evolutivo – espalhou-se pelo planeta e espaço sideral.

Muitas culturas deixaram de existir ou se adaptaram para resistir de certa forma aos dominadores europeus, resignificando ou resistindo. Dada a superioridade que os europeus acreditavam ter, partiram para a apropriação do mundo como se deles fosse, amparados em parâmetros religiosos para a missão civilizadora.

Mas qual a relação entre poder e saber? Recorramos à mitologia grega, a Deusa Atena, deusa da sabedoria. São várias as versões sobre seu nascimento, mas em todas ela nasce da cabeça de seu pai, Zeus – deus do poder – após ele comer Métis, a deusa da astúcia. Em outras palavras, o saber nasce da cabeça do poder que absorve a astúcia para não perder seu poder. Quem tem o poder define o que é saber válido e o saber realimenta as relações de poder, seja pela força, seja por outros meios como religiões ou mesmo indústria cultural. A construção de verdades e suas implicações nas regras de vida das sociedades fazem parte das várias formas de convívio entre animais sociais como nós.

Tivemos e temos muitas culturas na complexa sociedade brasileira, cada qual com suas estruturas de valores, que convivem de formas mais ou menos conflituosas em cada situação ao longo da história brasileira. Dentro desse “nós” e – confundidos por terem “pele clara” – estão etnias originárias, com sua cosmogonia e modo de vida próprios que são invisíveis e incompreensíveis ao olhar da racionalidade dominante. Da mesma forma, outras etnias que aqui chegaram também trouxeram valores, saberes e modos de vida não reconhecidos pelo poder detentor do uso legítimo da força e do discurso religioso que se pretende universal.

O acesso ao poder e suas ferramentas é dado pela validação do saber institucionalizado e vice-versa: circuito praticamente fechado. O conhecimento tradicional ou originário é considerado credence irracional, como é o caso dos chás das nossas avós indígenas ou negras, que depois de pesquisados cientificamente e transformados em mercadoria na farmácia, passaram a ser válidos. O saber acadêmico/científico é uma das formas de saber possível e inegavelmente capaz de grandes feitos importantes, mas não é a única possível, tampouco infalível.

O difícil acesso da população ao poder dominante e sua linguagem – que se diz democrático e de mérito – leva a distorções entre o que o poder diz e o que de fato ocorre. Os direitos garantidos pela Constituição Federal brasileira, por exemplo, continuam não acessíveis para a grande maioria da sociedade. Mesmo com direitos, quem não os conhece não consegue usufruir e muito menos cobrar os que estão assegurados na Constituição cidadã: educação, a saúde, alimentação, trabalho, moradia, transporte, lazer, segurança, previdência social, proteção à maternidade e à infância, assistência aos desamparados etc. (Brasil, 1988). A pesquisa *Nós e as desigualdades no Brasil* (Oxfam, 2021) aponta que os mais pobres têm muito mais dificuldades para ter um emprego, acesso a uma boa escolaridade e à saúde. Também mostra a dificuldade de acesso ao transporte e ao deslocamento dessas pessoas, o direito de ir e vir.

Mesmo a Europa é diversa em línguas, povos e culturas vivas e em constante alteração, como é a dinâmica social, e muitas são invisibilizadas, ainda que com menores distâncias sociais que nos países colonizados. Iberos, celtas, mouros, fenícios, romanos, judeus e tantas outras sociedades influenciaram a formação portuguesa e as de demais culturas que aqui aportaram. A tensão entre o uno e o múltiplo está sempre presente e por vezes eclodem mudanças sociais com o rompimento dos tecidos sociais que continham as forças sociais, raras vezes de forma pacífica.

O direito de existir, com respeito às suas diferenças, tem sido cada vez mais reivindicado junto às instâncias políticas e universitárias, com crescente visibilidade e ocupação de espaços. Povos indígenas no Brasil têm se organizado e se feito presentes, contestando a história oficial de “descobrimento do Brasil” com a sua leitura

de “invasão e massacre” que, infelizmente, ainda está em curso. A busca para que seus saberes e sua existência sejam reconhecidos tem sido pela ocupação de espaços midiáticos e no poder com estratégias como o anual Acampamento Terra Livre (ATL), no qual as entidades indígenas, como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) e apoiadores, reúnem diversas etnias para trazerem suas pautas à Praça dos Três Poderes, mostrando seus valores com um discurso de direito à diferença e valorização da vida em harmonia com a natureza. Ainda nesse movimento político, a ocupação de espaços institucionais, como a chamada “bancada do co-car”, tem marcado forte presença nas discussões nacionais, trazendo o olhar de representação de territorialidade e ancestralidades indígenas e de gênero com quatro mulheres indígenas num espaço dominado por homens brancos, ruralistas e empresários, como o Congresso Nacional. Cabe destaque a criação de uma pasta ministerial em 2023, o Ministério dos Povos Indígenas, chefiado por indígenas.

A estratégia indígena passa também pela produção universitária como a de Ailton Krenak, que foi constituinte em 1988, e busca descolonizar ideias arraigadas do pensamento ocidental, tomando por base as referências de povos indígenas. As tecnologias da informação e a presença ativa inclusive no cenário internacional, em coro com outros povos originários e africanos que buscam visibilidade e respeito, têm sido largamente utilizadas. “Nós, índios, também estamos nos especializando em brancos e isso não significa que vamos deixar de ser índios”, já dizia Marcus Terena, ainda no século XX, ao comentar a apropriação dos saberes indígenas e a necessidade de melhor convivência e respeito às diferenças dentro do Brasil (Morin, 2000, p. 46). Podemos dizer que há um movimento de busca por espaços políticos para novas epistemologias, baseadas em conhecimentos e saberes desses povos considerados inferiores quando da construção dos valores globais e ainda dominantes. Como Macas (2005) destaca, é necessária a reconstrução epistêmica da política e dos saberes e poderes na pluralidade para sair da prática homogeneizadora que vivemos, e não só quanto aos povos indígenas, mas também com todas as culturas e formas de produção de verdade diferente dos padrões globalizados vindos do Velho Mundo.

Segundo Santos (2007), o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal: um sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que estas últimas fundamentam as primeiras. As distinções invisíveis são estabelecidas por meio de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o “deste lado da linha” e o “do outro lado da linha”. A divisão é tal que o outro lado da linha desaparece como realidade, torna-se inexistente e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer modo de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma

radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção de inclusão considera como o “outro”. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da copresença dos dois lados da linha. O universo “deste lado da linha” só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante: para além da linha há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não dialética. O lado da linha de que Santos fala é o hemisfério Norte, com os valores e subjugações dominantes do capitalismo e estruturado desde a colonização. Esse modelo civilizatório desconsidera a existência de seu oposto – nós do outro lado da linha – que é usado como campo para exploração, violência e negação de tudo que o civilizado norte considera adequado dentro de sua ilusão de regulamentação e de direitos. Por isso, podem se apropriar de terras, bens e pessoas sem problemas porque “descobriram” fora do estado de direito que rege o lado da linha vigiado e protegido de suas casas. Esse pensamento epistemológico e político moderno começou a colapsar quando as colônias começaram a se emancipar porque o sustentáculo da tal sociedade se dava pela situação de subordinação, apropriação e violência executada contra os considerados sub-humanos do outro lado da linha. Santos destaca que as linhas abissais – tanto do direito quanto da epistemologia – começaram a ser desafiadas e o outro lado (nós) tem avançado em seus limites pelas pressões exercidas tanto por terrorismo e pressões migratórias que fazem o retorno do colonizador para o lado de lá, quebrando as lógicas de direito e organização europeia, quanto trazendo desafios para uma nova epistemologia e reconhecimento daqueles que não mais aceitam a invisibilidade, inclusive dentro do território protegido pela linha abissal, do lado de lá.

O pensamento abissal se pressupõe detentor do monopólio “da distinção universal de verdadeiro e falso” que subjuga e invisibiliza toda outra forma de pensamento e conhecimento aceitável. Santos destaca a necessidade de se buscar uma epistemologia pós-abissal, que não seja excludente, que dialogue com as diferentes culturas e formas de conhecimento existentes na humanidade a ser construída. A epistemologia pós-abissal não poderia se pretender universal como a abissal, mas multicultural, respeitando as diferenças sem hierarquia para ser inclusiva e base de nova forma convívio político com as diferenças. Nessa leitura, sobretudo os povos do lado de cá da linha teriam muitos saberes a serem resgatados para esse novo marco pós-abissal chamado “ecologia de saberes”, com características territoriais, pluralidade, intersubjetividade, interestescalaridade e intertemporalidade, mudando radicalmente a lógica de dominação colonial e globalizante totalizadora que deu tanta vantagem ao colonizador moderno. Nessa leitura, a correção das injustiças sociais globais guarda grande ligação com a injustiça cognitiva global e somente um

pensamento pós-abissal, em construção por diferentes movimentos nas ex-colônias, pode gerar as mudanças necessárias.

Seria nosso futuro ancestral? Um modelo de novo pacto de saberes de diferentes culturas e formas de produção de conhecimento sem hierarquia, apenas o reconhecimento de que são diferentes porque produzidos com base em outras formas de experiências sociais? Nesse ponto, o discurso dos povos indígenas e das premissas de Santos (2007) para uma ecologia de saberes parecem confluir e estar em construção histórica.

Epistemologias têm sido criadas para ocupar esse espaço de reconhecimento de saberes femininos, negros, ecológicos, LGBTQIA+ e outros, elevando a temperatura por mudanças estruturais de mentalidade e poder em diferentes espaços sociais. As reações do status quo e do imaginário europeu cristão têm levado à ascensão da extrema direita, à busca por garantias de privilégios adquiridos e até a movimentos que pedem ditadura militar e um estado policial que sufoquem novamente as diferenças, ou seja, querem voltar ao cenário colonial no qual a violência e a ausência de direitos para escravos e pobres era a cara do país sem nome – já que “brasileiro” era a forma como se designava as pessoas que trabalhavam extraindo, explorando pau-brasil até meados do século XIX (Calligaris, 1991, p. 29) – comandado por uma elite que crê ser do outro lado da linha: o colonizador.

Nós?

Desatar o nó do “nós”? De que “nós” estamos falando? Nós humanidade ou autores do texto? Um nós que se contrapõe ao outro para unificar um povo contra outro ou um nós dado pela ancestralidade e territorialidade, como povos e comunidades indígenas? Um nós que veste a camisa da seleção de futebol para torcer ou para quebrar prédios públicos? Um nós que vem sendo procurado por autores das ciências sociais assim como pela arte? Talvez tudo isso e nada disso! Se poetas e músicos cantam a aquarela do país em seus versos ou pedem para o Brasil mostrar sua cara, cientistas sociais têm se debruçado no desvendar sobre “o que faz do Brasil, Brasil”.

A nação brasileira, estampada em livros escolares, hinos cívicos, esportes e outras manifestações vem de uma narrativa que chegou junto com as caravelas e se impôs pela força às populações residentes e suas identidades. Os livros do período da ditadura militar no Brasil (1964-1985) diziam que o europeu foi “obrigado” a trazer escravos africanos para trabalhar no Brasil porque os índios eram preguiçosos: negarem-se à escravatura em seu próprio território visto como indolência pelo escravagista que não trabalhava! A narrativa de democracia racial não se sustenta e autores, artistas e líderes indígenas e negros têm denunciado o racismo estrutural existente no país.

A desvalorização das camadas pobres da população faz com que mesmo conquistas de direitos trabalhistas sejam burlados pelo capital e ocorra algo similar ao trabalho escravo para esse “outro” com os quartinhos de empregada, a resistência a direitos trabalhistas e até o salário mínimo como único acessível para muitos que ainda conseguem, posto que 70% dos brasileiros recebem até 2 salários mínimos. Segundo o Dieese (2023), o salário mínimo deveria ser pelo menos cinco vezes maior do que o pago. Em países como o Brasil, com gritante disparidade social e de distribuição de renda, o fosso social gerado pela desigualdade na distribuição de renda deixa grande parte da população restrita às questões de sobrevivência imediata com a insegurança alimentar, moradia precária e não satisfação das demais necessidades básicas.

O nascimento da Atena explica a relação saber-poder a que ainda hoje assistimos na sociedade em que vivemos, lembrando que a sociedade democrática grega da antiguidade era escravocrata, sexista e cidadania era apenas para poucos: os homens verdadeiramente homens não realizavam a degradante atividade de trabalhar e se dedicavam a coisas nobres, como o conhecimento e a política.

Olhemos para esse “nós brasileiros” do qual somos parte e formados nessa consciência coletiva com símbolos, valores e discursos de verdade que permeiam a abstração chamada sociedade brasileira, multifacetada com suas narrativas, contradições e processos históricos.

Calligaris (1991), psicanalista, tenta entender como é possível ouvir o que ouve de brasileiros sobre o Brasil: “Este país não presta”. “Ame-o ou deixe-o”. Usando categorias psicanalíticas, percebeu a falta de “Umtegração” nacional, ser “um”, ter um pai fundante e um corpo materno acolhedor. A grosso modo, coloca que um dos problemas é que os que aqui chegaram não queimaram os barcos – sempre com o olhar de que querem voltar ao lugar de origem. Cada um de nós traríamos o olhar de colonizador e de colono, mesmo os que vieram escravizados. A figura do colonizador é daquele que veio ao Brasil para explorar, na busca do gozo que exaure mas nunca está satisfeito. Pois o desejo era que esse gozo fosse na pátria mãe que ficou para trás e, por mais que retire, que se aproprie e empodere, não será suficientemente saciado porque o objeto de desejo possível não é a figura materna que ficou na origem: sempre de olho no barco.

O colono é aquele que vem em busca de uma identidade, de um reconhecimento que não tinha na sua origem ou que foi arrancado dele pela pobreza ou pela escravização e quer regras para ser reconhecido. Ao chegar aqui também não encontra as regras e o reconhecimento esperado e se frustra. Em todos os casos, psicanaliticamente, falta unidade. A falta de limites, da função paterna e os abusos possíveis aos corpos da não mãe, mas a outra acessível que seriam as terras e riquezas

brasileiras, assim como os corpos escravizados, geraria essa dialética de abusos e não pertencimento, de um gozo que nunca é pleno e da não realização. Calligaris fala de populações com ancestralidade oriunda de outros territórios que se identificam com os países dos quais seus avós, tataravós ou pais saíram. A febre em sair do país porque “aqui não presta” dificulta a criação de um “nós”, porque a identidade está no desejo de ser o outro, ser do outro país. Dizer que “este país não presta” é dizer “nós não prestamos” e a saída é a saída do país. Vendido lá fora como terra de praia, futebol e mulheres desnudas – sobretudo as mulatas –, como chamariz para o turismo sexual, inclusive pelas agências estatais, ou como o paraíso para onde os bandidos dos filmes fogem com as malas de dinheiro, a imagem da terra Brasil não parece de uma recatada senhora, mas de escravizada explorada pelo colonizador sedento.

Fugindo dos discursos de base escravocrata, Roberto Damatta (1986) e Renato Ortiz (1985) se destacam na busca de elementos da cultura brasileira para entender o que seria esse Brasil olhando daqui, o que somos, e como reconstruí-lo a partir das relações sociais desiguais e da falsa democracia racial existente. Uma sociedade derivada da forma encontrada pela população para sobreviver e reproduzir seus modos de vida numa sociedade desigual.

Apesar de reconhecer a colonização como fator determinante de muitas características da identidade nacional, seja reafirmando ou resistindo, a leitura colocada pela sociologia e pela antropologia cultural ainda busca um corpo básico que possa ser chamado de Brasil e com o qual se possa identificar: uma unidade nacional, um “nós”. Por mais que as leituras tragam luz para a diversidade de relações e conflitos existentes, o parâmetro ainda é de um estado nação, figura historicamente criada na Europa.

Damatta (1986) busca identificar aquilo que é o jeito de ser do brasileiro, o que o diferencia. “Como se constrói uma identidade social? Como um povo se transforma no Brasil?”. Trabalha a criatividade brasileira e as dicotomias presentes em comportamentos distintos entre a casa – lugar sagrado – e a rua, onde vale tudo; a falsa democracia racial que dialoga com sexismo e tratamentos dúbios da sociedade à figura dos mestiços e à mestiçagem, ainda herança de imaginários importados que aqui se tenta dar um jeitinho... O “jeitinho brasileiro” descrito por Damatta é uma forma de ficar na zona cinzenta entre o que pode e não pode, estratégia de sobrevivência em uma sociedade desigual em que a lei, o certo e o errado, não são para todos, na qual cidadania não existe de fato e a solução é dar um “jeitinho”, usar de relações pessoais ou favores para se obter até mesmo o básico para sobrevivência. O problema é que o jeitinho colabora nas relações de compadrio e aumenta ainda mais o fosso entre os grupos sociais e seus acessos. Esse caldeirão de culturas, religiões,

línguas e valores chamado Brasil é o local histórico do qual falamos com a diversidade de valores, fusos horários, paisagens e culturas que interagem no dia a dia com os desafios de um país periférico no jogo internacional. Que tem uma elite econômica herdeira da fase colonial, que mantém padrões estrangeiros como parâmetros e grande desigualdade social.

Temos um “nós”? A complexidade das relações na sociedade brasileira passa pela diversidade existente. Um mesmo indivíduo pode ter mais de um lugar de fala legítima e com produção de saberes distintos e até contraditórios. O desafio é conviver com essa pluralidade de forma a respeitar as diferenças e os saberes no atual cenário de radicalização de valores conservadores. Muitos não se veem como parte desse Estado-nação, adotam estrangeirismos ou tentam a volta para um passado inexistente, no qual a pátria-mãe deixa gozar, tentando deixar o barco Brasil.

O que vemos no espelho?

É crescente as pessoas em reuniões virtuais fazerem a audiodescrição para que os ouvintes cegos possam ter uma ideia de como é a voz que fala. Na audiodescrição, normalmente, a pessoa fala o fenótipo, a roupa, o que está usando e em que espaço está. Essa apresentação pelo que se vê pode ajudar a fortalecer empatias e identidades, mas também carrega uma grande carga de padronização, tal qual vemos nos formulários oficiais. Existem padrões a serem catalogados e você precisa estar entre pretos, pardos, brancos ou indígenas. Onde ficam os mestiços e sua grande variedade em seus diferentes tons?

Grande parte dos que se autodeclaram brancos nessas bandas são chamados de “latinos” nas terras do Norte. Todas as teorias racistas do passado e do presente invisibilizam a mestiçagem como se a troca genética não fosse uma necessidade até mesmo para a preservação das espécies, biologicamente falando. O povo mestiço, genética e culturalmente, carrega em seu DNA informações e conhecimentos diferentes e com possibilidades de criações mais diversas do que a monocultura padronizada e é capaz de fazer para sair de situações adversas. Falar na frente do espelho, sem contestação de certezas ou outras formas de perceber as coisas e o mundo, invisibilizando e emudecendo o restante é mais fácil e, ao mesmo tempo, menos rico ou criativo. O caldeirão cultural brasileiro mistura religiões de diferentes matrizes, gosto e sabores de diferentes paladares e origens, valores e padrões morais das mais variadas ideologias, manifestações de poder de sedutoras à extrema violência... tudo ao mesmo tempo e com indivíduos que vivenciam as diferentes nuances desses extremos ao longo da vida de forma desigual. A resistência e a resiliência que fez sobreviver as diferenças e fez surgir as alternativas criadas tanto nas artes como nas demais áreas da vida, como a memória ancestral do uso de ervas, do

manejo do fogo, e dos valores gregários constituem polo ativo de possíveis revisões de padrões de mudança social, necessárias diante dos desafios climáticos e societários que já desafiavam a humanidade. Se crescemos ouvindo do poder militar subalterno e colonizador que o Brasil era o *país do futuro*, podemos até concordar, desde que olhemos um futuro oposto ao que os militares desejavam.

De acordo com o Censo (IBGE, 2023), a quantidade de pessoas que se declaram pretas, pardas e indígenas cresceu no Brasil. Estamos valorizando mais as pessoas negras e indígenas? A política de cotas tanto nas universidades quanto em concursos públicos pode ajudar a pessoa a se declarar como tal? Estamos diminuindo o preconceito e o racismo? A lei das cotas raciais completou dez anos; mesmo sendo uma vitória, ainda estamos longe de reparar as desigualdades sociais do passado que se refletem no nosso presente e futuro.

Às vezes (um de nós) me questiono se o cantor mais famoso de rap americano Eminem não seria negro, diante das circunstâncias. Nem tudo é sobre o tom da pele. Não compramos mais lápis de cor pele, mas na minha infância (um de nós) eu pintei alguns desenhos com esse lápis, além de aprender que quem descobriu o Brasil foi Pedro Álvares de Cabral. Não tinha sabedoria para refletir e questionar sobre isso, mas talvez (um de nós) meus professores o tinham e, como cantava Renato Russo na música “Índios”, “nos deram espelhos e vimos um mundo doente”. A mídia nos vende uma beleza europeia, um Jesus Cristo de olhos azuis. Por muito tempo acompanhamos mulheres negras com seus cabelos lindos e enrolados alisando-os para se encaixar no padrão de beleza, influenciadas o tempo todo por meio de músicas, cinema, televisão e até propagandas.

A população está envelhecendo e o etarismo cresce no eterno país do futuro; isso é motivo para não nos reconhecermos no imaginário de sermos um país jovem. Envelhecer é um privilégio negado para muitos, sobretudo homens pretos periféricos – vítimas preferenciais do preconceito e da violência. Ao mesmo tempo, cirurgias plásticas e tecnologias estéticas estão aí para nos fazer parecer mais joviais e dentro dos padrões de corpos sexualizados e perfeitos – desde que se tenha dinheiro para tal; a ciência continua procurando o elixir da eterna juventude dos alquimistas. A máxima do consumo e da supervalorização da imagem faz com que homens busquem produtos como o shampoo do Cristiano Ronaldo, um português, repetindo padrões que tínhamos de compra desde a época do pacto colonial: o que é de fora é melhor. As crianças sonham em ser jogadores de futebol, pois não é muito empolgante ser um trabalhador que ganha um salário mínimo sem valorização social. Então o espelho que usamos reflete o que está à nossa volta no nosso bairro e em meio a familiares, ou reflete a ilusão doce de que grandes coisas podem acontecer se tivermos sorte. Mas a sorte seria ter saneamento básico, iluminação pública que

muitas vezes não existe: a falta de cidadania a ponto de que nem o cidadão cliente existe, posto que os serviços pagos não são entregues. Pagamos impostos e andamos em estradas esburacadas: o que deveria ser cidadania ou justiça social dado como sorte. Somos cobrados duplamente ou multiplamente, enquanto o jetski e o helicóptero não precisam se preocupar com impostos, numa lógica de privilégios.

Vemos nesse espelho modelos sexistas em que homens com discurso de revolucionários exercitam práticas machistas por comodidade, má-fé ou simplesmente comodismo, em uma sociedade na qual o cinismo e a apropriação do corpo e do trabalho das mulheres é dado como normal e que têm embasado a violência do feminicídio, independentemente da origem ou dos acessos sociais disponíveis.

Setores sociais vulneráveis e invisibilizados, por questão de justiça social, precisam de ações concretas, mas o espelho nos mostra também que a gente é gente. O fato de ser pobre, indígena, mulher ou qualquer outra minoria política não transforma o indivíduo em anjo. Garantia de acessos e respeito é diferente de vitimização ou salvo conduto pleno do discriminado, posto que isso não eleva a formação de identidade ou qualifica a convivência social, colocando-o em ação para mudança de sua situação. Atribuir somente ao outro a responsabilidade de tirá-lo da situação imobiliza e concretiza subordinação na acomodação inversa à resistência emancipadora de identidades. O resgate de autoestima, do ser capaz de produção de história é importante, posto que a busca só pela sobrevivência imediata abre caminho para salvadores deste e do outro mundo, com discursos messiânicos e totalitários, que arrebanham a servidão voluntária de multidões; guiadas por medos concretos ou criados, perdem a capacidade do pensamento crítico. A recente cisão nacional concretizada a partir de valores totalitários é exemplo de como nossa sociedade, viciada em redes sociais e com a multiplicidade de fatores de nossa história colonial, pode ser levada a não querer olhar para si mesma, delegando a um messias, a um outro, a responsabilidade que a exima de seu sofrimento e impotências. Olhar no espelho não é fácil.

Antes de sairmos dessa breve passagem pelo espelho, me permito (um de nós) colocar a experiência de ter percebido que algumas pessoas de meu convívio não entendem o que falo. Por vezes ouvia que falava muito difícil, outras vezes eu não entendia o que diziam por não fazer sentido palavras usadas ou estruturas lógicas. Comecei a perguntar o que queriam dizer ou o que entendiam por algumas palavras que utilizam, o que causou grandes desconfortos, porque não conseguiam explicar ou tinha sentido muito diverso do que temos nos dicionários da língua portuguesa. Para aquelas pessoas de grandes cidades e baixa escolaridade, o português é outro. O mito de que falamos a mesma língua, mesmo dentro de nossas casas,

é outro a ser enfrentado até para que a escuta seja possível e a comunicação se dê com menos ruído. Nosso espelho também reflete nossos ruídos.

Inconclusões

“Nós” é sempre difícil, até mesmo quando o “nós” são apenas duas pessoas escrevendo em primeira pessoa do plural: escapa um “eu” aqui, outro ali... Uma contradição deste trabalho pode ter sido partir de um nós numa língua sob a qual o nós invisibiliza as diferenças, as particularidades. Conviver com as diferenças sem subjugar ou ser subjugado, respeitar limites e lógicas diversas, entender olhares distintos... são muitos os desafios em todos os planos quando se pensa um nós: até mesmo os conflitos que cada um de nós tem dentro de si mesmo, silenciados pelas convenções sociais e convicções pessoais.

O exercício de nos repensar como parte desse processo em que o outro está junto mas é diferente, escreve junto mas de outra forma, não é trivial e pode até nos dar vontade de voltar aos padrões dominantes. Repensar critérios para fazer ciências humanas ou humanidades, como preferem alguns, de forma a não reproduzir epistemologias que pedem superação é um desafio. Reconhecer as diferenças e respeitar as diferentes formas de produção e reprodução de conhecimentos e saberes parece basilar mas não é. Compreender o que o outro diz dentro do contexto dele, sem subjugar, apropriar-se ou algo parecido é mudar a estrutura de pensamento com que fomos criados.

Dependendo do que se queira comunicar ou pesquisar, o outro ao nosso lado pode ter uma linguagem ou um conjunto de valores que pode entender outra coisa ou não querer participar de pesquisa ou partilhar seus saberes. Questões éticas também devem ser repensadas para que sejamos, dentro da medida do possível, coerentes ao falarmos dessa pluralidade de nós que compõem o universo brasileiro, posto que carregamos conosco um conjunto de referências sociais. É possível tirar o colonizador e o colonizado que está em nós? Carregamos muita coisa invisível e invisibilizada nas nossas referências e poderá atrapalhar a convivência e o respeito pelo diferente, a adoção de meios adequados de ouvir e perceber o outro como parte de um nós em alguns momentos e não em outros, dependendo do contexto.

Dentro da Universidade, nossas pesquisas impactarão algo? Como incluir diferentes saberes e trabalhar em conjunto com os setores escolhidos para investigação, não como objeto, mas como formulador de seu autoconhecimento? Ouvir e entender sem possuir respostas prontas, de mente aberta para descobrir e trilhar soluções em parceria ativa e contínua, sem construções pré-fabricadas. O próprio objetivo dessa escuta de saberes tem de ser ouvido e pactuado entre as partes para que tenha, além de concretude, um uso social que também é coletivo.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. *Constituição da Republica Federativa do Brasil*. Brasil, 1988.
- BRASIL. Brasil registra 274 línguas indígenas diferentes faladas por 305 etnias. Ministério dos Povos Indígenas, Fundação Nacional dos Povos Indígenas, Assessoria de Comunicação FUNAI, 2022. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2022-02/brasil-registra-274-linguas-indigenas-diferentes-faladas-por-305-etnias#:~:text=Brasil%20registra%20274%20%C3%ADnguas%20ind%C3%ADgenas,Funda%C3%A7%C3%A3o%20Nacional%20dos%20Povos%20Ind%C3%ADgenas> Acesso em: 05 jul. 2023.
- CALLIGARIS, C. *Hello Brasil: notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil*. São Paulo: Escuta, 1985.
- DAMATTA, R. *O que faz do brasil, Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1986.
- DESCARTES, R. *Descartes*. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DIEESE - Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos. Pesquisa Nacional da Cesta Básica de Alimentos. Disponível em: DIEESE – análise cesta básica – Salário mínimo nominal e necessário. set. 2023. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/analisecestabasica/2023/202302cestabasica.pdf> . Acesso em: 15 set. 2023.
- GAARDER, J. *O mundo de Sofia: romance da história da filosofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Panorama do Censo 2022*. Disponível em: censo2022.ibge.gov.br/panorama/. Acesso em: 04 jul. 2023.
- KUNH, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Editora Perspectivas, 1990.
- MACAS, L. *La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- MORIN, E. *Saberes globais e saberes locais: o olhar transdisciplinar*. Rio de Janeiro, Garamond, Série Idéias Sustentáveis, 2000.
- ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- OXFAM. Nós e as desigualdades. *Pesquisa OXFAM Brasil: percepções sobre as desigualdades no Brasil*, 2021. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/um-retrato-das-desigualdades-brasileiras/pesquisa-nos-e-as-desigualdades/pesquisa-nos-e-as-desigualdades-2021/>. Acesso em: 05 jul. 2023.
- SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos: Revista Crítica de Ciências Sociais* (Cebrap), São Paulo, 2007.

CAPÍTULO 9

Superar a modernidade: um caminho pela transdisciplinaridade?

Igor Tostes Fiorezzi

Este trabalho tem como objetivo discutir a relação entre meio ambiente/natureza e sociedade/ser humano na sociedade de matriz ocidental-europeia, a partir da compreensão da modernidade como um paradigma científico dominante. Essa proposição se justifica à medida que discutir as relações entre meio ambiente e sociedade é fundamental para que tenhamos uma melhor compreensão da atual crise ecológica e seus fundamentos, e pensemos em formas de superá-la.

Para isso, tentaremos, em primeiro lugar, compreender a modernidade como algo polissêmico e, ao mesmo tempo, destacar a especificidade da modernidade ocidental e de seus processos, que moldaram as bases da ciência ocidental moderna, marcando profundamente as relações entre meio ambiente e sociedade. Em seguida, discutiremos algumas alternativas que coexistem, junto com a ciência moderna, na forma de outras epistemologia e práticas de conhecimento e que nos levam à necessidade de reformular a ciência moderna. Por fim, trataremos dos desafios a serem enfrentados nesse processo de reformulação e das possibilidades a ele colocadas pela transdisciplinaridade e pela ciência pós-normal.

A modernidade europeia

Para dar início a essa discussão, devemos ter em mente que existem diversas concepções de modernidade. Se tomarmos como ponto de partida a visão sociológica, diremos que a modernidade é, de modo geral, uma ruptura profunda na vida social que provoca uma forma nova de relações e de estrutura sociais. No entanto, os construtos sobre a ideia de modernidade variam consideravelmente segundo o lugar de cada sociedade num contexto global. Isso porque o espaço sócio-histórico condiciona a autocompreensão e as possibilidades de cada sociedade (Wagner, 2013).

No século XX, por exemplo, em um contexto sócio-histórico dominado pela Europa, a modernidade indicava um caminho no sentido da eliminação dos obstáculos oferecidos pela tradição para que cada sociedade pudesse seguir o caminho das sociedades ditas mais avançadas. Já nos nossos dias – e desde a década de 1990 –, as construções sobre a modernidade são outras (Wagner, 2013). Hodiernamente, há uma percepção de que entramos em uma nova forma de modernidade, cujo ritmo é pautado pela erosão de fenômenos sociais significativos no século XX, como classe, nação e Estado, e de que estamos a caminhar no sentido da individualização e da globalização.

Assim, há diferentes conceitos e diferentes formas de explorar a modernidade. Aquela que aqui trazemos para discussão é a modernidade europeia (Wagner, 2013), cujo fundamento é o domínio por meio da racionalidade. Ela pode ser também vista como uma saída da imaturidade, por meio de um esforço da razão, no sentido de um novo desenvolvimento histórico da humanidade (Dussel, 1993). Esse domínio, por sua vez, é exercido sobre a natureza e os outros seres humanos. A ele, junta-se também a ideia de ruptura que, em espaços não europeus, foi colocada em prática por meio de dominação colonial, interações assimétricas de poderes e migrações forçadas

De início, podemos dizer que a ideia de Ocidente ou de Europa é uma ideia identitária, baseada nas relações europeias com as outras culturas. Para Quijano (1992), o pressuposto da formação dessa identidade europeia é a percepção dos diferentes como hierarquicamente inferiores e incapazes de realizar comunicações e intercâmbios culturais válidos. Nessa identidade, o outro é tido como uma besta, um rústico, que foi descoberto com o objetivo de ser civilizado pela modernidade ocidental, encobrindo as dimensões de sua alteridade (Dussel, 1993).

Segundo Mignolo (2017), a modernidade ocidental é uma narrativa complexa, originada na história da Europa, cuja função é celebrar as conquistas da civilização ocidental. Nesse mesmo sentido caminha Wagner (2013), para quem as concepções da modernidade estão profundamente atadas ao espaço-tempo da história europeia.

Essa narrativa da modernidade europeia ganha proporções universais com a expansão da civilização ocidental e do capitalismo por meio do colonialismo. Em seu argumento, Mignolo (2017) nos informa que, antes do processo europeu de expansão ultramarina nos séculos XV e XVI, o mundo era policêntrico, no sentido de que diversas civilizações o coabitavam, ocupando diferentes territórios. No entanto, quando da expansão colonial, as estruturas históricas, sociais e econômicas foram, paulatinamente, se modificando e levaram à formação de uma nova ordem mundial. Nessa nova ordem, os recursos explorados principalmente na América Latina e na África passaram a ser concentrados e controlados por uma minoria europeia (Quijano, 1992).

Apesar disso, as conquistas ocidentais obtidas pelo sistema colonial não restaram constringidas no âmbito econômico. Houve também formas de domínio cultural e epistemológico (Mignolo, 2017). Nessa seara, o colonialismo atuou como mecanismo de repressão a crenças, ideias, símbolos, imagens, modos de conhecer e produzir conhecimento, recursos e instrumentos de expressão. A isso se seguiu a imposição dos padrões de expressão próprios dos dominantes, como formas de controle social e cultural. Esses padrões foram então colocados distantes do acesso dos dominados.

Como consequência, os padrões de expressão dos dominantes foram utilizados como ferramentas para cooptar os colonizados a ocuparem algumas instâncias de poder entre os colonizadores. Desse modo, a cultura europeia se transformou em um instrumento de sedução, que dava acesso aos colonizados a instâncias de poder. O desejo por essa cultura, por sua vez, fez com que ela passasse a ser uma aspiração entre os dominados, exercendo um forte papel em seu imaginário como modelo cultural universal (Quijano, 1992).

Do ponto de vista da epistemologia, cumpre ressaltar que a modernidade europeia se configurou como uma forma específica de epistemologia, cujo ponto de origem foi a Europa, e que, então, foi transmitida e reproduzida nas colônias. O conhecimento europeu foi exportado e imposto àqueles que detinham conhecimentos alternativos, ditos não modernos, com o objetivo de modernização daquilo que não era ocidental (Mignolo, 2017).

A essência do processo colonizador, calcado na modernidade e na racionalidade, é o fato de que a própria cultura – dos colonizadores europeus – se tomava como superior, atribuindo às outras culturas os valores da barbaridade, imaturidade e da culpa. Essas outras culturas precisariam, nessa lógica, ser modificadas por atos violentos, com a finalidade de se emanciparem e modernizarem. No fundo, trata-se de uma ação pedagógica de violência necessária, na qual as vítimas são culpadas de sua própria conquista e da violência exercida sobre elas, uma vez que se recusaram a sair da barbárie a caminho da modernidade (Dussel, 1993).

Dito isso, pode-se apontar que o processo civilizatório foi justificado pela racionalidade moderna, à medida que ele impôs aos europeus – ditos culturalmente superiores – a obrigação moral de desenvolver os bárbaros, que se opõem a à civilização. Portanto, essa lógica atribui à modernidade um viés de inocência.

Ao mesmo tempo que a dominação colonial europeia dos territórios americanos e africanos se consolidava, a modernidade ocidental ia se firmando como paradigma universal de conhecimento. O conquistador é o primeiro homem moderno, ativo e prático, que impõe a sua individualidade ao outro (Dussel, 1993). Esse paradigma toma o conhecimento estritamente como produto da relação entre sujeito e objeto. Para ele, o sujeito é o indivíduo isolado, produtor do conhecimento e desenhado a partir de seu próprio ponto de vista interno. O objeto é definido em oposição ao sujeito, é externo a ele e possui características próprias que o diferenciam de outros objetos (Quijano, 1992).

Entre os fundamentos desse paradigma de conhecimento, está o pensamento mecanicista. Essa forma de raciocínio entende a natureza como um conjunto de partes elementares, articuladas por relações de força e submetidas a uma temporalidade inerte. Essa visão, para a qual contribuíram renomados cientistas europeus, como Bacon, Descartes e Newton, fez parte de um processo de dominação tecnocrática, que abriu caminho para a exploração da natureza como recurso mercantil. Esse mesmo pensamento também foi o responsável por simplificar o real em uma imagem ideal e completamente racional (Garrido, 2007).

Em paralelo ao mecanicismo, também ganhou forma o humanismo, que funcionou como uma espécie de giro antropocêntrico do pensamento construído até então. Esse paradigma considera o homem racional, masculino e europeu ocidental como centro de seu sistema e consagra um abismo entre o ser humano e a natureza, com a supremacia do primeiro (Garrido, 2007).

Na ciência moderna europeia, a dicotomia entre natureza e sociedade foi determinante em áreas da ciência como Sociologia, Antropologia, Filosofia e Biologia (Descola; Palsson, 1996). O caso dessa última talvez seja o mais sugestivo. A título de exemplificação, podemos mencionar o fato de que as teorias evolucionistas frequentemente apresentaram os organismos como seres alienados e passivos em relação ao meio, reforçando a dicotomia entre meio ambiente e sociedade.

Da conjugação entre a expansão colonial e capitalista, durante esse longo intervalo de tempo na história mundial, emergiu como resultado um imperativo tecnocrático que propaga uma constante necessidade de crescimento e aceleração. Nesse contexto, a natureza passou a ser enxergada por meio dos seus recursos naturais, como um repositório inerte de ingredientes a serem extraídos para nutrir as máquinas industriais (Mignolo, 2017).

Para Garrido (2007), é justamente nessa realidade histórica – na Europa de começos do século XIX – que devemos situar o início da crise ecológica, articulada em torno de três processos socioambientais principais: i) o esgotamento dos recursos naturais; ii) contaminação dos ecossistemas; e iii) a saturação dos ecossistemas com os resíduos dos processos produtivos. Esse é também o momento crítico de afirmação do crescimento pelo crescimento, guiado pela confiança exagerada em uma evolução automática e irrefreável em direção do melhor e do progresso.

Diferentes paradigmas de conhecimento

Apesar dessa breve, e reconhecidamente insuficiente, síntese histórica que traçamos, o que queremos ressaltar é que o colonialismo não foi apenas mais um processo histórico, em uma esteira de muitos outros que o antecederam e o sucederiam. Nesse aspecto, cumpre sintetizar que o colonialismo e a modernidade não foram um encontro ou um choque, mas sim configuraram uma relação assimétrica, de modo que tudo aquilo que era nativo foi apagado, nas palavras de Dussel (1993). Ainda segundo Quijano (1992), o colonialismo envolveu uma "relação de dominação direta, política, social e cultural", e o campo da ciência não esteve fora disso. Somamos a isso o fato de que o paradigma da ciência moderna e a divisão por ele consagrada entre ser humano e natureza impede, já nos dias de hoje, uma abordagem satisfatória para a crise ecológica (Descola; Palsson, 1996).

À forma moderna europeia de conceber o mundo, opõem-se alguns dos princípios centrais para o estudo satisfatório da crise ecológica de acordo com o paradigma ecológico. O primeiro deles é a necessidade de se estudar o ambiente e a relação dos organismos e das comunidades com o meio. Deve-se focar a interdependência e a interação entre organismo e ambiente, e não a separação entre os dois (Garrido, 2007).

Em segundo lugar, é necessário compreender o meio natural por meio do conceito de sistema, evidenciando a estrutura e a relação entre seus elementos como aspectos determinantes para sua caracterização. Nesse contexto, podemos classificar os ecossistemas do ambiente como sistemas abertos, conectados entre si e com o planeta Terra, enquanto este último é um sistema fechado em relação ao universo (Garrido, 2007).

Por fim, o terceiro princípio nos informa que as transformações da energia que ocorrem em cada sistema produzem desorganização e desordem nesse mesmo sistema, na forma de entropia. Os ecossistemas, enquanto sistemas abertos e com tendência a se reequilibrarem, expulsam sua entropia. No entanto, a Terra, como um sistema fechado, tem poucas possibilidades de expulsá-la. Como consequência,

fica evidente que a energia advinda dos recursos naturais é finita e que as transformações energéticas, uma vez realizadas, são irreversíveis (Garrido, 2007).

O paradigma ecológico é apenas um exemplo de como podemos reorientar nossas práticas científicas para que elas estejam de acordo com nossos objetivos, valores e visões de mundo. Tendo isso em mente, devemos refletir sobre a adequação ou não das nossas práticas atuais de conhecimento. Isso porque alguns construtos podem ser, em determinados momentos, mais ou menos adequados para a compreensão do mundo. E, quando eles não respondem mais ao que se propõem, devem ser revisados ou substituídos (Descola; Palsson, 1996).

As perguntas de pesquisa e as hipóteses, a coleta e a interpretação de dados, as intervenções e as propostas políticas são todos frutos de práticas de conhecimento específicas. As disciplinas científicas fornecem teorias e conceitos que definem e explicam algumas dimensões da realidade. As visões de mundo são formatadas a partir de teorias formalizadas ou informais, explícitas ou implícitas. E as teorias, por sua vez, enxergam a realidade destacando o que é considerado relevante, e descartando outras dimensões.

Toda essa dinâmica científica descrita acima ocorre em dinâmicas sócio-históricas específicas (Merino-Pérez *et al.*, 2018). É pensando nisso que devemos compreender a ciência moderna europeia como apenas mais um paradigma de conhecimento. Evidentemente, existem muitos outros, que contam com suas próprias disciplinas, teorias, hipóteses e intervenções.

Ainda que a modernidade europeia tenha trazido consigo a submissão da natureza ao domínio humano, outras formas de relação com a natureza não chegaram a ser completamente abandonadas, nem no continente europeu, menos ainda fora dele (Wagner, 2013).

Se, na visão de mundo moderna europeia, a natureza é vista como um objeto, externo ao humano, e passível de ser conhecido, para outros povos, a natureza faz parte de outras lógicas. Nessas visões alternativas, não há distinção entre natureza e cultura. Todos vivem na natureza. A natureza é sociedade e a sociedade é natureza (Mignolo, 2017).

Assim, é necessário que reconheçamos que a natureza, em si, é um construto social e que as relações entre ela e os humanos são produtos de contextos históricos e práticas culturais, que são variados e estão em constante transformação (Descola; Palsson, 1996).

Pardini (2020), em sua pesquisa sobre a Amazônia, consegue retratar como aquela região, ao contrário do que a ciência moderna supunha, é uma região fruto de relações de mão dupla entre ser humano e natureza. Se na tradição moderna

européia, a relação entre ser humano e natureza é do tipo sujeito-objeto, nas sociedades indígenas da planície amazônica, a relação que prevalece é entre sujeitos, humanos e não humanos, baseada na reciprocidade. Essas sociedades conferem aos entes da natureza características subjetivas humanas, como consciência, motivações, afeto, comunicação. Dessa forma, há o estabelecimento de uma relação sujeito-sujeito, que é estendida ao mundo circundante na forma de troca e de reciprocidade. Nesse universo indígena, o não humano é um sujeito. Não há natureza, tudo é cultura e sociedade (Pardini, 2020).

Nesse mesmo sentido, ao investigar as cosmologias do povo jamamadi, Shiratori (2021) fornece um interessante panorama da cosmologia dessa comunidade, diferente em sua essência daquela da modernidade européia. Talvez o mais interessante exemplo seja a associação linguística feita pelos jamamadi entre o crescimento das plantas e dos seres humanos. Para eles, um buriti crescendo é como um jovem rapaz, os brotos são como seres recém-nascidos, os frutos da pupunha e da castanheira são como seus filhos, enquanto as plantas pequenas são como crianças de colo.

Essa intercambialidade das categorias jamamadi, aplicáveis tanto a humanos quanto a não humanos, se destaca, pois reveste o ser humano de um aspecto vegetal. Essa mesma vegetalidade da identidade humana está presente também na série de rituais e práticas que cercam a menarca de uma menina jamamadi. Na concepção jamamadi, o olhar feminino e o sangue menstrual causam perigo de morte aos homens. Nesse contexto, há uma associação entre o veneno e o amargor encontrados no reino vegetal à figura masculina, enquanto as mulheres são associadas às frutas e ao dulçor (Shiratori, 2021).

Todo o processo de menarca é marcado pelos ciclos naturais da floresta. Assim, nessa visão de mundo, o tempo do cosmo se reflete nos corpos humanos, nos comportamentos e nos ciclos da vida. No fim do período da menarca, a comunidade jamamadi realiza um grande festejo, que envolve uma extensa rede de parentalidade humana e não humana, incluindo indivíduos falecidos e plantas (Shiratori, 2021).

Outra prática relatada que reflete essa cosmologia é o hábito jamamadi de sair para caminhar sem qualquer finalidade, apenas para observar as plantas. Nesses passeios, encontram suas amigas vegetais, observam a variedade de seu crescimento e tentam identificar quem as plantou. Em suma, pode-se dizer que, para os jamamadi, a vegetalidade é parte constituinte da identidade humana (Shiratori, 2021).

No exercício de pensar uma solução para as questões socioambientais dos dias de hoje, talvez seja interessante repensar as relações entre ser humano e natureza que cultivamos e procurar compreender aquelas entre organismos e ambiente como

recíprocas, e não apenas unidirecionais (Descola; Palsson, 1996). Pode ser que saída para a crise ecológica resida em justamente elaborar um novo paradigma de conhecimento que dê conta das muitas formas de enxergar as relações entre a natureza e a sociedade (Mignolo, 2017).

Transdisciplinaridade e ciência pós-moderna

Pensar em um novo paradigma científico, que dê conta de responder aos desafios socioambientais do presente, é um grande desafio. Sabemos, desde já, que ele deve passar pelo reconhecimento da heterogeneidade e da diversidade biológica, social e cultural (Quijano, 1992) e por uma percepção mais comunal das relações entre ser humano e natureza, sem distinções radicais entre os dois (Descola; Palsson, 1996).

No entanto, sabemos também que, ainda que o colonialismo histórico dos séculos XV ao XX tenha se extinguido, subsistem relações de dominação colonial da cultura europeia sobre as outras culturas, ainda que elas variem em intensidade e profundidade a depender do caso.

Se o colonialismo, enquanto ordem política explícita, esgotou-se, a colonialidade e a modernidade, como modos de dominação epistemológica e cultural, prevalecem (Quijano, 1992). Assim, podemos concluir que as tarefas a serem desempenhadas pela ciência ao longo dessa construção epistemológica são muitas. Ela deve se colocar como aliada dos povos indígenas. Ela também há de reconhecer as subjetividades não humanas e de personalizar a natureza, visando à sua proteção. Ainda, deve se apresentar como leitora e intérprete das cosmologias e ecologias tradicionais (Pardini, 2020).

Além dessas, talvez seja fundamental que reconstruamos o que entendemos como ambiente enquanto espaço de disputas socioambientais e intervenções científicas e políticas, uma vez que distintas percepções do ambiente geram demandas diferentes de conhecimentos teóricos e de práticas.

Leff (2011) argumenta no sentido de que é necessário haver um rompimento epistemológico radical, para que se funde um novo campo de conhecimento. Nesse novo campo, o ambiente é tido um objeto complexo, que carrega múltiplos processos materiais e simbólicos, diversas formas de organização e racionalidades, diferentes escalas e níveis. Em suma, é preciso construir uma nova racionalidade, a racionalidade ambiental, que substituirá a racionalidade moderna.

A natureza é um conceito que foi tomado como externo às ciências no processo de construção do discurso da modernidade. Esse discurso carrega um projeto de cientificidade moderna, cujo objetivo foi a busca de unidade, objetividade e controle da natureza. Como consequência, ele fragmentou o saber, extinguiu a noção de complexidade e excluiu os saberes não científicos (Leff, 2011). Trata-se, agora,

de buscar uma reconstrução do saber, sem divisões disciplinares e que inclua conhecimentos não científicos a fim de completar o saber científico moderno. É nessa direção que a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade se movem enquanto propostas epistemológicas no campo socioambiental.

A interdisciplinaridade surge no campo ambiental no começo da década de 1970, como reflexo de uma crise mais ampla que envolve o fracionamento do conhecimento e a degradação do meio ambiente. O Programa Internacional de Educação Ambiental (Piea), patrocinado pela Unesco e pelo PNUMA, é uma das iniciativas que propõe abordar os problemas ambientais como sistemas complexos, sujeitos a diferentes racionalidades e diversas escalas espaço-temporais (Leff, 2011).

Especialmente na América Latina, o estudo da temática ambiental foi promovido, ao longo dos anos 1980, por meio de uma perspectiva interdisciplinar que envolvia diferentes estratégias, experiências e disciplinas acadêmicas. Paulatinamente, uma noção de estudos ambientais que se dedicavam estritamente aos elementos biológicos e físicos foi preterida àquela que visa a adotar uma concepção mais ampla, que passou a abarcar questões econômicas, sociais e culturais (Leff, 2011).

A interdisciplinaridade não é um simples somatório de diferentes paradigmas de conhecimento que formam as disciplinas universitárias. Ela deve envolver a transformação dos paradigmas no sentido de solidificar um saber ambiental que não exclua os saberes não científicos (Leff, 2011).

Se a interdisciplinaridade propõe mudanças significativas na forma de organização e interação entre os saberes disciplinares para tratar da questão socioambiental, a transdisciplinaridade representa um degrau ainda mais alto. No campo socioambiental, a proposta da transdisciplinaridade é de tentar realizar um processo reverso ao que fez a ciência moderna, buscando o restabelecimento das inter-relações entre as áreas científicas e não científicas, no sentido de dar completude ao conhecimento. O objetivo deve ser o de atingir uma verdadeira hibridização de ciências e tecnologias e a promoção de um diálogo intercultural de saberes, para que o conhecimento alcançado seja o mais holístico e integrado possível e com a menor quantidade possível de falhas e lacunas (Leff, 2011).

A transdisciplinaridade, então, se coloca como interconexão e colaboração entre diversos campos do conhecimento e do saber, incluindo disciplinas acadêmicas, práticas não científicas, saberes tradicionais, populares e locais, com a participação de diferentes atores sociais (Leff, 2011).

É nesse cenário, no qual repensamos o tipo de ciência que atende às nossas necessidades presentes, que se insere também o debate sobre a ciência pós-normal. Para Funtowicz e Ravetz (1997), esse novo método de ciência deve se pautar pelo

reconhecimento da incerteza e da complexidade. Trata-se de elaborar uma ciência que seja capaz de lidar com as incertezas, confrontar decisões ambientais urgentes e fazer isso em diferentes escalas – do local ao global.

Se, tradicionalmente, a ciência moderna tem tratado a natureza como algo passível de ser domesticado, facilmente previsível, controlado e colocado à disposição para ser utilizado pelo ser humano, num cenário de incertezas ambientais, em que faltam evidências e no qual as decisões são urgentes, o papel da ciência deve ser repensado.

Ela não pode mais se restringir aos técnicos. É necessário que o debate científico seja estendido a todos aqueles afetados por ele, refletindo a pluralidade de perspectivas legítimas sobre o problema que se coloca, ainda que cada lado tenda a discutir o problema nos termos mais condizentes aos seus interesses e à sua visão de mundo (Funtowicz; Ravetz, 1997).

Portanto, nessa nova forma de ciência, a questão ambiental é um campo aberto a diversas interpretações e a um diálogo de saberes. É um saber ambiental múltiplo, cultivado por diferentes epistemologias, cujo debate deve incluir todos aqueles afetados pela problemática discutida, na tentativa de buscar soluções ágeis, legítimas e partilhadas pela comunidade socioambiental.

Ao fim dessa exposição, podemos chegar a algumas conclusões. A primeira delas é que “modernidade” é um termo amplo e com muitos significados. Na realidade histórica europeia, a modernidade adquire um sentido próprio, de um paradigma dominante que se fez expandir e dominar outros territórios e outras sociedades, articulada à expansão colonial e capitalista. Nesse processo, a ciência moderna europeia se fez impor, nos âmbitos cultural e epistemológico, sobre as culturas e epistemologias dominadas. Além disso, ressaltamos o fato de que esse paradigma moderno compreendia o caráter das relações entre natureza e ser humano de uma forma própria, separando o meio ambiente/natureza da sociedade/ser humano e colocando o primeiro como objeto, inerte das ações de conhecimento e exploração do último.

Apesar da posição dominante que a modernidade europeia assumiu ao longo da história do Ocidente, ela não foi capaz de extinguir por completo outras formas de cultura e epistemologia que enxergavam as relações entre natureza e sociedade de outro modo. Nesse aspecto, são bastante ilustrativos os exemplos trazidos pelas comunidades indígenas da Amazônia, que personificam o natural, reconhecendo o não humano como sujeito, dotado de comunicação, expressão, afeto e vontades.

Esses exemplos são importantes para que pensemos nossos próprios valores e visões de mundo se quisermos enfrentar a crise ecológica que nos é própria. É preciso que reformulemos nossos paradigmas epistemológicos, para que eles sejam capazes de compreender o meio ambiente como um elemento complexo, dotado de

múltiplos processos, diversas racionalidades, e com profundas inter-relações entre seus organismos.

Nesse caminho, a transdisciplinaridade se apresenta como uma opção possível, embora não única. Essa forma de conhecimento tem por essência a incorporação das múltiplas disciplinas e a promoção de um diálogo intercultural entre os saberes científicos e não científicos. É uma proposta voltada à hibridização das ciências e das tecnologias, das práticas científicas e dos saberes locais, tradicionais e populares. A transdisciplinaridade como paradigma busca a reintegração do conhecimento que foi selecionado, compartimentado e excluído pelo paradigma moderno. É a inclusão dos saberes que ficaram de fora, para que, ao final, seja possível atingir um conhecimento que seja menos falho e incompleto.

Aliada a ela, também surge como proposta a ciência pós-moderna. Num mundo de grandes incertezas e urgências ambientais, é preciso tomar decisões cada vez mais rápidas e que envolvem grande dose de responsabilidade. Nesse contexto, a ciência pós-moderna propõe a expansão do diálogo científico, incluindo mais atores que estejam inseridos nas questões socioambientais.

REFERÊNCIAS

- DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. Introduction. In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (eds.). *Nature and society: anthropological perspectives*. Londres: Routledge. p. 1-21, 1996.
- DUSSEL, E. *1492 - o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FUNTOWICZ, S.; RAVETZ, J. Ciência pós-normal e comunidades ampliadas de pares face aos desafios ambientais. In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. v. IV, p. 219-230, jul.-out. 1997.
- GARRIDO, F. Sobre la epistemologia ecológica. In.: GARRIDO et al. (eds.). *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*. Barcelona: Icaria Editorial, 2007.
- LEFF, E. Complexidade, interdisciplinaridade e saber ambiental. *Olhar de Professor*, Ponta Grossa, v. 14, p. 309-335, 2011.
- MERINO-PÉREZ, L. et al. Frameworks for biodiversity and forests. In: SHARACHCHANDRA LELE et al. (eds.). *Rethinking environmentalism: linking justice, sustainability and diversity*. Strüngmann Forum Reports. v. 23, Cambridge, MA: MIT Press, p. 56-81, 2018.
- MIGNOLO, W. Colonialidade do poder: o lado escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, p. 1-17, 2017.
- PARDINI, P. Amazônia indígena: a floresta como sujeito. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi de Ciências Humanas*, v. 15, n.1, 2020.

- QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, v. 13, n. 29, 1992.
- SHIRATORI, K. A vegetalidade humana e o medo do olhar feminino. In: OLIVEIRA *et al.* *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. 1 ed. São Paulo: Ubu Editora, 2021.
- WAGNER, P. Redefiniciones de la modernidade. *Revista de Sociología*, n. 28, p. 9-27, 2013.

DOSSIÊ II
MARCADORES SOCIAIS
DA DIFERENÇA

CAPÍTULO 10

As marcas da modernidade-colonialidade-capitalismo no processo de emancipação política feminina no Brasil

Alana Fagundes Valério

A condição de subcidadania macula a existência de quem nasce abaixo da linha do Equador e reflete-se na produção científica. No que se refere às pesquisas interdisciplinares que versam sobre temas complexos, como política e gênero, o buraco é ainda mais embaixo. As contradições do capitalismo permeiam a cultura, a economia e a política cotidianas e são parte da estrutura das relações sociais, com o advento do processo de colonização nos países do hemisfério Sul, a partir do século XVI.

Por ser um país localizado no eixo Sul do mundo, o Brasil é tido como uma das grandes periferias do capital global. Isso significa viver a insegurança que o capitalismo impõe, perpassa a condição existencial de qualquer pessoa que vive no país e extrapola a responsabilidade individual, ainda que a mentalidade neoliberal pautada na modernidade insista na promoção da individualização dos direitos e deveres em detrimento de sua coletivização. Se consideradas as condições de gênero, raça, classe e sexualidade, a insegurança em estar vivo no país só aumenta. Falar e observar um fenômeno social sem considerar as características dos corpos envolvidos, o tempo que vivem e os espaços que ocupam é cair na armadilha do sistema capitalista que esconde e afasta os corpos como condição para a sua manutenção.

As diferenças sexuais, raciais e de classe foram convertidas em diferenças políticas quando o Estado se fundou, no período moderno. Entende-se aqui Estado como modo de organização do poder político instituído por meio de um “contrato social” (ideia rousseana de pacto democrático para institucionalização de poderes legitimados), no qual a sociedade moderna foi fundada. A sociedade e o Estado modernos são regulados pelo Direito, ou seja, pela forma jurídica (Mascaro, 2018). O trabalho busca demonstrar que a ausência de corpos femininos, racializados e periféricos nos espaços decisórios, desde a constituição do Estado brasileiro, no séc. XIX, é uma das tecnologias de poder desenvolvidas pela modernidade-colonialidade-capitalismo para a criação e manutenção das desigualdades políticas, sociais e econômicas vividas na contemporaneidade.

A modernidade é inimiga do outro

Para conceituar a modernidade, adota-se a posição de Quijano (2005), para quem a modernidade é um processo intelectual oriundo de reflexões empíricas do contato dos europeus com outras territorialidades e modos de viver, que culminou no pensamento racional-científico fundamentalmente eurocêntrico, em que todo contexto não eurocêntrico é tido como não moderno, portanto, colonial. É comum que a palavra “moderno” seja atribuída a algo inovador, desenvolvido, o ápice da última geração de qualquer coisa. Contudo, a experiência na modernidade demonstra o oposto deste senso comum. Um dos exemplos disso é o fato de que, na modernidade, naturalizou-se o extermínio e dominação de pessoas sob o argumento da ordem e progresso da civilização Ocidental (Federici, 2017). A ideia de moderno é resultado da dinâmica própria da colonização que estabeleceu a dicotomia entre o que é colonial e o que é moderno, centro e periferia, superior e inferior, norte e sul, nacional e estrangeiro, homens e mulheres, dentre tantas outras diferenças que foram naturalizadas ao longo dos últimos cinco séculos. A inserção de corpos femininos na política institucional tem relação direta com esses processos (sexismo, racismo e elitismo) e com os avanços e/ou estagnações observados na condição das mulheres brasileiras, se forem consideradas essas marcas a longo prazo.

O diagnóstico obtido pelo *United Nations Development Programm* (UNDP) na pesquisa *Gender Social Norms Index* (GSNI), divulgada em junho de 2023, mostra que 40% dos brasileiros e brasileiras acreditam que mulheres não são tão boas representantes políticas quanto homens, no desempenho da mesma função. A pesquisa ainda aponta que, no Brasil, 84,5% das pessoas têm pelo menos um tipo de preconceito contra corpos femininos dentre quatro dimensões: a) física; b) política;

c) educacional; e d) econômica. O “corpo feminino” (Butler, 2019) causa estranheza em qualquer espaço que não tenha sido pensado e ocupado por ele desde que a sociedade brasileira passou a estruturar-se como tal.

Além disso, a noção do que é ser mulher, e mesmo do que é gênero, não é unificada, pois trata-se de uma categoria discursiva (Hall, 2020), amplamente utilizada na modernidade para construir uma essência do que é o feminino, para conservar a diferença sexual como determinante dos papéis sociais, assim como a diferença racial, etária, de classe etc. Essa categoria discursiva se consolidou com o advento do “sujeito cartesiano” (Hall, 2020, p. 19), que é o parâmetro racional-científico eurocêntrico que originou a modernidade. Essas diferenças foram criadas pela modernidade como uma tecnologia de poder, ainda que inicialmente discursiva. Essas diferenças são símbolos da modernidade que formam as identidades (Hall, 2020). Porém, essas identidades foram constituídas como oposição ao “sujeito cartesiano”, que também pode ser denominado “eu-hegemônico” (Carneiro, 2005). O corpo universal/hegemônico é o corpo masculino, branco, cisgênero, heteronormativo, de classes econômica e social elevadas, a famosa “elite”, que desde a colonização no Brasil se sente proprietária dos espaços públicos. O corpo universal tornou-se opressor daqueles que não correspondem a essa hegemonia: mulheres, negros, população LGBTQIAP+, pessoas com deficiência, dentre tantos outros corpos não hegemônicos por aí afora, que podem ser denominados como o “outro” da modernidade (Dussel, 1993).

As marcas da colonialidade em terra *brazilis*

A narrativa construída pelos europeus em relação aos corpos que se situavam nos espaços explorados se consolidou como um mito. O mito da modernidade (Dussel, 1993), que pode ser resumido na hipótese de evolução da humanidade pelas mãos dos europeus, no qual a racionalidade científica e o sujeito cartesiano tomam o protagonismo das relações. Ao lado do mito da modernidade está o surgimento da colonialidade. A colonialidade pode ser conceituada, a partir desses referenciais, como uma negação da alteridade dos povos que se situavam nas colônias. Também pode ser vista como a relação dialética entre o eu, o ser humano universal (hegemônico/cartesiano) e o outro, que, ainda que seja um corpo humano, é rebaixado à condição de “não eu”, não humano, não homem, não europeu, e, portanto, indigno de viver nas mesmas condições que o homem branco. Aparentemente, com o aperfeiçoamento da dinâmica entre metrópole (centro do capitalismo) e colônia (periferia do capitalismo), consolidou-se a diferença/antagonismo entre ambas, o que

constituiu a subjetividade das relações entre o sujeito-cartesiano-hegemônico frente a todo e qualquer ser humano que não correspondesse a esse arquétipo, como justificativa de violências e total negação da condição de ser humano.

Foi durante os séculos XIV a XVI que a modernidade, a colonialidade e o capitalismo se consolidaram na raiz das epistemologias do conhecimento. O mito civilizatório introduzido pelos Estados-nações imperialistas se materializou na vida das pessoas a partir da estratégia de cerceamento de terras, corpos e/ou relações sociais como tecnologia de dominação que desumanizou, reprimiu e escravizou corpos a favor da acumulação primitiva (Federici, 2017). O que parece, portanto, é que o nascimento do capitalismo como modo de produção ocorre concomitantemente ao surgimento da modernidade como lógica de existência e da colonialidade como matriz da subjetividade das relações sociais modernas.

Esse modo de operar para lucrar, por meio do controle do corpo do outro, o não hegemônico, não nasceu em terra *brasilis*, mas foi aperfeiçoado por aqui. A colonialidade (Mignolo, 2003; 2009) foi criada como uma lógica discursiva de justificação e legitimação das violências físicas, psicológicas, simbólicas e econômicas impregnadas no processo de colonização europeia. As marcas que a colonialidade cravou na cultura, na ética, na política e na produção de saberes do país são experienciadas pelos corpos não hegemônicos atualmente.

A primeira marca da colonialidade a ser destacada é o estabelecimento das diferenças entre as categorias sociais. Corpos femininos, corpos pobres e corpos racializados foram os principais atingidos por esse triplo grilhão da opressão (Davis, 2016). Ao controlar os corpos femininos e negros, em especial, o acúmulo de capital gerado pela mais valia – a posse privada dos meios de produção pela classe capitalista – advinda da mão de obra de trabalhadores não remunerados impulsionou a expansão desse modo de produção. A partir da superexploração de trabalhadores sem remuneração, a inserção desses corpos no trabalho sem contrapartida financeira passou a ser naturalizada e é uma das marcas que a colonialidade deixou no Brasil, por exemplo.

A segunda marca que se observa é a expansão do patriarcado como ordem social, e toda a violência inerente, como estrutura de controle dos corpos dissidentes e, conseqüentemente, para a manutenção da concentração de renda e de poder nas mãos dos corpos masculinos, brancos e pertencentes à elite econômica. Essa marca é facilmente visualizada na contemporaneidade, basta circular nos grandes centros do país para perceber quem ocupa os mais altos postos de trabalho/poder.

Por fim, a última marca da colonialidade que se nota, decorrente do processo histórico e social até aqui exposto, é a naturalização dos discursos de apagamento e de exclusão dos corpos não hegemônicos/cartesianos, que, nos termos de Carneiro

(2005), pode ser conceituada como epistemicídio. A negação dos saberes ancestrais dos povos originários e da diáspora africana desdobrou-se no apagamento de conhecimentos milenares. Simbolicamente, isso significou a destruição de todo um referencial ético, político e subjetivo que sustentava grupos sociais inteiros. Não foi por acaso. Atrelar o corpo negro à condição primitiva foi uma estratégia de apagamento do campo de significações que já existiam para a população afrodiaspórica que residia no país. Além disso, impossibilitou o corpo negro de compor as epistemologias do tempo e espaço que viviam (Santos, 2021, p. 57). Toda a narrativa acerca do surgimento do Estado brasileiro passa, inevitavelmente, pela dinâmica colonial a qual o país esteve vinculado desde sua gênese como Estado-nação. Essas violências da colonialidade deixaram marcas profundas na subjetividade das mulheres brasileiras, especialmente, e podem ser observadas ao longo de todo o processo de emancipação política, como será abordado a seguir.

A relação entre modernidade-colonialidade-capitalismo e o processo de emancipação política feminina no Brasil

A princípio, o espaço reservado às mulheres era exclusivamente de âmbito privado, em condição muito próxima da reclusão, como herança da tradição ibérica-cristã. A manutenção da figura feminina na condição de subjugada não é exclusividade da tradição judaico-cristã, podendo ser encontrada em textos do Corão, do Código Hindu, de Códigos Civis, dentre tantos outros livros e textos de relevância histórica que unisonamente dizem: a mulher transgride, portanto, deve ser posta em lugar de sujeição (Alves; Pitanguy, 2022). É com o início da modernidade que as mulheres passam a ser reduzidas à ignorância e à completa submissão aos homens (Saffioti, 2013), a partir do controle dos seus corpos. A caça às bruxas que ocorreu na Europa foi o primeiro movimento institucional de controle dos corpos femininos deliberadamente autorizado pelos Estados-nações (Saffioti, 2013; Federici, 2017), enquanto o processo de colonização e genocídios ocorria em larga escala na América Latina.

Foi sobre o corpo que se exerceu o poderio, a exploração e todas as formas violentas de controle durante o período colonial. Posteriormente, os aspectos materiais do corpo foram instrumentalizados e utilizados como justificação do domínio de alguns em detrimento de outros. É o que Foucault chama de “biopoder” (1987, p. 132). Sem o controle dos corpos, não haveria a possibilidade de sistematização do capitalismo nos moldes em que se encontra na contemporaneidade. As tecnologias de poder desenvolvidas para o controle dos corpos femininos, negros e pobres foram validadas por juristas, magistrados e religiosos que sistematizaram argumentos e burocratizaram todo o processo inquisitório, e os replicaram nos espaços dominados como método de conversão e pacificação dos insurgentes (Federici, 2017). Com apoio da ciência

moderna, o corpo tornou-se um corpo mecânico, vazio de afetos e místicas, dócil, para que fosse amplamente explorado (Federici, 2017).

É o processo de “abstração do sujeito”, ao qual Marx (2017) refere-se quando trata a mudança de concepção que o racionalismo científico apresenta ao corpo, este último descrito como máquina, apto a ser produtivo de forma quantitativa e qualitativa, de acordo com o tempo de trabalho disponível. Não é por acaso que concomitantemente ao fenômeno da sujeição das mulheres aos homens, expandiu-se o tráfico humano às colônias e naturalizou-se a segregação, a tortura e a humilhação sobre os corpos justamente sob a justificativa de produção e extração de bens naturais, acúmulo de bens e coisificação de corpos não hegemônicos. Desde a origem do escravismo nas colônias, homens e mulheres receberam tratamentos distintos e classe e raça sempre importaram e foram marcados nos corpos, como uma expressão “ostensiva do domínio econômico dos homens brancos” (Davis, 2016, p. 20), proprietários de terras e corpos. Essa ideia de propriedade sobre os corpos não hegemônicos é a pedra fundamental do patriarcado.

O patriarcado parece ser uma organização do mundo pautada na dominação-exploração do homem sobre a mulher (Saffioti, 2015, p. 114), resultado da modernidade-capitalismo-colonialidade, que se infiltrou nas relações sociais do país, porque sintetiza a dinâmica em todos os espaços que o corpo hegemônico circula. A ideologia racista, classista e sexista corporificou-se (Saffioti, 2015, p. 132) nos agentes sociais; assim, todas as relações sociais derivadas do período colonial – até a contemporaneidade – estão amarradas nesse nó. O patriarcado compila em uma só expressão a corporificação da opressão de gênero, raça, etnia e classe que sustentou, e ainda sustenta, as relações sociais oriundas da modernidade. Esse emaranhado de opressões (gênero, raça, classe, sexualidade), cujos componentes estão amarrados uns aos outros pois suas gêneses foram concomitantes, penetraram em todas as camadas da vida social moderna-capitalista-colonial.

As práticas políticas modernas, e tudo o que ela implica (colonialidade, capitalismo, patriarcado etc.), são as métricas que cadenciam os passos da sociedade brasileira. As tecnologias de poder da modernidade foram aperfeiçoadas até a contemporaneidade. No campo da política institucional, não são raros os episódios de violência de gênero política e simbólica sofridos por lideranças e congressistas¹ femininas cotidianamente. Os rastros do pacote da modernidade podem ser vistos

1 O observatório de violência política MonitorA mapeou, na eleição de 2022, 40 xingamentos por dia a 132 candidatas a cargos eletivos da Câmara dos Deputados, do Senado Federal e do Poder Executivo do país. Disponível em: https://azmina.com.br/colunas/isso-tem-nome-violencia-politica-de-genero/?gclid=C-j0KCQjwrfymBhCTARIsADXTabkYKPLGDP4phD0Mhsr-SzZmtEQb5bHDg7WD3yWGF61SJdgkU-VF9d1QaAvpXEA_Lw_wcB. Acesso em: 18 ago. 2023.

em todos os espaços públicos. Um exemplo disso é a exclusão, proposital, da participação da mulher nesses espaços, com a vedação do acesso à educação básica para mulheres até o século XIX (Saffioti, 2013).

Foi com o intercâmbio entre a elite brasileira e os países europeus que o Estado brasileiro consolidou-se como uma República, flertando com o modelo moderno-colonial-capitalista de organização social (Marques, 2019). A outorga da primeira Constituição Brasileira, em 1824, autorizou a formação da Câmara dos Deputados e do Senado Federal e previu o direito ao sufrágio pela primeira vez, um marco dos direitos políticos na história do país. Contudo, restringiu esse direito, nos termos dos artigos 90 e 91 da Constituição Imperial de 1824, a certos corpos, em detrimento de outros. Quem podia votar eram apenas os corpos hegemônicos, situação que perdurou até 1932, com a autorização constitucional do voto feminino.

Os textos constitucionais brasileiros até a Constituição Federal de 1988 demonstram que não só a participação, mas também a possibilidade de representação, foram pensadas e desenhadas legislativamente para uma classe/tipo de sujeitos, aqueles que eram considerados, de fato, cidadãos brasileiros. O lapso temporal entre a autorização constitucional para as mulheres poderem votar e a eleição de representantes mulheres no Poder Legislativo e Executivo Federal revelam a raiz da manutenção da colonialidade como tecnologia de poder para a manutenção da lógica capitalista que obsta, até a contemporaneidade, a emancipação da população não hegemônica (Oliveira, 2021). O sufrágio feminino foi autorizado, com ressalvas, em 1932 e, no ano de 1934, a primeira deputada foi eleita. Em 1991, as primeiras senadoras foram eleitas como titulares do cargo e só no ano de 2010 a primeira e única presidenta do país foi eleita, sendo impeachmada em 2016. O rol dos excluídos dos direitos políticos demonstra, por si só, a quantidade de corpos atravessados por marcas sociais, territoriais, raciais, sexuais e religiosas, que foram privados da possibilidade de exercerem o direito ao voto, e, consequentemente, de algum nível de representação e participação política. E os efeitos disso se apresentam até hoje.

A influência cristã e patriarcal, advinda da modernidade-colonialidade-capitalismo, pode ser vista até hoje nos espaços públicos, como no Congresso Nacional ou nos Tribunais Superiores. Esse imbricamento tornou rara a presença de mulheres, negros e periféricos em espaços como esses. Quanto às mulheres, especialmente mulheres negras e periféricas, o seu reconhecimento como corpos aptos a desenvolverem-se social, política e profissionalmente foi visto com ressalvas, de maneira independente da corrente de pensamento adotada, desde o fundamento do Estado brasileiro. O Estado Democrático de Direito foi pensado e constituído a partir de

pessoas atreladas a ideias e ideologias próximas das castas mais poderosas, em detrimento de toda a população que ocupa a base da pirâmide social de modo massivo.

As tecnologias de poder criadas pela modernidade e aperfeiçoadas pelo capitalismo contemporâneo se manifestam de diversas formas; entre elas destacam-se: o racismo, o sexismo, o elitismo classista, a homofobia, a xenofobia. Todas foram, em algum momento, validadas pelas leis. Esses preconceitos remontam à herança colonial. No caso dos corpos femininos brasileiros, o “devido lugar”, reservado desde a colonização do país, são lugares subalternos, de ampla exploração física, sexual e econômica e aprisionamento das relações sociais ao âmbito doméstico/privado. A subordinação a qual as mulheres são submetidas também é resultado dos direitos políticos conferidos aos homens de forma exclusiva. Na medida em que os direitos políticos são os meios nos quais estrutura-se o Estado, por meio de representantes eleitos que elaborarão as normas jurídicas, a ausência de corpos femininos nesse espaço demonstra que o Estado e o Direito modernos têm raízes no sistema patriarcal desde a sua gênese.

Ao não exercerem papéis de representação legislativa até o século XX, as mulheres brasileiras, racializadas e periféricas, foram afastadas do debate público acerca dos direitos sociais que alcançam todos os cidadãos brasileiros. Quando esse papel foi conferido a um corpo feminino, os marcadores raça/etnia e classe social foram mais próximos daqueles conferidos ao sujeito cartesiano/hegemônico. Essas contradições, tão próprias do capitalismo, penetram o tecido social e revelam que as marcas da colonialidade estão presentes e que precisam ser escancaradas, para que possam, enfim, ser curadas.

REFERÊNCIAS

- ALVES, B. M.; PITANGUY, J. *O feminismo no Brasil: memórias de quem fez acontecer*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.
- AZMINA. Não é mimimi! Violência política de gênero impede as mulheres de atuarem na política. 2022. Disponível em: <https://azmina.com.br/colunas/isso-tem-nome-violencia-politica-de-genero/> Acesso em: 18 ago. 2023.
- BRASIL. [Constituição]. *Constituição Política do Império do Brasil, de 25 de março de 1824*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm Acesso em: 6 jul. 2023.
- BRASIL. *Decreto n.º 8.024, de 12 de março de 1881*. Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-7247-19-abril-1879-547933-publicacaooriginal-62862-pe.html> Acesso em: 10 ago. 2023.

- BRASIL. *Lei de 15 de outubro de 1827*. Câmara dos Deputados. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/1824-1899/lei-38398-15-outubro-1827-566692-publicacaooriginal-90222-pl.html Acesso em: 10 ago. 2023.
- BUTLER, J. *Corpos que importam* – os limites discursivos do “sexo”. São Paulo: N-1 edições, 2019.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- CARNEIRO, S. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- DAVIS, A. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DUSSEL, E. *1492 - o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *Violência contra meninas e mulheres no 1º semestre de 2022*. Disponível em: https://forumseguranca.org.br/publicacoes_posts/violencia-contra-meninas-e-mulheres-no-1o-semester-de-2022/ Acesso em: 25 jun. 2023.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes. 1987.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2020.
- MARQUES, T. C. N. *O voto feminino no Brasil*. 2ª ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2019.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MASCARO, A. *Crise e golpe*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MIGNOLO, W. Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom. *Theory, Culture & Society*, v. 26, n. 7-8, dec. 2009, p. 159-181. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0263276409349275> Acesso em: 25 jul. 2023.
- MIGNOLO, W. *The dark side of the renaissance: literacy, territoriality, and colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2003.
- OLIVEIRA, D. *Racismo estrutural: uma perspectiva histórico-crítica*. São Paulo: Dandara, 2021.
- POCHMANN, M. Política social na periferia do capitalismo: a situação recente no Brasil. *Ciência e Saúde Coletiva*, v. 12, n. 6, p. 1477-89, 2007.
- QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, v. 29, p. 11-21 1992. Disponível em: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf> Acesso em: 10 jul. 2023.
- SAFFIOTI, H. *A mulher na sociedade de classes*. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

- SAFFIOTI, H. *Gênero, patriarcado, violência*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- SANTOS, A. R. T. *Tratado sobre a emancipação política da mulher e seu direito de votar*. Brasília: Edições Câmara, 2022.
- SANTOS, N. S. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- UNDP (United Nations Development Programme). *2023 Gender Social Norms Index* (GSNI). Breaking down gender biases: Shifting social norms towards gender equality. Nova Iorque. Disponível em: <https://hdr.undp.org/content/2023-gender-social-norms-index-gsni> Acesso em: 01 jun. 2023.

CAPÍTULO 11

Feminicídio: um conceito para entender a morte de mulheres em decorrência da violência

Andreia do Nascimento Santos

Elizabete Franco Cruz

A violência não é uma temática recente, já que suas práticas são conhecidas desde a Antiguidade, mas foi somente no século XIX que diversas áreas do conhecimento começaram a refletir sobre o seu significado. No campo sociológico, a análise do termo violência é associada ao controle social realizado pelo Estado, já que ele se utiliza do seu aparelho repressivo para a manutenção da ordem social.

Para algumas autoras, como Marilena Chaui, a violência é a consequência das diferenças de poderes da sociedade e ocorre junto com o silenciamento dos grupos não dominantes. Portanto, a violência pode ser definida como “[...] um dispositivo de poder, composto por diversas linhas de realização, que realiza uma relação específica com outro, utilizando para isso, a força e a coerção, produzindo-se assim, um prejuízo social” (Hayeck, 2009, p.3).

Já a violência de gênero pode ser entendida como um

[...] fenômeno social persistente, multiforme e articulado por facetas psicológica, moral e física. Suas manifestações são maneiras de estabelecer uma relação de submissão ou de poder,

implicando sempre situações de medo, isolamento, dependência e intimidação para a mulher. É considerada como uma ação que envolve o uso de força real ou simbólica por parte de outrem com a finalidade de submeter o corpo e a mente à vontade e à liberdade de alguém (Bandeira, 2019, p. 295).

Assim, as formas de violência contra a mulher podem ser explicadas como resultado das diferenças assimétricas de poder entre homens e mulheres, que se reproduzem no Estado e que perpassam o cotidiano. Esse tipo de violência é apreendido no decorrer do processo de socialização, período no qual esse ciclo é passado de geração em geração, fazendo com que a mulher sofra durante a sua vida, pois as agressões começam por parte de seu pai, passam a ser de seu companheiro e terminam vindas de seu próprio filho.

Porém, essa violência não é caracterizada como um “desvio social”, mas sim como espécie de permissão dada aos homens na nossa sociedade, em que todos estão de acordo com esse lugar de dominação. Os homens cometem atos de violência porque podem e as instituições, com o apoio do Estado, se tornam espaços da dominação masculina.

A morte de mulheres: a realidade brasileira

A expressão *femicide* foi utilizada pela primeira vez por Diana Russel no Tribunal Internacional de Crimes Contra Mulheres, em 1976. Após alguns anos, Diana escreveu com Jill Radford o livro *Femicide: The politics of woman killing*, que virou referência sobre a temática. Nessa obra, as autoras definem femicídio como assassinatos de mulheres pelo motivo de serem mulheres. Para as autoras, o maior exemplo da violência contra a mulher foi o Massacre da Escola Politécnica da Universidade de Montreal, que ocorreu em 6 de dezembro de 1986, quando 14 jovens foram assassinadas por seu algoz “porque estavam ocupando o lugar dos homens”.

Dessa forma, as autoras destacam que a primeira característica para definir um femicídio é ser uma morte intencional em consequência da sua identidade de gênero, ou seja, o termo “femicídio” tem como significado a morte de todas as mulheres, independentemente do motivo.

Outra característica do femicídio refere-se a ele não ser um evento isolado na vida de certas mulheres. A violência contra as mulheres é definida como universal e estrutural e fundamenta-se no sistema de dominação patriarcal presente em praticamente todas as sociedades do mundo ocidental. (...), a morte de uma mulher é considerada como forma mais extrema de um continuum de atos de violência, definido como consequência de um padrão cultural que é apreendido e transmitido ao longo

de gerações. Como parte desse sistema de dominação patriarcal, o femicídio e todas as formas de violência que a ele estão relacionadas são apresentadas como resultado das diferenças de poder entre homens e mulheres, sendo também condição para a manutenção dessas diferenças (Pasinato, 2011, p. 230).

A discussão sobre o seu significado iniciou-se por volta da década de 1970, nos Estados Unidos, com a intenção de dar visibilidade à morte de mulheres, além de fazer parte de uma “estratégia para sensibilizar as instituições e a sociedade sobre a ocorrências desses crimes, combater a impunidade penal, promover os direitos de mulheres e estimular a adoção de políticas de prevenção à violência baseada no gênero” (Caicedo-Roa; Bandeira; Cordeiro, 2022, p. 2).

Na América Latina, o termo foi adaptado para “feminicídio” para ressaltar a responsabilidade do Estado nessas mortes e foi amplamente utilizado no México no emblemático caso dos assassinatos de mulheres da Ciudad Juárez.

Ciudad Juárez é um município localizado no México, mais especificamente na fronteira com os Estados Unidos, que, por conta da sua localização, se tornou um importante polo para a imigração ilegal e atividades ilícitas. A sua crise começa a partir da década de 1960 com o fim da atividade migratória para os Estados Unidos, e a subsequente implantação das indústrias no município, que incentivou o fluxo migratório das cidades vizinhas, e com o aumento da mão de obra das mulheres nas indústrias, a partir da década de 1970, que provocou o aumento do desemprego dos homens e estimulou a autonomia dessas mulheres (Pasinato, 2011).

Entretanto, foi somente a partir de 1993 que inúmeros crimes misóginos começaram a ocorrer, ou seja, “[...] crimes passionais, violência doméstica, abuso sexual, estupro por mãos de agressores seriais, crimes por dívidas de tráfico, tráfico de mulheres, crimes de pornografia virtual, tráfico de órgãos” (Segato, 2005, p. 268). Muitas vezes descritos como “misteriosos”, esses homicídios estão impunes até hoje.

O que é, então, um feminicídio, no sentido que Ciudad Juárez lhe confere a essa palavra? É o assassinato de uma mulher genérica, de um tipo de mulher, só por ser mulher e pertencer a esse tipo, da mesma forma que o genocídio é uma agressão genérica e letal a todos aqueles que pertencem ao mesmo grupo étnico, racial, lingüístico, religioso ou ideológico. Ambos os crimes dirigem-se a uma categoria, não a um sujeito específico. Precisamente, esse sujeito é despersonalizado como sujeito porque se faz predominar nele a categoria à qual pertence sobre suas características individuais biográficas ou de personalidade (Segato, 2005, p. 279).

Contudo, apesar de toda repercussão e pressão por parte dos movimentos sociais feministas, os assassinos não foram identificados e o México foi declarado omissor pela Corte Interamericana de Direitos Humanos. Assim, a partir dessa realidade, esses mesmos movimentos sociais criaram condições para o início do debate acerca do significado de feminicídio como “morte violentas de mulheres”, e conferiu novos contornos para a formulação e a avaliação de políticas públicas referentes à temática.

Tipificações e categorias

Segundo o modelo latino-americano de investigação das mortes violentas de mulheres por razões de gênero, o feminicídio pode ser ativo/direto ou passivo/indireto. O primeiro caso abarca morte de mulheres por violência doméstica, misoginia, conflito armado, identidade de gênero; infanticídio feminino; honra e origem étnica. Já feminicídio passivo/indireto inclui abortos clandestinos, negligência, omissão, mutilação genital, tráfico de pessoas e de drogas.

Os feminicídios, segundo o mesmo modelo latino-americano de investigação das mortes violentas de mulheres por razões de gênero, ainda são classificados em 13 modalidades (um feminicídio pode se encaixar em mais de uma categoria): *íntimo* (quando o agressor tem vínculo com a vítima); *não íntimo* (quando o agressor é um desconhecido da vítima); *infantil* (morte de uma menina com menos de 14 anos); *familiar* (existe um vínculo familiar entre a vítima e o agressor); *por conexão* (quando uma mulher é morta porque se encontra no mesmo lugar do agressor e da vítima inicial); *sexual* (mulheres que são sequestradas, torturadas e/ou estupradas, podendo o contexto ser organizado – quando as vítimas são mortas em um tempo indeterminado mas com um método consciente – e desorganizado – quando a vítima é morta em um determinado tempo); *por prostituição* (estigmatização social); *por tráfico de pessoas* (com fim de exploração); *por contrabando de pessoas* (migrantes); *transfóbico* (identidade de gênero); *lesbofóbico* (orientação sexual); *racista* (origem étnica); e *por mutilação genital* (quando é essa a consequência da morte de mulheres).

A discussão sobre seus conceitos, tipificações e categorias permitem a compreensão dos padrões nos crimes de feminicídios como “uma prática de poder, gestada em condições de desigualdades e estratificação de gênero, raça, condição econômica e outros marcadores sociais hierarquizantes” (Mariano; Souza, 2023, p. 17). Ou seja, além de diferenciá-los do “homicídio”, a discussão sobre a temática inicia o entendimento de feminicídios como crimes de poder com o intuito de disciplinar.

A realidade brasileira

O combate à violência de gênero, um dos maiores desafios do nosso país – que ocupa o quinto lugar em relação às taxas de feminicídio do mundo – segundo o Mapa da Violência, partiu dos movimentos feministas, ao visibilizarem a violência sofrida pelas mulheres, transferindo-a da esfera particular para a pública. Articulado também com as universidades, o movimento feminista “passou a garantir a eficiência e a eficácia da rede de atendimento e de combate à violência contra as mulheres, pressionando e indicando formas de sanar os problemas existentes” (Bandeira, 2019, p. 298).

Dentre essas ações, podemos destacar a criação, em 1985, das Delegacias Especiais de Atendimento às Mulheres (Deams), que “representou um ganho político para a conscientização das mulheres contra a opressão masculina e pela busca de cidadania” (Bandeira, 2019, p. 297). Também houve a garantia de que os crimes de violência sexual contra as mulheres fossem considerados contra a pessoa, não contra os costumes, e a criação de Casas Abrigos para mulheres vítimas de violência (Bandeira, 2019).

Além disso, institui-se uma lei de combate à violência doméstica, mais conhecida como Lei da Maria da Penha, ou Lei nº 11.340 de 7 de agosto de 2006, que “cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher”.

A Lei Maria da Penha resulta da luta feminista pela criação de um expediente jurídico capaz de combater as situações de violência contra as mulheres, possibilitando mudanças significativas no âmbito dos direitos. Trata-se também de nova forma de administração legal dos conflitos interpessoais, embora esse estatuto ainda não seja de pleno acolhimento pelos operadores jurídicos. Além de definir o que é e quais são as formas de violência, consolidou estratégias de prevenção, assistência e proteção às mulheres, articulando as três esferas do poder: Executivo, Legislativo e Judiciário (Bandeira, 2019, p. 307).

A Lei Maria da Penha tem como base legal a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher, mais conhecida como Convenção de Belém do Pará, outorgada em 9 de junho de 1994. A Convenção é o primeiro tratado específico sobre a importância de combater a violência contra a mulher e possui premissas essenciais para esse movimento, como tratar a violência contra a mulher como uma violação dos Direitos Humanos; e responsabilizar o Estados pela erradicação das situações de violência de gênero oferecendo prevenção, proteção, investigação e reparação (Bandeira; Almeida, 2015).

Mas como uma lei não é suficiente para o combate à violência de gênero, o Congresso Nacional também criou a Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI) que indicou a necessidade de outras medidas judiciais, o que levou a Presidente Dilma Rousseff a sancionar, em 9 de março de 2015, a Lei nº 13.104, que “prevê o feminicídio como circunstância qualificadora do crime de homicídio”. Tal medida tornou o Brasil o 16º país da América Latina a sancionar uma lei sobre feminicídio, obrigando os estados a começarem a divulgar os registros das mortes por feminicídios nos seus territórios.

Com o acesso aos números de mortes de mulheres pelos estados, o Anuário Brasileiro de Segurança Pública estima que ocorreram, em 2022, cerca de 1.341 feminicídios no Brasil, o que equivale a 111 mortes por mês, três por dia e uma a cada oito horas.

Dentro dessa realidade, segundo a mesma pesquisa, a prevalência das mortes dessas mulheres se dá ao longo da sua vida reprodutiva, sendo que 62% das vítimas eram mulheres negras, o que explicita a situação de vulnerabilidade na qual a mulher negra se encontra na sociedade brasileira, que tem com uma das marcas profundas o racismo.

Metade dos feminicídios envolveram arma branca, seguidos por arma de fogo, e 82,7% dos crimes foram cometidos por companheiros ou ex-companheiros da vítima, ou seja, a maioria dos assassinatos de mulheres (causados por serem mulheres) são considerados feminicídios íntimos, que são “crimes cometidos por homens com os quais a vítima tem ou teve uma relação íntima, familiar, de convivência ou afins” (Pasinato, 2011, p. 236).

A maioria dos agressores de mulheres jovens e adultas (18 a 59 anos) são companheiros ou ex-companheiros. De adolescentes (12 a 17 anos), são os pais e de mulheres idosas (a partir de 60 anos), são os filhos, segundo dados do Mapa da Violência.

Se ao abrigo do espaço doméstico o homem abusa das mulheres que se encontram sob sua dependência porque pode fazê-lo, quer dizer, porque estas já formam parte do território que controla, o agressor que se apropria do corpo feminino em um espaço aberto, público, o faz porque deve para mostrar que pode (Segato, 2005, p. 275).

Após a promulgação da lei sobre feminicídio e a divulgação dessas mortes, o Brasil, com o apoio da ONU, começou a discutir estratégias para investigações desses crimes. Devido a esse movimento, foram publicadas, em 2016, as Diretrizes Nacionais para Investigar, Processar, e Julgar com Perspectiva de Gênero as Mortes Violentas de Mulheres (Feminicídios), que têm como objetivo central estabelecer a investigação dos crimes contra as mulheres no âmbito do gênero.

Portanto, o enfoque principal do documento é a caracterização do feminicídio como um crime sistemático de ódio, não devendo ser reconhecido como um crime esporádico e de natureza individual. Além disso, esse documento também busca a conscientização dos operadores de justiça e de segurança pública para que não atuem, no julgamento de mulheres que são vítimas da violência de gênero, por meio de estereótipos e, ainda, que elas não sejam culpabilizadas pela agressão sofrida ou que sofram um processo de revitimização dentro do processo judicial (Ferreira; Vieira, 221, p. 239).

Desse modo, a elaboração dessas diretrizes representa um grande passo no âmbito da atuação do sistema criminal no país, além de dar visibilidade e reconhecimento à violência contra a mulher como forma de um crime específico e que, portanto, precisa ser investigado na perspectiva do gênero.

Contudo, é importante ressaltar que, apesar da divulgação dos registros por mortes e o avanço de estudos e pesquisa, a obtenção de dados sobre feminicídio é um grande obstáculo. O país não conta com um banco de dados integrado e confiável, nem todos os registros de homicídios informam o gênero da vítima e a sua relação com o agressor. Temos estimativas, mas não podemos considerá-las dados fidedignos, já que o país ainda conta com uma grande subnotificação dos casos de violência de gênero.

Considerações finais

Independentemente da terminologia utilizada, “femicídios” e “feminicídios” são mortes violentas de mulheres por serem mulheres, fundamentadas em um sistema baseado na violência como um meio para o controle social. Não se trata de casos isolados, mas de um fenômeno de ordens social, estrutural e cíclica, que possui como pano de fundo o Estado e suas relações com o patriarcado, legitimadores *continuum* de atos violentos contra as mulheres.

A discussão sobre seus conceitos, tipificações e categorias permite a compreensão dos padrões dos feminicídios como um crime de poder com intuito de disciplinar. Somos socializadas a respeitar o medo, que nos imobiliza, e silenciadas durante a vida, cujo silêncio definitivo é a morte. E, apesar dos avanços, ainda existem muitos silêncios a serem quebrados, assim como ciclos de violência a que somos submetidas ao longo da vida. O caminho, apesar de ser longo, já foi iniciado com ações dos movimentos sociais feministas, estudos e pesquisas focados na perspectiva de gênero que foram e são imprescindíveis para o fornecimento de subsídios. Assim, eles devem ser utilizados para a formulação e a avaliação de políticas públicas com o objetivo de combate à violência contra a mulher e, consequentemente, o combate ao feminicídio.

REFERÊNCIAS

- BANDEIRA, L. M.; ALMEIDA, T. M. C. Vinte anos da convenção de Belém do Pará e a Lei Maria da Penha. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v.23, n. 2, p. 501-517, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/wYWJZYQrcvnxVjx6q88M6f/?lang=pt>. Acesso em: 20 abr. 2023.
- BANDEIRA, L. M. Violência de gênero: a construção de um campo teórico e de investigação. In: HOLLANDA, H. B. (org.). *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- FERREIRA, C. C.; VIEIRA, I. P. G. Mortes de mulheres e perspectiva de gênero: um estudo sobre a aplicação das diretrizes nacionais para a investigação do feminicídio no distrito federal. *Revista argumentum*, Marília, v. 22, n. 1, p. 229-249, 2021. Disponível em: <http://ojs.unimar.br/index.php/revistaargumentum/article/view/1264/875>. Acesso em: 26 mai. 2023.
- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2022. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/06/anuario-2022.pdf?v=15>. Acesso em: 26 fev. 2023.
- GOMES, I. S. Feminicídios: um longo debate. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 26, n. 2, p. 1-16, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ref/v26n2/1806-9584-ref-26-02-e39651.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2023.
- HAYECK, C. M. Refletindo sobre a violência. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, v. 1, n. 1, p. 1-8, 2009. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/10353>. Acesso em: 26 mai. 2023.
- LORDE, A. *Irmã outsider*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- MARIANO, S.; SOUZA, M. F. A morte antecipada na forma de feminicídio: pelo direito à justiça, à verdade e à memória. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 28, n. 1, p. 1-20, 2023. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/46956>. Acesso em: 26 mai. 2023.
- ONU MULHERES. “Modelo latino-americano de investigação das mortes violentas de mulheres por razões de gênero (femicídio/feminicídio). ONU Mulheres. Brasília, 2014, ONU, UNA-se. Disponível em: https://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2015/05/protocolo_feminicidio_publicacao.pdf Acesso em: 10 set. 2023.
- PASINATO, W. “Femicídios” e as mortes de mulheres no Brasil. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 37, p. 219-246, jul./dez. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n37/a08n37.pdf>. Acesso em: 10 set. 2023.
- RADFORD, J.; RUSSEL, D. E. H. *Femicide: the politics of woman killing*. Nova Iorque: Twayne, 1992.

- SEGATO, R. L. Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juarez. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 265-285, mai./ago. 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X200500020004> Acesso em: 16 jun. 2023.
- SEGATO, R. L. Que és un feminicídio: notas para un debate emergente. *Série Antropología*, Brasília, n. 401, p. 2-11. 2006. Disponível em: <https://www.nodo50.org/codoacodo/ene-ro2010/segato.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2023.
- WASELFSZ, J. J. *Mapa da violência 2015: homicídio de mulheres no Brasil*. Brasília, 2015. Disponível em: http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/Mapa-Violencia_2015_mulheres.pdf Acesso em: 02 dez. 2022.

CAPÍTULO 12

Trabalhadoras da saúde na linha de frente durante a pandemia de covid-19: sofrimentos e mortes

*Vanessa Santos
Elizabete Franco Cruz*

Antes da pandemia de covid-19, as trabalhadoras de saúde no Brasil já sofriam com diversas questões atreladas a carga horária exaustiva, baixa remuneração e ausência de plano de carreira. Elas encontram-se inseridas no sistema neoliberalista que as utiliza como capital, criando e mantendo a lógica de boa performance, utilidade e descartabilidade que, de muitas formas, atinge suas subjetividades.

Com a chegada da pandemia de covid-19 no país, as trabalhadoras, que já vi-nham dos sofrimentos silenciados, foram convocadas para a linha de frente e as adversidades, até então ignoradas, se escancararam. Além de lidarem com dilemas existentes anteriormente, lançaram-nas na linha de frente num período em que o Brasil tinha um governo negacionista em relação à pandemia e à ciência.

Como se sabe, a pandemia de covid-19 surgiu em Wuhan, na China, em dezembro de 2019, e se alastrou pelo mundo rapidamente. Chegou ao Brasil em fevereiro de 2020. Foi uma das piores catástrofes biológicas de todos os tempos, atingindo o planeta de modo global, e interferiu de forma drástica em todo o sistema capitalista.

Nesse cenário, governos do mundo inteiro se organizaram para o enfrentamento e o combate ao vírus, até que as vacinas pudessem ser elaboradas e distribuídas à população.

A maior parte dos chefes de Estado seguiram os protocolos sanitários determinados pela Organização Mundial da Saúde (OMS), com o intuito de reduzir o contágio e o número de mortes. No Brasil, o cenário foi de negação da doença e preocupação com os interesses de alguns grupos de empresários. Foi em tal contexto histórico que a covid-19 no Brasil encontrou terreno fértil para realizar sua matança. De um lado, o negacionismo, e do outro, uma elite preocupada com interesses econômicos. Dessa forma, o Brasil chegou a 700 mil mortes por covid-19 e foi o segundo país no mundo com mais óbitos, depois dos EUA.

Assim que a pandemia chegou ao território nacional, os governadores dos estados tentaram se organizar para o enfrentamento da doença. Houve contratação emergencial de trabalhadoras da saúde e aberturas de hospitais de campanha, mas, ainda assim, tais iniciativas não foram suficientes diante do terror que o vírus causou à população: mortes em massa, enterros em valas comuns, falta de oxigênio em hospitais e disseminação de notícias falsas sobre o curso da pandemia.

Foi nesse ambiente que inseriram as trabalhadoras na linha de frente da covid-19, a maioria mulheres, pretas e pardas (Monterastelli, 2022).

O cenário, até então silenciado, é escancarado e uma realidade de trabalho sofrida é desvelada. Os hospitais ficaram superlotados, cilindros de oxigênio e medicamentos para intubação acabaram e as trabalhadoras se depararam com o extremo do esgotamento e com a morte.

Mediante essa realidade, emergiu a seguinte pergunta: quais foram os sofrimentos e as angústias que atravessaram essas trabalhadoras durante o enfrentamento da covid-19?

Para desenvolver o estudo e responder à pergunta, utilizamos o método construcionista de Mary Jane Spink (2010), porque buscamos compreender os sentidos produzidos a partir da vivência das trabalhadoras da saúde da linha frente na covid-19, bem como seus sofrimentos.

Inicialmente, foi elaborado um roteiro de entrevista semiestruturada composto por 13 perguntas, divididas em quatro eixos: sofrimentos, suporte, a questão da morte e os sentidos da vivência. Tais questões permitiram às trabalhadoras de saúde relatarem suas experiências. Foram entrevistadas dez trabalhadoras de saúde da cidade de São Paulo, atuantes em hospitais públicos e particulares na linha de frente da covid-19. Entre elas, três psicólogas, duas enfermeiras, duas técnicas de enfermagem, uma médica, uma auxiliar de limpeza e uma fisioterapeuta. O acesso às trabalhadoras se deu por meio de bola de neve, ou seja, contato por indicação de uma

pessoa a outra. A seleção das entrevistadas teve como critério a atuação na linha de frente da covid-19 em hospital público ou particular.

As entrevistas foram realizadas de forma remota por vídeo chamada, utilizando o Google Meet. A voz foi gravada pelo aplicativo de áudio do celular e os nomes das entrevistadas foram trocados por nomes fictícios para a preservação de sigilo e identidade. Após a transcrição e leitura das entrevistas, o material coletado foi organizado, seguindo os procedimentos de Spink, em eixos temáticos.

Neste resumo expandido para a jornada do Programa de Pós-Graduação em Mudança Social e Participação Política (ProMuSPP), selecionamos uma parte dos resultados e apresentamos quais foram os sofrimentos mais evidentes para as trabalhadoras da saúde na covid-19 nos eixos sofrimentos e morte.

Sufrimento e morte na pandemia de covid-19: sentidos produzidos pelas trabalhadoras

Apresentamos um recorte dos resultados e da discussão acerca dos sentidos produzidos pelas trabalhadoras sobre os eixos: sofrimentos e mortes.

Eixo “sofrimentos”



Figura1 Nuvem de palavras: eixo sofrimentos.

Na nuvem de palavras acima, apareceu em destaque a palavra “óbitos”, seguida de “medo de se contaminar”, “medo de infectar os familiares”, “tristeza”, “sensação de experiência assustadora” e “desespero”, além de “sobrecarga”, “peso” e “insegurança”.

A sensação de impotência esteve presente na vivência de cada uma das trabalhadoras. Isso nos leva a refletir sobre o contexto de precariedade em que elas foram inseridas, já que muitos aspectos foram evidenciados como falta de apoio emocional para lidar com situações extremas, como foi o caso da covid-19 e a alta demanda de pacientes em quadros de rápida evolução ocasionado pela doença, além da falta de EPI no início da pandemia, situação que representou uma ameaça à saúde delas devido a questões de proteção durante os atendimentos. Essa vulne-

rabilidade foi um fator fundamental para gerar intenso sofrimento, tamanha foi a instabilidade.

Como aponta Butler (2020b), a vida precária está atrelada à compreensão de que a vida humana pode ser, a qualquer instante, interrompida. Toda vida carrega em si a precariedade da própria finitude.

Assim, ao se depararem com a morte como possibilidade, as trabalhadoras se defrontaram com a precariedade da própria existência e vivenciaram o desamparo por parte do Estado, cujo papel deveria ser de suporte, recursos humanos e insu- mos, garantindo a proteção e a segurança para um manejo adequado diante de uma situação de catástrofe sanitária. Embora tenha existido a contratação emergencial de profissionais de saúde para apoio nos hospitais, não houve tempo para prepará-las para o enfrentamento de uma pandemia. Além disso, houve a contratação de trabalhadoras que nunca atuaram em hospital, algo que revela risco e vulnerabilidade, tanto para elas quanto para os pacientes. Era uma situação de emergência, porém, poderiam ter priorizado a contratação de trabalhadoras com alguma experiência hospitalar ou oferecer um treinamento emergencial para as que adentraram o hospital pela primeira vez.

Diante disso, o medo de se contaminar aparece como uma expressão de estresse vivenciado por elas nesse ambiente de morte. Esse aspecto desvela o medo da própria morte, e da morte dos amigos e familiares, além de expor um meio inseguro e inóspito.

Eixo “a questão da morte”



Figura 2 Nuvem de palavras: Eixo questões da morte.

Nesse eixo, as palavras que mais se evidenciaram foram: “não pensou em suicídio”, “impotência”, “óbitos”, “desespero”, “tristeza”, “sofrimentos” “cansaço”. Os óbitos apareceram nos quatro eixos, manifestando um luto coletivo não vivido pelas trabalhadoras devido à quantidade de mortes e ao tempo escasso para a vivência da dor existencial da perda.

Devido à rapidez e à quantidade de óbitos, elas não tiveram tempo de manifestarem seus lutos. “O luto público está relacionado à indignação, e a indignação diante da injustiça ou, na verdade, de uma perda irreparável que possui um potencial político” (Butler, 2020, p. 66). Se o luto público é um potencial político, nas táticas da necropolítica desvalidá-lo é uma estratégia para a não reação dessas trabalhadoras.

Portanto, “a necropolítica é um dispositivo de poder que não só provoca a morte como busca impedir que o sofrimento gerado pela morte produza sensibilidade e comoção no espaço público, por meio de uma gestão do luto” (Guimarães, 2022, p. 1). As táticas da necropolítica se fizeram presentes no contexto brasileiro. Diante desse mecanismo, o luto é utilizado como forma de controle necropolítico (Mota; Ginach, 2022). Nesse sentido, “um primeiro passo para evitar que a morte seja despersonalizada é dar espaço para que a dor seja comunicada” (Sousa, 2020, p. 13). Porém, no cenário necropolítico, a dor não teve espaço para ser declarada, o cansaço e o esgotamento causados pela sobrecarga não deram vazão à apropriação das sensações e emoções que poderiam tornar potência as dores das perdas. Para a necropolítica, manter a impotência, o desespero e os sofrimentos são estratégias articuladas para fazer morrer.

A necropolítica está atrelada à maneira como o poder realiza a gestão das mortes de determinados grupos, seja uma morte escancarada ou exposição a situações e condições inóspitas que estimulam a morte (Guimarães, 2022). Outras vezes, de modo sutil, faz a gestão necropolítica do luto por meio do impedimento de sua expressão, como essas trabalhadoras puderam vivenciar.

Considerações finais

As mortes produziram muitos sofrimentos na vivência das trabalhadoras. A falta de suporte e espaços para a legitimação do luto nos possibilita pensar uma gestão necropolítica que desvalidou e precarizou o corpo e a alma dessas trabalhadoras. Tristeza, angústia, cansaço, burnout, depressão e ansiedade parecem revelar, para além dos sintomas, expressão de uma subjetividade atingida pelo descaso e desamparo, propiciando esgotamento.

Essas mulheres se viram, em um ambiente completamente inóspito, tendo de lidar com uma demanda intensa que envolveu mortes em massa e impotência diante da falta de recursos. Seus lutos não foram legitimados e isso nos possibilita pensar acerca da importância de espaços de validação das dores vivenciadas nesse processo.

Dessa forma, é primordial pensar em políticas públicas que as respaldem a médio e longo prazo, com a criação de espaços para a vivência do luto coletivo, o que legitima suas dores e possibilita sentidos de existência.

As trabalhadoras são agentes fundamentais para a saúde do corpo social e se elas não estiverem bem isso reverberará no tecido social. Elas são partes essenciais da produção de saúde, portanto, deveriam ser prioridade nas políticas públicas, principalmente durante e após a pandemia, pois os impactos causados pelas mortes podem reverberar a médio e longo prazo, caso o luto não seja legitimado. O luto como potência precisa ser validado para que a capacidade de “re-existência” possa florescer.

REFERÊNCIAS

- BUTLER, J. *Vida precária os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2020a.
- BUTLER, J. *Quadros de guerra quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2020b.
- GUIMARÃES, H. M. L. Necropolítica como gestão do luto. *Revista de Ciências do Estado*. Belo Horizonte, v. 7, n. 2, p. 1-24, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revice/article/view/e39331>. Acesso em: 4 ago. 2023.
- MONTERASTELLI, A. Quem foram os trabalhadores da saúde mortos por covid. *Outra Saúde*, 18 out. 2022. Disponível em: <https://outraspalavras.net/outrasaude/covid-a-condicao-social-das-mortes-de-trabalhadores-da-saude/>. Acesso em: 18 nov. 2022.
- MOTA, I. de O.; GINACH, E. L. Os sentidos do luto na pandemia de covid-19 no Brasil. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, v. 63, p. e021031, 2021. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8665222>. Acesso em: 4 ago. 2023.
- SPINK, M. *Linguagem e produção de sentido no cotidiano*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.
- SOUSA, R. C. Vulnerabilidade, vida precária e luto: os impactos da pandemia de covid-19 no Brasil. *Unifesspa*, 9 jun. 2020. Disponível em: https://acoescovid19.unifesspa.edu.br/images/Vulnerabilidade_vida_prec%C3%A1ria_e_luto_os_impactos_da_pandemia_da_covid-19_no_Brasil_-_25_de_maio.pdf. Acesso em: 12 jan. 2023.

CAPÍTULO 13

Pornografia, uma linguagem em uso: a (re)produção do racismo na pornografia online mainstream

Jenifer Daniele de Lima Santos

Elizabete Franco Cruz

Este artigo tem como base as discussões teóricas desenvolvidas na pesquisa de mestrado em andamento no Programa de Mudança Social e Participação Política da Universidade de São Paulo (ProMuSPP-USP), intitulada “A preta no pornô: a produção discursiva sobre mulheres negras na pornografia consumida no Brasil”, cujo objetivo é compreender as práticas discursivas que dizem respeito às mulheres negras na pornografia online heterossexual mainstream que circula no Brasil. A metodologia adotada é a Análise do Discurso, sob a perspectiva do construcionismo social, por meio da qual serão descritos e analisados a estrutura e o conteúdo do site pornográfico mais acessado no Brasil, o *Xvideos*. Também será debatida a racialização do seu conteúdo por meio das *tags* (sistema de classificação dos vídeos no site), títulos, descrições e por meio da análise de cinco vídeos com mulheres negras. Aqui, apresentamos a discussão da pornografia como uma prática discursiva, portanto uma linguagem em uso que é, simultaneamente, produto e produtora de discursos no que diz respeito às questões de raça e gênero. Abordamos as bases históricas e sociais da objetificação sexual das mulheres negras na

formação da sociedade brasileira e os ecos dessa hipersexualização, constantemente explorados pela indústria pornográfica atual.

A princípio, cabe estabelecer de qual pornografia estamos falando, uma vez que definir pornografia de forma unânime e pacífica é impossível, devido às históricas e importantes disputas narrativas por trás do termo (Ribeiro; De Paulo, 2017). Neste trabalho, usamos o conceito proposto por Leite (2009), que sintetiza a pornografia como “a representação sexual visando em especial a excitação erótica de seu público e estando intimamente relacionada com a produção padronizada para um mercado estabelecido” (Leite, 2009, p.4). Ou seja, tratamos da pornografia que se constitui como um mercado, uma indústria que movimenta bilhões de dólares por ano, seja em produções cinematográficas, sites amadores ou revistas, considerado um dos ramos mais rentáveis do mundo. Ainda assim, encontrar dados exatos sobre o conteúdo pornográfico no Brasil e no mundo se mostra cada vez mais difícil, devido à expansão da internet, principal veículo da pornografia. Tratando-se apenas da pornografia online, estima-se que 40% das atividades estejam relacionadas de alguma forma a conteúdos pornográficos (Parreiras, 2012). Em nível nacional, Rost (2016) afirma que o Brasil é um dos principais produtores de filmes pornográficos mainstream e estima-se que 55% dos/as brasileiros/as acessam conteúdo pornográfico pela internet, sendo uma proporção maior até mesmo do que a observada nos Estados Unidos, o grande líder desse mercado.

Há que se reconhecer que, sendo uma indústria que movimenta mais dinheiro que setores fonográficos e esportivos, e engajando muito mais do que outras indústrias de entretenimento, a pornografia precisa ser encarada como uma produção midiática que influencia a sociedade brasileira e é influenciada por ela (Barros e Barreto, 2018). As produções midiáticas “ampliam o leque de repertórios disponíveis às pessoas, possibilitando a produção de outros sentidos e a construção de versões diversas sobre si e o mundo a sua volta” (Medrado, 2013, p. 202).

Por isso, aqui queremos aprofundar a discussão da pornografia como uma produção midiática de amplo alcance que é, simultaneamente, produto e produtora de discursos e, a partir disso, observar as relações de gênero e raça que se impõem nessa indústria. Para tal, utilizamos o conceito de práticas discursivas sob a perspectiva do construcionismo social, que detalharemos a seguir.

A linguagem produz sentidos. Palavras constroem subjetividades, criam ou anulam possibilidades de ação, inventam pessoas. Por meio da relação entre os seres humanos e entre o mundo à nossa volta, produzimos conceitos e categorias a respeito da experiência humana e, assim, abrimos novas possibilidades de experiência. Ao analisarmos sob a perspectiva histórica, observamos que a ação humana foi e é construída de modo diretamente relacionado à nossa capacidade de

descrever. Isso quer dizer que só conseguimos agir de certa forma se formos capazes de descrever essa ação, portanto, quando novos modos de descrição passam a existir, também revelam novas possibilidades de ação (Hacking, 2009).

Essa linguagem viva, constantemente em ação, cujo caráter performático e interacional lhe é intrínseco, pode ser definida como práticas discursivas, conceito desenvolvido por Spink e Medrado (2013).

Os elementos constitutivos das práticas discursivas são: enunciados, gêneros de fala e repertórios interpretativos. Os “enunciados” podem ser entendidos como o movimento dialógico do fluxo discursivo que traz à tona vozes anteriores. O diálogo atual foi precedido por outros diálogos, trocas e negociações que se fazem presentes no momento da interação. Sendo assim, é impossível que enunciados sejam neutros ou sequer originais, seu caráter interacional reforça e/ou contrapõe suas múltiplas vozes o tempo todo (Spink e Medrado, 2013).

Os “gêneros de fala”, por sua vez, dizem respeito a formas e estilos da linguagem, que mudam de acordo com contexto, tempo e interlocutores. Por fim, os “repertórios interpretativos” são maneiras de dar novas versões aos fenômenos à nossa volta, cujo resultado pode ser visto na polissemia de sentidos que um mesmo fenômeno pode ter em diferentes épocas e contextos (Spink e Medrado, 2013). Os repertórios e seus múltiplos usos na produção discursiva cotidiana possuem íntima relação com a história e a temporalidade: “o tempo longo, que marca os conteúdos culturais, definidos ao longo da história da civilização; o tempo vivido, das linguagens sociais aprendidas pelos processos de socialização, e o tempo curto, marcado pelos processos dialógicos” (Spink e Medrado, 2013, p.10).

Dessa maneira, ao compreendermos a pornografia como uma prática discursiva, percebemos que ela atua simultaneamente como produto discursivo, na medida em que evoca os enunciados preexistentes e que circulam na sociedade, e também como produtora de novos repertórios interpretativos por meio de seus gêneros de fala. Por isso, propomos que abordar a pornografia online como linguagem em uso pode nos auxiliar a compreender a maneira pela qual a pornografia se intersecciona com o racismo e o sexismo cotidianos experienciados pelas mulheres negras nos processos dialógicos nesse tempo curto, permanentemente atravessado pelo tempo vivido e pelo tempo longo. Começaremos aprofundando a discussão acerca da pornografia como um produto discursivo.

A pornografia exagera papéis sociais e sexuais preexistentes (hooks, 1990). Não à toa, o racismo e o sexismo evidenciados pela pornografia não destoam do que já existe na sociedade. O discurso pornográfico não inaugura a objetificação de corpos negros, pois essas relações escancaram os tijolos de racismo e sexismo sobre os quais se ergue a estrutura da nossa sociedade.

Segundo Barros e Barreto (2018), é difícil não relacionar a facilidade com a qual o corpo negro é objetificado na sociedade brasileira à herança escravocrata. Os jornais da época alertavam maneiras de avaliar adequadamente as novas "peças", a fim de evitar calotes: cicatrizes, odores, condições da pele, carnes rijas e os aspectos dos genitais demonstravam uma mercadoria em perfeitas condições de uso. A sexualização dos corpos caminha junto à sua mercantilização e assim se produzem as fantasias sobre corpos negros. "O discurso da moral sexual civilizada deixa para trás um vácuo de curiosidade sobre os aspectos indizíveis sobre o sexo dentro deste discurso; é quando a pornografia se apropria" (Barros; Barreto, 2018, p. 307). Conforme os autores citados:

Se por um lado o negro é sucessor de uma memória recente na história que produz e reproduz o preconceito racial por meio de um corpo que era dado como; coisa, objeto, mercadoria, peça..., por outro lado, vive numa sociedade onde a representação desse objeto (negro) é permeada de fantasias e desejos em torno da sua sexualidade no contexto midiático e pornográfico (Barros; Barreto, 2018, p. 313).

A herança da escravização para as mulheres negras foi ter sua imagem indissociada da imagem da mucama. Sua função, portanto, é a de prestação de serviços e, entre eles, os serviços sexuais se mostram como uma função oculta, recalcada, mas sempre presente no imaginário social (Gonzalez, 2020).

Carmo e Rodrigues (2021) traçaram um histórico da hipersexualização da mulher negra no Brasil. De acordo com as autoras, essa lógica escravagista da mulher negra como meio de rentabilidade econômica e produto sexual é o cerne para entender os estereótipos e as expectativas sexuais que permanecem até hoje.

Fazia parte da ideologia colonial a desumanização de corpos negros e indígenas, a fim de justificar as violências exercidas contra essas pessoas. Dessa forma, as divergências físicas percebidas entre os povos serviram de base para teorias racistas, atribuindo à realidade biológica de certos grupos o motivo de sua inferiorização social. Mas se "era preciso enfeiar o corpo para castigá-lo" (Del Priori, 2011, p. 29), portanto, o tratamento reservado às mulheres negras carregava a ambiguidade de serem degradadas e desejadas ao mesmo tempo, tal qual um animal exótico vítima de um caçador cruel.

Submetidas aos mesmos castigos físicos dos homens negros e também vítimas de estupro, as mulheres negras eram alvo de um desejo masculino que não se encaixa na lógica das relações afetivas. Segundo Carmo e Rodrigues (2021), o desejo sexual pelas escravas era uma arma de dominação, uma estratégia violenta de aniquilar suas possibilidades de resistência e a miscigenação brasileira, utilizada como argumento que

sustenta o mito da democracia racial brasileira nada mais é do que um projeto de sucessivos estupros de mulheres negras e indígenas (Carmo e Rodrigues, 2021).

Nesse ponto, Lélia Gonzalez (2020) argumenta que a experiência de formação de sociedade brasileira se distingue da formação de países que se constituem exclusivamente por europeus brancos. Essa diferença pode ser observada por meio da escolha de estratégias de exploração e opressão, por exemplo, o racismo aberto ou o racismo disfarçado.

O racismo aberto, característico de países de origem anglo-saxônica, germânica e holandesa, constrói sociedades nas quais a supremacia branca procura manter sua "pureza" racial, portanto, a miscigenação é inaceitável e a segregação é realizada de maneira explícita. O apartheid na África do Sul e as políticas segregacionistas nos Estados Unidos da América, assim como a seita Ku Klux Klan, são modelos desse racismo explícito. Uma de suas consequências é que, frente à segregação evidente, a identidade racial dos grupos discriminados se fortalece. Uma pessoa negra numa sociedade de racismo aberto facilmente é reconhecida e se reconhece enquanto negra e, dentro de suas comunidades, pode ressignificar a experiência da negritude (Gonzalez, 2020).

Em contrapartida, o racismo disfarçado, característico no processo de colonização dos países da América Latina, faz prevalecerem as teorias de miscigenação como forma de "limpar o sangue" e de democracia racial.

As sociedades que vieram a constituir a chamada América Latina foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação, uma vez que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante. A expressão do humorista Millôr Fernandes, ao afirmar que "não existe racismo no Brasil porque o negro conhece seu lugar", sintetiza o que acabamos de expor (Gonzalez, 2020, p. 131).

Marcado por denegação, o racismo à brasileira existe sob o véu do branqueamento e, assim, a existência das pessoas negras numa sociedade racista é marcada por "perder a cor", um contínuo processo de embranquecimento não somente da pele, mas do pensamento.

Transpassadas pelas categorias de racismo, sexismo e colonialidade, a opressão das mulheres negras muitas vezes se apresenta disfarçada de elogios, "o imaginário que se faz dela: que a mulher negra samba muito bem, dança, canta, cozinha, faz o sexo gostoso, cuida do corpo do outro, da casa da madame, dos filhos da madame" (Evaristo, C. *apud* Carmo; Rodrigues, 2021).

Por trás do "elogioso" rótulo de mulata, a mucama continua servindo à casa branca. É a partir de muita resistência que as mulheres negras lutam contra as discriminações que lhe são impostas. Desde a escravização, protagonizaram rebeliões e fugas, travaram verdadeiras guerras contra seus senhores, e seguem denunciando as novas roupagens que o racismo adquiriu ao longo dos anos. "Não obstante ao período escravocrata onde o corpo era exposto para ser comercializado, hoje ele é exposto para ser consumido" (Teixeira; Queiroz, 2017, p. 1)

Patricia Hill Collins (2019) observa que é a partir da objetificação das mulheres negras que a sociedade justifica as opressões de raça, gênero, sexualidade e classe. O elemento objetificado assume o papel de "outro", ou seja, a parte completamente oposta e inversa ao "eu". Dessa forma, os elementos do pensamento binarista (homem/mulher, branco/negro) não são apenas diferentes entre si, são opostos, o que confere ao grupo que detém o poder a possibilidade de controlar, dominar e explorar o outro.

Enquanto objetos, os grupos oprimidos têm identidade e realidade definidas por seus opressores. São eles que dizem o que são, como se comportam e porque devem ser temidos, controlados e exterminados. Assim, a maior resistência contra a objetificação seria o poder da autodefinição, estabelecer sua própria identidade. Como estratégia de minar essa resistência, foram criadas as imagens de controle (Collins, 2019).

As imagens de controle são a justificativa ideológica para a manutenção das opressões interseccionais a partir da exploração de símbolos já existentes ou a partir da criação de novos. Por meio da autoridade que os grupos dominantes têm para definir os valores sociais, é possível e desejável manipular as ideias sobre a feminilidade negra. Não são apenas estereótipos ou representações sobre mulheres negras, mas sua utilização para articular justificativas a respeito das iniquidades sociais e violências impostas às mulheres negras até que essas opressões pareçam inevitáveis e naturais (Collins, 2019; Bueno, 2019).

O que há de comum a todas as imagens de controle das mulheres negras é a manipulação e a regulação de sua sexualidade. Na escravidão, o ventre das mulheres negras era fábrica de novos escravizados e, portanto, um produto a ser explorado economicamente. Era importante consolidar a ideia de que essas mulheres possuíam uma sexualidade desviante, o que justificava estupros recorrentes e sucessivas gestações. Ao mesmo tempo, as escravizadas não podiam ser desejadas pelos homens brancos a ponto de parecerem humanas, pois precisavam ser exploradas para o trabalho e não podiam apresentar ameaça para a estrutura da família branca; eram animais para uso e desuso. Assim, as imagens de controle oscilam

entre negar completamente a sexualidade das mulheres negras, tornando-os corpos servis, dóceis e submissos ao cuidado, e exacerbar sua sexualidade como desviante e, por vezes, insaciável (Collins, 2019).

A imagem de controle da Jezebel, por exemplo, consolidou, desde a escravidão, a representação de mulheres negras como sexualmente agressivas, de apetite sexual incontrolável e sexualidade desviante, o que serviu para justificar os ataques sexuais de homens brancos e a fecundidade desenfreada das escravizadas (Collins, 2019). A representação de mulheres negras como um corpo sem mente, desenfreadamente sexualizado e primitivo serviu para corroborar o estupro cometido contra elas e a utilização de seus corpos como incubadoras de escravos (hooks, 1995).

Para Sueli Carneiro (2003), a violência sexual cometida contra as mulheres negras e indígenas na colonização do Brasil é o "cimento" das hierarquias de gênero e raça, e a erotização dessa violência sexual romantiza e sexualiza a miscigenação e o mito da democracia racial. A mulata, nesse sentido, é produto e profissão ao mesmo tempo, é o resultado de políticas de miscigenação que resultaram no perfeito "produto exportação", ao passo que servem ao servilismo profissional e sexual (Pacheco, 2008). É na mulata que visualizamos o correspondente brasileiro da Jezebel (Bueno, 2019).

De maneira concomitante à recorrente exaltação da cultura negra e da miscigenação do povo brasileiro, como pode ser percebida na valorização do carnaval e das figuras da mulata brasileira tipo exportação, o corpo negro é marcado pela hipersexualização e ocupa o imaginário social como animais de sexualidade lasciva e fora do comum, como se seus corpos fossem projetados para servirem como objeto sexual e de servidão (Pacheco, 2008).

Essa dinâmica não é exclusividade da pornografia e nem mesmo uma novidade. A representação midiática das mulheres negras brasileiras enquanto objetos sexuais é antiga e recorrente, e um dos seus maiores símbolos é a figura da Globeleza.

O início da veiculação de sua imagem foi 1993, e apenas em 2022 a Globeleza viu seu fim. No site da emissora Globo, a matéria iniciou em tom saudosista: "O fim de uma era". O fato pareceu ter pouca repercussão, provavelmente porque o fim da Globeleza não foi repentino, o processo se iniciou em 2017 quando, para a surpresa de muitos, a Globeleza apareceu vestida pela primeira vez.

A dançarina, Érika Moura, não estava sozinha no cenário iluminado, mas com outros cinco bailarinos. O que despertou atenção nessa nova versão foi o fato de que a Globeleza, diferentemente dos anos anteriores em que aparecia sem roupa, apenas como corpo pintado e um tapa-sexo, surgiu vestida e

acompanhada. Com isso, até o enquadramento da câmera mudou: se antes focava nas partes sexuais do corpo da modelo, agora é no todo, na modelo, nos dançarinos, nas fantasias e nos acessórios (Nunes e Silva, 2017, p. 1062).

Santos (2018), em seu estudo "O espetáculo da mulher negra nua na televisão: um estudo de caso sobre a Globeleza", aponta que desde seu surgimento, a Globeleza sempre foi representada por uma mulher negra, nua, com o corpo coberto apenas por purpurina, sambando. Sua aparição na tela não tem nenhuma fala ou interação com o espectador, consistindo apenas em sua imagem exaltando corpo, sensualidade e força sexual, e sua exposição dava-se na tela em todos os horários e para os mais diversos públicos. Ao longo dos anos, outros programas da emissora incorporaram em suas grades quadros de competição para escolher a "musa do carnaval" ou a "nova globeleza", cujos critérios não são difíceis de adivinhar.

Além de cheirosa e gostosa a mulata é muitas outras coisas nesses e em outros textos: é bonita e graciosa, dengosa e sensual; em suma, *desejável*. De Gegório de Matos a Guimarães Rosa, na prosa e na poesia, no universo do carnaval (ou do samba), através do rádio, do teatro rebolado e da televisão, a mulata, assim construída como um objeto de desejo, tornou-se símbolo nacional [...] a mulata é puro corpo, ou sexo, não "engendrado" socialmente (Côrrea, 1996, p. 39-40, grifo da autora).

Para Lélia Gonzalez, o Carnaval reencena o mito da democracia com toda sua força simbólica. No conto de fadas carnavalesco, a mulata parece ser exaltada, sua beleza, sua cultura e sua sensualidade, mas no dia seguinte à festa, na vida cotidiana, a mulata se depara com a crueza da realidade, pois a mulata também é a mucama.

A mulher negra é vista pelo restante da sociedade a partir de dois tipos de qualificação "profissional": doméstica e mulata. [...] A profissão de mulata é exercida por jovens negras que, num processo extremo de alienação imposto pelo sistema, submetem-se à exposição de seus corpos (com o mínimo de roupa possível), através do "rebolado", para o deleite do voyeurismo dos turistas e dos representantes da burguesia nacional. Sem se aperceberem, elas são manipuladas, não só como objetos sexuais mas como provas concretas da "democracia racial" brasileira; afinal, são tão bonitas e tão admiradas! Não se apercebem de que constituem uma nova interpretação do velho ditado racista "Preta pra cozinhar, mulata pra fornicar e branca pra casar" (Gonzalez, 2020, p. 59)

De acordo com Collins (2019), a pornografia, a prostituição e o estupro são casos específicos que demonstram as conexões entre as ideologias sexuais desenvolvidas sobre mulheres negras e o uso da força para manter a ordem social. Esses

temas jogam luz sobre a política sexual regulatória à qual foram submetidas as mulheres negras ao longo da história. Para a autora, a objetificação sexual desumanizadora destinada às mulheres negras se tornou uma indústria conhecida como pornografia e perceber "a pornografia como esfera de opressões interseccionais promete lançar nova luz para a compreensão das injustiças sociais. Investigar padrões raciais na pornografia poder ser um caminho para essa análise" (Collins, 2019, p. 239).

Assim, a pornografia se constitui como um produto discursivo dessa sociedade estruturada em imagens de controle da mulher negra como lasciva, de sexualidade desviante e animalizada, cujo corpo é constantemente usado como objeto de exploração física e sexual. O modo como a indústria pornográfica dialoga com esse passado-presente demonstra o imaginário sexual da sociedade que a consome. Por outro lado, a pornografia cria novas maneiras de compreender o mundo à sua volta.

A pornografia possui suas próprias regras, ela é um regime discursivo específico, com práticas semióticas, objetivos, linguagens e modos de circulação restritos ao seu universo (Maingueneau, 2010).

Alves e Perez (2021) afirmam que o conteúdo pornográfico mainstream é produzido pensando no público masculino, reproduz estereótipos raciais e de gênero e é ampla e gratuitamente disseminado na internet, tornando-se de fácil acesso, o que amplia sua capacidade de produzir saberes, veicular informações e produzir sujeitos.

Os elementos narrativos pornográficos são organizados de maneira a deixar evidente o que é aceitável ou não nessa indústria. A brancura é incolor, mas quando há pessoas não brancas na pornografia, essa informação se torna de suma importância para o conteúdo, ficando explícita nos títulos, inclusive por meio de estereótipos racistas flagrantes (Dines, 2010).

A caracterização da mulher negra na indústria pornográfica age, de uma maneira cíclica, como sintoma e origem do estigma social imposto à mulher negra. Simultaneamente a retrata na forma como seus consumidores desejam vê-la-submissa, incontrolável: um animal a ser dominado, o que estimula sua visão lasciva. Para o mundo pornográfico, seus produtores, reprodutores e consumidores, a mulher negra apenas se satisfaz sexualmente ao ser reduzida as partes de seu corpo, a ter sua cor e gênero como motivos de submissão. A ela lhe agrada porque na cena ela sorri e pede por mais (Ribeiro; De Paulo, 2017, p. 335).

Há uma rede complexa funcionando como dispositivo social de (re)produção de discursos. As ferramentas são diversas: as construções sócio-históricas, estruturas dos sites, ferramentas algorítmicas, interações cibernéticas entre usuários com

comentários e *tags*, comunicação audiovisual dos vídeos, o vocabulário apelativo, entre outras. Dadas as dinâmicas sociais existentes, alguns funcionamentos discursivos se cristalizam, se institucionalizam como modelos a serem seguidos (Da Campo; Vinhas, 2023).

Considerações finais

Tendo em vista as reflexões apresentadas acerca de uma sociedade em que mulheres negras já são objetificadas e animalizadas, constatamos que a mensagem da pornografia encontra solo fértil para produzir e reproduzir o pensamento racista vigente. Fischer (1997) argumenta que as diferentes modalidades midiáticas têm se constituído como um dispositivo pedagógico, pois "ao lado de uma função objetiva de informar e divertir espectadores, por exemplo, haveria na mídia uma função explícita e implícita de 'formá-los'" (Fischer, 1997, p. 66). Sendo uma mídia de amplo alcance, a pornografia tem maior capacidade de amplificar a quantidade de repertórios disponíveis às pessoas, intensificando a produção de sentidos e de novas versões sobre as relações consigo e com a sociedade à sua volta. Por tratar-se uma linguagem em uso, ela constantemente produz verdades sobre as relações retratadas em seu conteúdo.

Dessa forma, acreditamos que é imprescindível aprofundar as discussões sobre as relações de gênero e raça na pornografia cada vez mais, pois assim serão possíveis a construção de ideias e ideais feministas e antirracistas, "não como mensagens simbólicas desencarnadas, mas como ideias concebidas para dar sentido à nossa vida diária" (Collins, 2019, p. 182).

REFERÊNCIAS

- ALVES, D. F. C.; PEREZ, D. K. Nos bastidores da indústria pornográfica: reflexos da pornografia e a importância da educação sexual. *Revista Psicologia e Transdisciplinaridade*, v. 1, n.1, p. 82-101, 2021.
- BARROS, P. E.; BARRETO, R. M. Corpo negro e pornografia: a fantasia do negro paupé. *BAGOAS*, n. 19, p. 301-315, 2018.
- BUENO, W. C. *Processos de resistência e construção de subjetividades no pensamento feminista negro: uma possibilidade de leitura da obra Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (2009) a partir do conceito de imagens de controle. 2019. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Rio Grande do Sul, 2019.
- CARMO, N. A.; RODRIGUES, O. S. "Minha carne não me define": a hipersexualização da mulher negra no Brasil. *O Público e o Privado*, n. 40, 2021.
- CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *Racismos Contemporâneos*, v. 49, n. 1, p. 49-58, 2003.

- COLLINS, P. H. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- CORRÊA, M. Sobre a invenção da mulata. *Cadernos Pagu*, v. 6, n. 7, p. 35-50, 1996.
- DA CAMPO, L. A., VINHAS, L. I. O funcionamento discursivo de *tags* em vídeos de site pornográfico: um estudo via designação. *Domínios de Linguagem*, v. 17, p. 1-22, 2023.
- DEL PRIORI, M. *Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.
- DINES, G. *Pornland: how porn has hijacked our sexuality*. Boston: Beacon Press, 2010.
- FISCHER, R. M. B. O estatuto pedagógico da mídia: questões de análise. *Educação e Realidade*, v. 22, n. 2, 1997.
- GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HACKING, I. *Ontologia histórica*. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos. Coleção Filosofia e Ciência, 1 ed., 2009.
- hooks, b. *E eu não sou uma mulher?: mulheres negras e feminismo*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020
- hooks, b. Intelectuais negras. *Estudos Feministas*, n. 2, p. 464-478, 1995.
- hooks, b. Reflections on race and sex. In: *Yearning: race, gender, and cultural politics*. Boston: South End Press, 1990.
- LEITE, J. A pornografia “bizarra” em três variações: a escatologia, o sexo com cigarros e o “abuso facial”. In: DÍAZ BENÍTEZ, M. E.; FÍGARI, C. (orgs). *Prazeres dissidentes*. Rio de Janeiro: CLAM, Garamond Universitária, 2009.
- MANGUINEAU, D. *O discurso pornográfico*. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.
- MEDRADO, B. Textos em cena: a mídia como prática discursiva. In: SPINK, M. J. P. (org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. São Paulo: Centro Edelstein de Estudos Sociais, 2013. p. 194-220.
- NUNES, P. S., SILVA, J. C. Globeleza 2017: nova estética de um corpo feminino explorado. In: COVALESKI, R. *Encontro Nacional de Pesquisadores em Publicidade e Propaganda PROPESQ-PP*, e-book do VIII PROPESQ-PP. Recife: Ed. UFPE, p. 1051-1066, 2017.
- PACHECO, A. C. L. *“Branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar”*: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2008.
- PARREIRAS, C. Altporn, corpos, categorias e cliques: notas etnográficas sobre pornografia online. *Cadernos Pagu*, v. 38, p. 197-222, 2012.
- RIBEIRO, R. D. S., DE PAULO, L. C. Pornografia inter-racial: a dupla violência contra mulheres negras. *Revista de Direito Constitucional Internacional e Comparado*, v.2, n. 2, 2017.
- ROST, M. Sexualidades em negociação: a pornografia live streaming no CAM4.com. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Unisinos, São Leopoldo, RS, 2016.

- SANTOS, J. C. F. O espetáculo da mulher negra nua na televisão: um estudo de caso sobre a GLOBELEZA. *Revista Iniciacom*, v. 7, v.1, 2018.
- SPINK, M. J. P.; MEDRADO, B. Produção de sentido no cotidiano: uma abordagem teórico-metodológica para análise das práticas discursivas. In: SPINK, M. J. P. (org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. São Paulo: Centro Edelstein de Estudos Sociais. p. 22-41, 2013.
- TANCER, B. *Click: what millions of people are doing online and why it matters*. Nova Iorque: Hyperion, 2009.
- TEIXEIRA, M. S. S. P.; QUEIROZ, J. M. *Corpo em debate: a objetificação e sexualização da mulher negra*. Bahia, 2017. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/69359405-Corpo-em-debate-a-objetificacao-e-sexualizacao-damulher-negra.html>>. Acesso em: 12 dez. 2022.

CAPÍTULO 14

Jovens que vivem com doença falciforme¹

Taís Tesser

Elizabeth Franco Cruz

A doença falciforme (DF) é uma das doenças genéticas e hereditárias mais comuns no mundo e afeta principalmente a população negra. É caracterizada pelo formato modificado das hemácias que, em forma de foice, dificultam a circulação sanguínea, causando obstrução vascular e consequentes danos severos aos órgãos e sistemas. (Brasil, 2015). A DF é uma condição crônica que ocasiona direta ou indiretamente manifestações clínicas em diversos graus de intensidade, complexidade e risco de letalidade, na forma aguda ou crônica (Vichinsky, 2017), e apresenta ampla variação fenotípica entre as populações, podendo se manifestar com intensidade e gravidade variáveis em relação às manifestações da doença, a depender dos diferentes grupos populacionais (Vieira *et al.*, 2010).

A doença falciforme e o traço falciforme (TF) podem ser encontrados em diversas regiões do mundo (Brasil, 2015) em decorrência dos movimentos migratórios (Brasil, 2018). No Brasil, assim como em outros países, qualquer pessoa, independentemente de suas origens, está sujeita a ter doença falciforme (Brasil, 2015; Carvalho *et al.*, 2014). Estima-se que existam aproximadamente 25 a 50 mil brasileiras(os) com a doença, números acrescidos anualmente por 1.000 a 3.500 nascidas/os vivas/os (Brasil, 2012;

1 Os autores agradecem à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pelo financiamento da pesquisa via bolsa de Demanda Social.

Menezes *et al.*, 2013; Vieira *et al.*, 2010; Brasil, 2015; Cançado; Jesus, 2007) e a ocorrência de 6.749 óbitos por transtornos falciformes, entre 1996 e 2016 (BRASIL, 2018b).

Como consequência das complicações da DF, observa-se uma redução na qualidade de vida das pessoas que vivem com a doença, tanto na esfera física quanto psicossocial (Menezes *et al.*, 2013; Bhagat; Baviskar; Mudéy; Goval, 2014). É importante que sejam consideradas também as complicações de natureza psicológica. Estresse e depressão são componentes graves de doenças crônicas que, tanto quanto as complicações clínicas, têm impactos na vida e no bem-estar dos indivíduos (Field; Vichinsky; Debaun, 2016).

Com o passar dos anos, a pessoa que vive com doença falciforme se depara com novos desafios, decorrentes de uso de medicamentos, internações hospitalares, além de restrições e limitações impostas por algumas complicações. Observa-se que alguns setores da vida dessas pessoas são mais afetados que outros, como as questões biológicas, sociais, psicológicas, emocionais, educacionais e de autonomia funcional. Todas essas mudanças e adaptações necessárias, muitas vezes, geram reflexos no bem-estar desses indivíduos (Menezes *et al.*, 2013). Assim, a intersecção entre fatores ambientais, sociais e genéticos implica em diferentes tipos de manifestações e complicações (Brasil, 2016), e várias delas requerem, em diversas ocasiões, atendimento emergencial, hospitalização e/ou intervenção cirúrgica, o que resulta em má qualidade de vida e elevados índices de mortalidade (Brasil, s/d).

Na adolescência, os jovens com DF precisam lidar com as mudanças no acompanhamento de sua saúde. Em seus casos, o acompanhamento deixa de ser prestado pelos serviços de atenção pediátrica para ficar a cargo dos serviços de atenção a adultos. Em geral, tal transição ocorre bruscamente, sem que o jovem e seus familiares tenham a possibilidade de se preparar previamente, o que dificulta a manutenção do tratamento, e isso, com o tempo, acarreta adversidades em todas as áreas da vida (Brasil, 2016).

Nesse cenário de desafios, esta pesquisa tem como objetivo final conhecer e analisar as percepções de adolescentes e jovens que vivem com doença falciforme, considerando suas vivências em relação à própria doença e à rede de atenção à saúde e escolar, considerando os marcadores sociais da diferença.

Esta é uma pesquisa qualitativa, que trabalha com entrevistas semiestruturadas, realizadas de maneira virtual. A busca por entrevistadas/os foi realizada por meio de postagens em redes sociais, como grupos do Facebook e mensagens no Instagram, com a divulgação da pesquisa e a realização de um convite para participação. A partir dos retornos recebidos, até o momento foram entrevistadas/os seis adolescentes e jovens entre 14 e 25 anos de idade, que vivem com doença falciforme e

residem em diferentes regiões do país. As entrevistas estão sendo transcritas e analisadas com base nos estudos da área de saúde coletiva e educação, seguindo a metodologia pós-crítica de pesquisa. Para a problematização dos temas das entrevistas, serão utilizados os procedimentos sugeridos por Spink e colaboradoras/es (2014), com a busca de procedimentos que permitam identificar mapas e principais temas no estudo. A pesquisa foi submetida e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos da Each-USP, parecer n. 4.652.483. Como o estudo está em desenvolvimento, na oportunidade desta jornada, apresentamos um recorte que traz algumas vivências dos jovens com DF e desafios que enfrentam.

Jovens que vivem com doença falciforme

Grande parte das/os jovens² com doença falciforme ocupa uma parcela vulnerável significativa de nossa sociedade. Na fase da adolescência, aproximadamente entre 11 e 14 anos de idade, elas/eles trocam, compulsoriamente, o acompanhamento em saúde que tiveram ao longo de toda suas vidas para um acompanhamento bem menos individualizado, acarretando o abandono de seus cuidados em saúde. Ora por não se sentirem pertencentes ou reconhecidas/os por aquele serviço (São Paulo, 2016), ora na busca por construir sua identidade, as/os jovens podem querer demonstrar suas capacidades e independência, mesmo que seja transgredindo regras (Batista; Camargo; Morais, 2011).

Os cuidados em saúde para com jovens que vivem com doença falciforme precisam ir além dos ambulatórios médicos e ambientes hospitalares. É preciso ocupar os espaços de convivência dessas/es jovens, pensando nos múltiplos contextos e territórios, inclusive suas residências, escolas, templos religiosos, ONG etc., com objetivo de minimizar os impactos negativos de ser jovem que vive com DF. O desenvolvimento de estratégias de aproximação as/aos jovens em seus universos de convívio requer subjetividade ao pensar no adoecimento a partir de quem convive com a doença (Marques; Pereira, 2015).

Na coleta das informações do estudo de Batista e colaboradoras/os (2011), houve dificuldade na aproximação com o público jovem, mesmo este estando cadastrado em grande número nos centros de referência. Observou-se uma baixa procura das/os adolescentes pelos serviços especializados em doença falciforme. Outro achado da pesquisa é que para uma maior adesão das/os jovens aos tratamentos é importante que a atenção em saúde seja pensada e oferecida de maneira individualizada, considerando o contexto particular em que cada uma/um está inserida/o. Tal estra-

2 Apesar das diferentes definições teóricas quanto à categoria adolescência e juventude, nesta pesquisa optou-se por utilizar os dois termos ao se referir às pessoas entre 14 e 25 anos de idade, público-alvo deste estudo.

tégia só é possível com uma escuta qualificada, na qual se procura conhecer e entender as experiências, vivências, dúvidas e receios de cada indivíduo. Com a aproximação das/os jovens aos serviços de saúde, é possível trabalhar o autocuidado para um maior controle da DF.

Em um estudo com 76 indivíduos (Barreto; Cipolotti, 2011) foi encontrada uma elevada relevância de sintomas depressivos em crianças e adolescentes que vivem com doença falciforme. Esse resultado demonstra que a saúde mental de crianças e adolescentes que vivem com doença falciforme deve ser um dos pontos acompanhados nas consultas de rotina. Uma estratégia para melhoria na assistência em saúde mental dessas pessoas é a implementação de processos de triagem para sintomas depressivos, além da capacitação das/os profissionais de saúde, como hematologistas, demais profissionais médicas/os e equipe de enfermagem (Barreto; Cipolotti, 2011). Barreto e Cipolotti (2011) ressaltam ainda a importância de práticas de prevenção e terapias administradas por equipes multidisciplinares e alertam para a dificuldade de obtenção de resultados eficazes na saúde mental desses indivíduos se as ações não levarem em consideração o contexto de vida em que estão inseridas/os, como o meio no qual vivem e questões de escolaridade e socioeconômicas de seu núcleo de convívio, como a família. Outro ponto destacado foi a quantidade reduzida de estudos que avaliam especificamente a depressão em crianças e adolescentes que vivem com doença falciforme. Ressalta-se que, entre as pesquisas existentes, a diversidade de metodologias empregadas dificulta a interpretação dos resultados.

Ainda sobre a importância de se considerar o contexto da juventude, deve-se atentar a todos os aspectos que envolvem essa fase, como a sexualidade e as problemáticas relativas às questões sociais a que estão expostos, a relação com a família e as/os amigas/os. Também é primordial pensar a respeito da adesão ao tratamento e de questões relacionadas à autoestima e autoimagem, que são fatores importantes na adolescência. A diversidade da doença falciforme faz com que tenhamos adolescentes em diferentes estágios da doença, com diagnósticos precoces ou tardios (São Paulo, 2016). Inúmeras vezes estas/es jovens precisam se ausentar do ambiente escolar em período letivo, por conta das complicações da doença, e a escola se mostra um espaço que não possui conhecimento e preparação para lidar com essas/es adolescentes (São Paulo, 2016).

Para algumas/uns jovens, viver com doença falciforme é sinônimo de privação, evitar ou deixar de fazer diversas atividades e frequentar lugares, o que pode desencadear baixa qualidade de vida e, conseqüentemente, uma visão negativa e/ou sem perspectiva do futuro (Marques; Pereira, 2015). Como toda doença crônica, a doença falciforme carrega questões emocionais, assim, o cuidado não pode estar vinculado apenas a/ao médica/o, mas a uma atenção multiprofissional na área da

saúde e aos profissionais que os acompanham na vida escolar. As questões educativas de subsistência, melhoria da qualidade de vida e progressão da vida são fundamentais para que a/o adolescente entenda suas condições de saúde e vida e comece a realizar o manejo da doença (São Paulo, 2016). A qualidade de vida é um conceito vasto que engloba, de forma complexa, saúde física e psicológica, nível de independência, relações sociais e relação com as especificidades do contexto pessoal, além das crenças pessoais. Pensando assim, a qualidade de vida engloba percepção pessoal do papel ocupado no contexto cultural e de sistemas de valores em que se está inserido, incluindo sua relação de expectativas, objetivos, padrões e preocupações pessoais (Group Whoqol, 1994).

A partir de uma pesquisa de mestrado realizada em quatro cidades da Paraíba, em que se buscou acessar as experiências de crianças e jovens que vivem com doença falciforme, foram identificados diversos pontos, como questões de gênero em relação ao cuidado; diferenças no acompanhamento em saúde entre a rede pública e rede privada; falta de conhecimento sobre a doença por parte das/os profissionais de saúde; racismo institucional; *bullying* na escola; falta de conhecimento e diagnóstico tardio de traço falciforme em mães e pais. Especificamente em relação às questões de gênero, observou-se uma responsabilização do cuidar a cargo da mãe, inclusive há cobrança social de que essa mulher exerça de maneira satisfatória esse papel. Outro achado da pesquisa é que apesar da ampla cobertura do teste do pezinho, Pimentel e colaboradoras/os (2021) chamam a atenção para as lacunas na efetivação da política pública, pois ainda há casos de testes realizados cujos resultados não são enviados, ou até a emissão de resultados errados, situações graves que podem comprometer a saúde de crianças e adolescentes, bem como todo entorno social em que vivem (Pimentel; Neves; Pires, 2021).

Araújo (2007) destaca que na fase da adolescência é um desafio manter as/os jovens no acompanhamento de seus tratamentos, além das ações de autocuidado. É uma etapa em que há maiores chances de desenvolver distúrbios de autoconceito, autoimagem e autoestima; integridade da pele prejudicada; mobilidade física dificultada e infecções, o que lesa um período que já é marcado por crises de identidade e de maior dificuldade na relação com suas/eus cuidadoras/es e familiares.

Essas questões não envolvem apenas o indivíduo com doença falciforme, como também todas/os aquelas/es que compartilham o cotidiano dessas pessoas, que sofrem com essa realidade imposta. São elas/es familiares, cuidadoras/es e amigas/os que se envolvem no contexto (São Paulo, 2016). Em diferentes estudos, há a discussão sobre quem deve se responsabilizar pelo cuidado de pessoas que vivem com doença falciforme. Em diversas famílias, o cuidado da criança e da/o jovem com doença falciforme recai sobre as mulheres da casa, que muitas vezes são as chefes da

família. Ou seja, são elas que trazem a principal fonte de sustento e acabam na informalidade ou sem qualquer tipo de atividade remunerada para acompanharem suas/eus filhas/os, netas/os nos tratamentos e hospitalizações necessárias. Tal tarefa fica a cargo das mães, avós, tias e mulheres com parentesco próximo, que têm de conciliar os cuidados prestados com as obrigações domésticas, atividades para o sustento (quando possível), exercendo esse papel muitas vezes sozinhas, pois não possuem ou não podem contar com uma rede de apoio. Essa sobrecarga impede, inclusive, que a mulher exerça outros papéis sociais, chegando a dificultar as relações familiares (Guimarães; Miranda; Tavares, 2009; Menezes *et al.*, 2013; Silva *et al.*, 2013; São Paulo, 2016). Nesse sentido, construir e fortalecer redes de apoio em diferentes núcleos, como nos serviços de saúde, é importante para que as mulheres e as famílias possam se expressar, compartilhar experiência, além de adquirirem conhecimento sobre a DF (Guimarães; Miranda; Tavares, 2009).

Por vezes, a responsabilização do cuidar exercido pelas mães é fruto de exigência das próprias crianças e adolescentes, que não autorizam outras pessoas a fazê-lo. Esse vínculo gera segurança e confiança em quem vive com doença falciforme e alimenta uma superproteção por parte das/os cuidadoras/os (Guimarães; Miranda; Tavares, 2009). Ser responsável por cuidar de uma pessoa exige uma sobrecarga de atenção e cuidados intensos e as/os cuidadoras/es são as/os principais aliadas(os) na atenção, acompanhamento e tratamento de pessoas que vivem com DF. Assim, se faz necessário que as equipes de saúde desenvolvam estratégias para a manutenção da saúde física e emocional também daquelas/es que cuidam (Menezes *et al.*, 2013).

Ao buscar por experiências e vivências de adoecimentos de crianças e jovens que vivem com DF e pelo conhecimento das limitações impostas à escolarização, foi identificado que a necessidade de reorganização das rotinas, das atividades por conta dos episódios inesperados de hospitalização, e até das próprias consultas e exames médicos, faz com que essa população se sinta prejudicada por ter de se ausentar da escola (Custódio; Gomes; Leitão, 2018). O mesmo resultado foi encontrado na pesquisa de Batista e colaboradoras/es (2011), que demonstra o desempenho escolar intrinsecamente ligado às dificuldades e limitações impostas pela DF.

A pesquisa de Custódio, Gomes e Leitão (2018) sugere a implantação de um sistema educacional em hospitais para que seja possível a redução do impacto do impedimento de ir à escola e a garantia de que crianças e jovens com doença falciforme tenham seus direitos assegurados quanto ao acesso à saúde e à educação. As classes hospitalares são um modelo de atendimento pedagógico que permite que jovens continuem com seus estudos mesmo que distantes das salas de aula por motivos de saúde, como hospitalizações e procedimentos terapêuticos. Essa modalidade é extremamente importante e deve ser utilizada por responsáveis e pela escola

(Abadfal, s/d). As classes hospitalares, em parceria com a escola regular, precisam oferecer uma oportunidade de estudo para cada indivíduo que delas necessita. Ou seja, tanto nas escolas regulares quanto nas classes hospitalares a educação de jovens com doença falciforme precisa ser pautada no respeito à diversidade, na inclusão por meio de ações coletivas, de maneira a envolver todas/os as/os interessadas/os, garantindo o direito à vida, à saúde e a educação com qualidade (Souza, 2013).

Políticas públicas

Reconhecer a prevalência da DF e considerá-la um problema de saúde pública foi fundamental para a instituição da Política Nacional de Atenção Integral às Pessoas com Doença Falciforme (PNAIPDF) (Brasil, 2016; Loureiro; Rozenfeld, 2005; Menezes *et al.*, 2013). Uma conquista de movimentos sociais, a política visa a promover, prevenir e diagnosticar de maneira precoce o tratamento e a reabilitação de agravos à saúde, articulando as áreas técnicas vinculadas ao atendimento, além de assumir a responsabilidade por estratégias que orientem o indivíduo com DF ou TF, a família e sociedade, independentemente de suas características físicas e condição social (Brasil, 2016; Loureiro; Rozenfeld, 2005; Menezes *et al.*, 2013; Brasil, 2001).

Nos últimos anos, houve significativos avanços nas conquistas sociais, como programas de redistribuição de recursos e de erradicação da pobreza e políticas afirmativas nas áreas de gênero, raça e etnia. Porém, são notórios os recentes acontecimentos políticos enfrentados pelos brasileiros e os consequentes efeitos nocivos não só no desenvolvimento econômico do país, mas também nas condições de vida da população em geral (Brasil, 2018; Mota *et al.*, 2017). Considerando a vulnerabilidade presente na vida da população negra, que está entre os grupos mais afetados pela desigualdade social quando levantados indicadores de educação, renda e empregabilidade (IBGE, 2018), a ameaça aos valores democráticos e o corte nos investimentos em políticas sociais podem impactar significativamente o agravamento das situações de iniquidades. Assim, é fundamental a garantia de direitos e acesso integral à saúde para o estabelecimento de uma sociedade democrática (Brasil, 2018; Mota *et al.*, 2017).

Mota e colaboradores (2017) apontam para a existência do desinteresse nas questões relativas à DF, não só do poder público, mas de pesquisadores científicos. Além disso, a ausência de informações confiáveis em saúde sobre a doença, deficiência de registros sistemáticos do número, distribuição espacial, sociodemográfica, perfil de morbidade e mortalidade das pessoas com doença falciforme, indica negligência no cuidado integral à pessoa com DF e à comunidade.

Loureiro & Rozenfeld (2005) analisaram internações decorrentes de complicações em pessoas com doença falciforme em três estados brasileiros, Bahia, Rio de

Janeiro e São Paulo, e notaram uma grande diferença nas frequências de internações e letalidade hospitalar precoce, informação passível de indicar uma desigualdade na qualidade da assistência médica fornecida a essas pessoas entre as regiões do Brasil. É importante considerar que as discussões e ações acerca do tema não devem se limitar apenas a questões técnicas, trata-se também de uma questão política e social. Assim, nota-se que a raça e etnia se configuram como fator condicionante de acesso a direitos fundamentais como saúde e educação (IBGE, 2018).

Racismo institucional

As pessoas com DF enfrentam as complicações da doença, questões políticas de saúde e, ainda, são expostas a situações de grande desigualdade e constrangimento, impostas pelo racismo. O racismo é derivado de um processo histórico de exclusão, que persiste, é reforçado e expresso, entre outras formas, por meio da desigualdade de acesso e tratamento distinto e injusto, inclusive no acesso à educação e aos cuidados em saúde. Ao pensar em uma doença genética que afeta principalmente a população negra, há que se pensar também em formas de enfrentar o racismo historicamente construído nessa mesma sociedade. Nesse sentido, é primordial a participação social da população negra nos espaços de decisão, para que contribua com diferentes perspectivas a fim de proporcionar equidade na definição de prioridades, alocação de recursos e na tomada de decisão (Carvalho *et al.*, 2014).

No Brasil, o cenário das relações étnico-raciais se origina na manutenção das hierarquias segundo os fenótipos. Essas relações se entrelaçam nas diferentes esferas da vida, como nas relações sociais, de trabalho, educação, saúde, segurança. Quando pensamos na transição do trabalho escravo para o trabalho livre, ao longo do século XIX, observamos a falta de políticas públicas para a inserção da população negra no mercado de trabalho. Ou seja, houve uma desigualdade racial no acesso ao trabalho e, conseqüentemente, na possibilidade de ascensão social após a abolição da escravatura. Com o passar dos anos, não foram observadas mudanças ou reduções das desigualdades raciais, ao contrário, com o acesso ao ensino superior, essas desigualdades se ampliaram (López, 2012). Assim, o Estado e todas as suas instâncias governamentais se configuram como responsáveis pela legitimação histórica do racismo institucional (López, 2012; Kalckmann, Santos, Batista, Cruz, 2007).

O racismo institucional se configura por naturalização e reprodução das desigualdades sociais (López, 2012). Para além das relações interpessoais, o racismo institucional se ancora nas ações institucionais, como nas “formas diferenciadas de distribuição de serviços, benefícios e oportunidades, gerando desigualdades na promoção, proteção ou garantia de direitos de acordo com raça, classe social e

gênero” (López, 2012:127). O Estado, ao se isentar da responsabilidade de “dar visibilidade às desigualdades raciais existentes na sociedade e não promover ações, como políticas públicas destinadas ao combate ao racismo e redução das desigualdades, colabora para tal institucionalização” (Kalckmann, Santos, Batista, Cruz, 2007:149).

Algumas ações afirmativas foram elaboradas para retificar toda uma história de desigualdades vividas por um grupo étnico-racial frente a um Estado que o segregou. No entanto, tais ações governamentais só foram possíveis devido a uma longa trajetória de resistência e luta travada pelos movimentos sociais. Atualmente, existem políticas que se destinam a minimizar a desigualdade racial nos diferentes campos sociais, destacando-se o trabalho com conteúdo de história e cultura afro-brasileira e africana, bem como a educação antirracista nas instituições de ensino fundamental e médio (Brasil, 2003), as políticas de acesso e permanência de estudantes negras/os nas universidades (Brasil, 2004) e a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (Brasil, 2010; López, 2012).

Além dessas e outras políticas sociais, inclusive pós-Constituição de 1988, como as políticas na área de doença falciforme, que colaboraram para a minimização das desigualdades raciais quanto ao acesso a serviços e benefícios, outras ações ainda se fazem necessárias para a continuidade e o avanço na equidade entre negros e brancos. Ainda assim, há grandes dificuldades para introduzir a perspectiva racial nas políticas públicas nacionais, pois, para isso, as instituições públicas precisam se reconhecer reprodutoras e produtoras de racismo (López, 2012).

Considerações finais

As entrevistas realizadas até o momento são muito ricas e com pluralidade de elementos, destacando-se: melhora no acesso a informações sobre a doença e serviços de saúde especializados; orientação, sensibilização e apoio para famílias que cuidam dessa população; ampliação dos equipamentos de transição de atenção pediátrica para atenção de adultos/os; importância de que serviços e profissionais de saúde tenham protocolos de formação para o cuidado de pessoas com DF; necessidade de que espaços educativos, escolares e profissionais da educação tenham formação e sensibilização para o trabalho com crianças, adolescentes e jovens que vivem com DF; construção e fortalecimento de redes de apoio bem estruturadas; fortalecimento; formação e letramento para uma atenção e educação antirracista; importância da religiosidade, sexualidade e de outros marcadores sociais da diferença.

Os resultados preliminares da pesquisa, a partir da escuta das experiências de adolescentes e jovens com DF, nos faz pensar que em muitas situações as pessoas

são cuidadas, mas não recebem um conjunto completo de informações a respeito de como a doença afeta seus corpos, sua sexualidade e sua vida. Apesar dos significativos avanços em relação às políticas públicas para melhoria e garantia da atenção às pessoas que vivem com doença falciforme, ainda há necessidade de aprimoramento das políticas públicas, fortalecimento das Linhas de Cuidado,³ especialmente com vistas a saberes e práticas interseccionais que possam gerar melhoria da qualidade de vida, combate ao racismo e à violação de direitos. O fortalecimento do SUS, dos serviços e equipamentos de saúde e educação, bem como das políticas e linhas de cuidado, pode contribuir para que adolescentes e jovens cresçam com maior conhecimento e autonomia sobre seus corpos, descobrindo como se cuidar e também como fazer escolhas de cuidado e de vida.

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, P. I. C. O autocuidado na doença falciforme. *Rev. Bras. Hematol. Hemoter*, v. 29, n. 3, p. 239-246, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbhh/a/kmqVY4SmkC-6cryFkdfsSMZc/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 2 mai. 2022.
- ABADFAL – Associação Baiana das Pessoas com Doenças Falciformes. *Doença falciforme: a importância da escola!* Secretarias Municipais de Saúde e Educação. s/d. Disponível em: https://www.nupad.medicina.ufmg.br/arquivos/acervo-cehmob/cartilhas/df_importanciaescola.pdf . Acesso em: 2 mai 2022.
- BAHIA. *Doença falciforme: o papel da escola*. Secretaria da Educação do Estado da Bahia. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Salvador, 2017. Disponível em: https://www.ufrb.edu.br/portal/images/documentos/2018/cartilha_doenca_falciforme.pdf. Acesso em: 2 mai 2022.
- BARRETO, F. J. N.; CIPOLOTTI, R. Sintomas depressivos em crianças e adolescentes com anemia falciforme. *J. Bras Psiquiatr*, v. 60, n.4, p. 277-83, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/jbpsiq/a/sNdpM9rpmC4Pk4MFK6xNnMy/?lang=pt> Acesso em: 2 mai. 2022.
- BATISTA, T. F.; CAMARGO, C. L. O cotidiano de adolescentes com (vivendo) com anemia falciforme. *Boletim do Instituto de Saúde (BIS)*, v. 13, n. 2, p. 114-124, 2011. Disponível em: <https://docs.bvsalud.org/biblioref/2020/01/1047449/v13n2-114-124.pdf> . Acesso em: 2 mai. 2022.
- BHAGAT, V. M.; BAVISKAR, S. R.; MUDEY, A. B.; GOVAL, R. C. Poor health related quality of life among patients of sickle cell disease. *Indian J Palliat Care*, v. 2, n. 20, p. 107-111, 2014.

3 Linhas de Cuidado são padronizações técnicas que instruem a organização de um conjunto de ações e serviços de saúde. Orientam um cuidado integrado e contínuo, em todas as suas etapas, a fim de atender às necessidades de saúde de uma população específica. Todas as Linhas de Cuidado que existem atualmente no Sistema Único de Saúde (SUS) foram desenvolvidas a partir da perspectiva do cenário de saúde pública do Brasil. Disponível em: <https://linhasdecuidado.saude.gov.br/portal/> . Acesso em 4 jul. 2024.

- BRASIL. Ministério da Saúde. Linhas de Cuidado. Brasília. s/d. Disponível em: <https://linhasdecuidado.saude.gov.br/portal/> . Acesso em 4 jul. 2024.
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Programa Nacional da Triagem Neonatal*. Brasília, s/d. Disponível em: [https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/saes/sangue/programa-nacional-da-triagem-neonatal#:~:text=A%20Triagem%20Neonatal%20Biol%C3%B3gica%20\(TNB,e%20at%C3%A9%20mesmo%20a%20morte](https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/saes/sangue/programa-nacional-da-triagem-neonatal#:~:text=A%20Triagem%20Neonatal%20Biol%C3%B3gica%20(TNB,e%20at%C3%A9%20mesmo%20a%20morte). Acesso em: 2 mai. 2022.
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Portaria no 822/GM, de 06 de junho de 2001*. Institui, no âmbito do Sistema Único de Saúde, o Programa Nacional de Triagem Neonatal/PNTN. 2001. Disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2001/prt0822_06_06_2001.html . Acesso em: 2 mai. 2022.
- BRASIL. Ministério da Educação. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília: MEC, 2004. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/DCN-s-Educacao-das-Relacoes-Etnico-Raciais.pdf> . Acesso em: 2 mai. 2022.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Especializada. *Doença falciforme: condutas básicas para tratamento*. Brasília, p. 64, 2013. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/doenca_falciforme_condutas_basicas_tratamento.pdf. Acesso em: 2 mai. 2022.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Hospitalar e de Urgência. *Doença falciforme: diretrizes básicas da linha de cuidado*. Brasília, 2015. 82 p. Disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/doenca_falciforme_diretrizes_basicas_linha_cuidado.pdf. Acesso em: 2 mai. 2022.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos. Comissão Nacional de Incorporação de Tecnologias no SUS. *Protocolo Clínico e Diretrizes Terapêuticas Doença Falciforme – Relatório de Recomendação*. 2016. Disponível em: http://conitec.gov.br/images/Consultas/Relatorios/2016/Relatorio_PCDT_DoencaFalciforme_CP_2016_v2.pdf . Acesso em: 2 mai. 2022.
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: uma política do SUS*. Brasília: Ministério da Saúde, 2017. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_saude_populacao_negra_3d.pdf . Acesso em: 2 mai. 2022.
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Portal da Saúde. Doença Falciforme*. 2018. Disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_saude_integral_populacao.pdf . Acesso em: 2 mai. 2022.
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Brasil confirma primeiro caso do novo coronavírus*. Brasília DF, 2020a. Disponível em: <https://www.gov.br/pt-br/noticias/saude-e-vigilancia-sanitaria/2020/02/brasil-confirma-primeiro-caso-do-novo-coronavirus#:~:texto%20Brasil%20confirmou%2C%20nesta%20quarta,para%20It%C3%A1lia%2C%20regi%C3%A3o%20da%20Lombardia>. Acesso em: 2 mai. 2022.

- BRASIL. Ministério da Saúde. *Ministério da Saúde declara transmissão comunitária nacional*. Brasília – DF, 2020b. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2020/marco/ministerio-da-saude-declara-transmissao-comunitaria-nacional> Acesso em: 2 mai. 2022.
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Portaria nº 356, de 6 de fevereiro de 2020*. Brasília - DF, 2020c. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-356-de-11-de-marco-de-2020-247538346> . Acesso em: 2 mai. 2022.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção Primária à Saúde. *Protocolo de Manejo Clínico do Coronavírus (covid-19) na Atenção Primária à Saúde*. v. 9. Brasília, 2020d. Disponível em: <https://portaldeboaspraticas.iff.fiocruz.br/biblioteca/protocolo-de-manejo-clinico-do-coronavirus-covid-19-na-atencao-primaria-a-saude/> . Acesso em: 2 mai. 2022.
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Doenças Falciformes (DF) e outras Hemoglobinopatias*. Brasília, 2021. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/saes/sangue/programa-nacional-da-triagem-neonatal/doencas-falciformes-df-e-outras-hemoglobinopatias>. Acesso em: 2 mai. 2022.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Hospitalar e de Urgência. *Doença falciforme: atenção e cuidado: a experiência brasileira: 2005-2010*. Brasília, 2014. Disponível em: https://bvsmis.saude.gov.br/bvs/publicacoes/doenca_falciforme_atencao_cuidado_experiencia.pdf . Acesso em: 2 mai. 2022.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos. Departamento de Ciência e Tecnologia. *Síntese de evidências para políticas de saúde: melhorando o cuidado de adolescentes com doença falciforme*. Brasília, 2016. Disponível em: https://bvsmis.saude.gov.br/bvs/publicacoes/sintese_evidencias_politicas_doenca_falciforme.pdf . Acesso em: 2 mai. 2022.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Ciência, Tecnologia, Inovação e Insumos Estratégicos em Saúde. Departamento de Ciência e Tecnologia. *Síntese de evidências para políticas de saúde: prevenindo as complicações da doença falciforme*. Brasília, 2020. Disponível em: https://docs.bvsalud.org/biblioref/2020/06/1099590/12-sintese-prevenindocomplicacoes-doencafalciformefinalcorrigido_igpfqd5.pdf . Acesso em: 2 mai. 2022.
- BRASIL. Organização Pan-Americana da Saúde. Organização Mundial da Saúde. Unidade Técnica. *Doenças Transmissíveis e Não-Transmissíveis. Doença Falciforme*. Brasília: s/d. Disponível em: https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=395:doenca-falciforme&Itemid=463 .Acesso em: 2 mai. 2022.
- BRASIL. Presidência da República. *Decreto nº 9.795, de 17 de maio de 2019*. Aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções de Confiança do Ministério da Saúde, remaneja cargos em comissão e funções de confiança, transforma funções de confiança e substitui cargos em comissão do Grupo-Direção e Assessoramento Superiores - DAS por Funções Comissionadas do Poder Executivo -

- FCPE. 2019. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D9795.htm Acesso em: 2 mai. 2022.
- BRASIL. Presidência da República. *Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira". 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm Acesso em: 2 mai. 2022.
- CANÇADO, R. D.; JESUS, J. A. A doença falciforme no Brasil. *Sickle cell disease in Brazil. Revista Brasileira de Hematologia e Hemoterapia*, v. 29, n. 3, p. 204-206, 2007. Disponível em: <http://www.ingentaconnect.com/content/doi/15168484/2007/00000029/00000003/art00002> . Acesso em: 2 mai. 2022.
- CARVALHO, S. C. *et al.* Em busca da equidade no sistema de saúde brasileiro: o caso da doença falciforme. *Saúde e Sociedade*, v. 23, p. 711-718, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.org/pdf/sausoc/2014.v23n2/711-718/pt> Acesso em: 2 mai. 2022.
- CASTRO, A. S. A.; BARROS, A. S. S. Crianças e adolescentes com doença falciforme: o que tem a contribuir e dizer às famílias no contexto escolar? In: CARVALHO, E. S. S.; XAVIER, A. S. G. (orgs). *Olhares sobre o adoecimento crônico: representações e práticas de pessoas com doença falciforme*. 1. ed. Feira de Santana: UEFS Editora, v.1, p. 233-252. 2017. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Alessandra-Barros-2/publication/346038667_Crianças_e_adolescentes_com_doença_falciforme_o_que_tem_a_contribuir_e_a_dizer_as_famílias_no_contexto_escolar/links/5fb7e417458515b79759c691/Crianças-e-adolescentes-com-doença-falciforme-o-que-tem-a-contribuir-e-a-dizer-as-famílias-no-contexto-escolar.pdf . Acesso em: 2 mai. 2022.
- CUSTÓDIO L., GOMES I., LEITÃO I. Limitações impostas à escolarização das crianças e adolescentes com doença falciforme. *Série-Estudos*, v. 23, n. 49, p. 249-266. 2018. Disponível em: <https://www.serie-estudos.ucdb.br/serie-estudos/article/view/1128/pdf> . Acesso em: 2 mai. 2022.
- FIELD, J. J.; VICHINSKY, E. P.; DEBAUN, M. R. Overview of the management and prognosis of sickle cell disease. *UptoDate online*. 2016. Disponível em: <https://www.uptodate.com/contents/overview-of-the-management-and-prognosis-of-sickle-cell-disease>. Acesso em: 2 mai. 2022.
- GROUP WHOQOL. Development of the WHOQOL: Rationale and Current Status. *International Journal of Mental Health*, v. 23, n. 3, p. 24-56, 1st. set. 1994,.
- GUIMARÃES, T. M. R.; MIRANDA, W. L.; TAVRES M. M. F. O cotidiano das famílias de crianças e adolescentes portadores de anemia falciforme. *Rev. Bras. Hematol. Hemoter*, v. 31, n. 1, p. 9-14. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbhh/a/jrFzSPJ4Brqm-NhtDRGkY7BC/>. Acesso em: 02 mai. 2022.

- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Somos todos iguais? O que dizem as estatísticas. *Retratos a Revista do IBGE*, n. 11, 2018. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/17eac9b7a875c68c1b-2d1a98c80414c9.pdf. Acesso em: 2 mai. 2022.
- KALCKMANN, S.; SANTOS C. G.; BATISTA L. E.; CRUZ, V. M. Racismo institucional: um desafio para a equidade no SUS? *Saúde Soc*, v. 16, n. 2, p. 146-155, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v16n2/14.pdf> . Acesso em: 2 mai. 2022.
- LÓPEZ, L. C. O conceito de racismo institucional: aplicações no campo da saúde. *Interface - Comunicação, Saúde e Educação*, v. 16, n. 40, p. 121-134, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/icse/v16n40/aop0412.pdf> . Acesso em: 2 mai. 2022.
- LOUREIRO, M. M.; ROZENFELD, S. Epidemiologia de internações por doença falciforme no Brasil. *Revista de Saúde Pública*, v. 39, p. 943-949, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0034-89102005000600012> .Acesso em: 2 mai. 2022.
- MARQUES, L. N.; SOUZA, A. C. A.; PEREIRA, A. R. O viver com a doença falciforme: percepção de adolescentes. *Rev Ter Ocup Univ São Paulo*, v. 26, n. 1, p. 109-17. 2015. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rto/article/view/52376/96500> Acesso em: 2 mai. 2022.
- MENEZES, A. S. O. P. et al. Qualidade de vida em portadores de doença falciforme. *Revista Paulista de Pediatria*, v. 31, n. 1, p. 24-29, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-05822013000100005>. Acesso em: 2 mai. 2022.
- MOTA, C. S. et al. Social disparities producing health inequities and shaping sickle cell disorder in Brazil. *Health Sociology Review*, v. 26, n. 3, p. 280-292, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/14461242.2017.1361855> . Acesso em: 2 mai. 2022.
- MONTEIRO, A. S. S. et al. Abordagem conceitual sobre DF em livros didáticos de Biologia do ensino médio. *Rev. Edu. Cie. Tec.*, v.14, n.2, p.113-138, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/alexandria/article/view/74636/47361> . Acesso em: 2 mai. 2022.
- PIMENTEL, B. T.; NEVES, E. M.; PIRES, F. F. “Sem um pingão de cor”: experiências de crianças e adolescentes com a Doença Falciforme na Paraíba. *Desidades*, p. 29-82, 2021. Disponível em: http://desidades.ufrj.br/featured_topic/sem-um-pingo-de-cor-experiencias-de-criancas-e-adolescentes-com-a-doenca-falciforme-na-paraiba/ . Acesso em: 2 mai. 2022.
- SÃO PAULO. Secretaria de Estado da Saúde. Instituto de Saúde. *Síntese do diálogo deliberativo: melhorando o cuidado de adolescentes com doença falciforme*, 2016.
- SILVA, H. D. et al. Anemia falciforme e seus aspectos psicossociais: o olhar do docente e do cuidador familiar. *Rev. Cuid.*, v. 4, n.1, p.475-483, 2013. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2216-09732013000100007 Acesso em: 2 mai. 2022.

- SOUZA, D. S. *Percepção de professores acerca da escolarização de alunos com anemia falciforme em Salvador-Bahia*. 2013. 185 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/17362>. Acesso em: 2 mai. 2022.
- SPINK, M. J. P.; BRIGAGÃO, J. I. M.; NASCIMENTO, V. L. V.; CORDEIRO, M. P. (orgs.). *A produção de informação na pesquisa social: compartilhando ferramentas*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2014. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/267328698_A_PRODUCAO_DE_INFORMACAO_NA_PESQUISA_SOCIAL_compartilhando_ferramentas. Acesso em: 2 mai. 2022.
- VICHINSKY, E. Overview of the clinical manifestations of sickle cell disease. *UptoDate online*. 2017. Disponível em: <https://www.uptodate.com/contents/overview-of-the-clinical-manifestations-of-sickle-cell-disease>. Acesso em: 2 mai. 2022.
- VIEIRA, A. K. *et al.* Anemia falciforme e suas manifestações respiratórias. *Revista Médica de Minas Gerais*, v. 20, n. 4, p. 5-11, 2010. Disponível em: <http://rmmg.org/artigo/detalhes/924>. Acesso em: 2 mai. 2022.

CAPÍTULO 15

A formação da população parda amazonense e o movimento pardo local: uma discussão sobre a identidade racial parda no Amazonas

Denis Moura dos Santos

Formação da população do Amazonas nos séculos XVII a XIX

A colonização portuguesa onde hoje é a cidade de Manaus foi iniciada a partir do desembarque de Pedro Teixeira e a construção do Forte de São José do Rio Negro, em 1669, por Francisco Mota Falcão, para a consolidação da presença da Coroa Portuguesa na região amazônica, frente às investidas de outros colonizadores, como os neerlandeses e os espanhóis. O forte foi a primeira construção onde seria o estado do Amazonas e, apesar de nunca ter assumido a função de defesa militar, pois não houve necessidade, foi um ponto inicial do processo colonial na região e um entreposto econômico, no qual vendiam-se escravizados e as chamadas “drogas do sertão” (cacau, anil, baunilha, gomas, resinas e óleos aromáticos). Em torno do forte, fixaram-se populações indígenas das etnias Manaós (inspiração para o batismo da capital amazonense), Barés, Banibas e Passes, que colaboraram com a construção do forte por intermédio dos religiosos portugueses, os quais eram promovedores da catequização dos indígenas da região. Na região do Rio Negro, a população branca

era formada, principalmente, por militares que se fixaram como colonos ou moradores nas vilas coloniais durante visitas administrativas ou missões de demarcações de limites (Domingues, 2000, p. 98-105 *apud* Guzmán, 2006, p. 65-66).

Em 1752, o então governador da Capitania do Grão-Pará, Mendonça Furtado, província da qual o atual Amazonas fazia parte, estimulava os casamentos entre portugueses e indígenas, e concedia privilégios aos casados, como a dispensa do serviço militar obrigatório, que depois foi revertido, por conta da ameaça de desestabilização do efetivo militar causada pela grande quantidade desses casamentos. Os demais privilégios foram mantidos, e, três anos depois, foi proibida a discriminação taxativa contra os portugueses que se casavam com indígenas e contra os pardos euro-indígenas, filhos desses casamentos. Entretanto, essa restrição era reservada apenas aos locais em que eles se estabelecessem, ou seja, havia uma política para a ocupação do território amazônico pela Coroa portuguesa. Nesses esforços, a palavra “caboclo”, do tupi *kaa’boc* (“que vem da floresta”) e *kari’boca* (“filho de branco”), passou a ser proibido na Capitania de São José do Rio Negro, o que indicava que esse termo já era estigmatizado na sociedade amazônica daquele período. As consequências dessas decisões coloniais manifestam-se no “desaparecimento” da população parda na região amazônica e na dificuldade para a coleta de dados dessa população pelos pesquisadores atuais (Câmara Cascudo *apud* Véran, 2010, p. 30 e Guzmán, 2006, p. 70-71). Esse modo de colonização também era adotado no restante da América portuguesa, e em outras regiões colonizadas pela Coroa portuguesa, como na Índia portuguesa, onde o administrador colonial Afonso de Albuquerque estimulava uma política de casamento entre portugueses e mulheres locais, por meio de acesso a benefícios que não eram dados aos homens solteiros, o que gerou uma população parda euro-indiana, filha desses casamentos. A expansão do processo de municipalização chegou a quase todos os núcleos populacionais da Capitania de São José do Rio Negro (Rego, 1947; Xavier, 2008 *apud* Gomide, 2016, p. 31). Além dos casamentos entre indígenas e portugueses, havia casamentos interétnicos entre populações indígenas, que já aconteciam antes da chegada dos primeiros europeus na região, por conta das migrações contínuas realizadas por esses povos, além das relações comerciais e de guerra com outros grupos étnicos indígenas (Chernela, 1988, p. 35-49; Goldman, 1963 *apud* Guzmán, 2006, p. 63-64).

Entre os séculos XVII e a primeira metade do século XVIII, o tráfico de escravizados africanos era pontual na região amazônica. Os dados da Capitania de São José do Rio Negro indicam que a presença de escravizados em ambiente urbano era evidente, apesar de modesta. A população de Barcelos, a primeira capital do futuro estado do Amazonas, era formada por 20,7% de pessoas livres, 68,9% de indígenas

e 10,4% de escravizados (Guzmán, 2006, p. 67 e Sampaio, 2011, p. 96). O uso frequente de mão de obra indígena em um sistema de trabalho compulsório, e a também diminuta presença de pessoas brancas na Amazônia, foram fatores que contribuíram para a pouca presença de pessoas negras até então. A partir do século XVIII a colonização da região amazônica é intensificada e, consequentemente, há um aumento do número de escravizados negros, inseridos na região por conta das medidas propostas pelo Marquês de Pombal e pela mediação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Estima-se que no período colonial, entre os anos de 1775 e 1816, 34.934 escravizados de origem africana tenham sido trazidos para a região amazônica (Sampaio, 2011, p. 81; Oliveira, 2010, p. 167). No período em que havia tráfico de escravizados da África para a região amazônica, houve dificuldades para sua manutenção e continuidade, e essa periodicidade contribuiu para a miscigenação de africanos com a população indígena e com a população parda euro-indígena (Salles, 1988, p. 28; Ferreira, 1983, p. 648 *apud* Guzmán, 2006, p. 67).

A província do Amazonas foi criada em 1850, por meio da Lei nº 582, e, os dados colhidos no primeiro censo realizado no Brasil, em 1872, indicavam que a população total da província era de 57.610 habitantes: 19,5% brancos, 13% pardos, 3,5% pretos/negros e 64% caboclos (Abreu, 2014, p. 105). O termo “caboclo” descrevia os indígenas, que não eram considerados como categoria étnico-racial até o censo de 1991, e pessoas pardas de origem euro-indígena. O termo “pardo” também era usado para indicar os descendentes de escravizados alforriados ou os que eram nascidos livres, independentemente do tom de sua pele, o que indicava, nesse censo, a junção de pardos euro-africanos com pessoas negras que não eram escravizadas (Senra, 2006, p. 260). Apesar das questões relacionadas a esse levantamento, é possível dizer que a população parda de origem euro-indígena é predominante no Amazonas desde o primeiro censo e que, da mesma forma, a população parda de origem afro-europeia e euro-afro-indígena possui o registro de uma presença significativa desde o primeiro censo realizado no Brasil. Com o fim do regime escravocrata na Província do Amazonas, em 10 de julho de 1884, quase quatro anos antes da sanção da Lei Áurea, houve a necessidade de substituir a mão de obra escravizada pela do imigrante. Os antigos senhores resistiam a contratar os então recém libertados e havia a relutância de antigos escravizados que não queriam permanecer junto a esses senhores. Entretanto, não se pode desconsiderar a parcela de ex-escravizados que preferiam permanecer como empregados de seus antigos senhores, de acordo com o panorama possível na época, mas que não foram aceitos. Houve incentivo à imigração de europeus para o Amazonas, porém, eles preferiam se estabelecer nas

regiões Sul e Sudeste do Brasil, por conta do clima. Esse cenário fez com que as autoridades locais lamentassem a falta de mão de obra. Adicionada às questões laborais, havia, nesse momento, o conceito proposto pela elite acadêmica brasileira, e conduzido pelo Estado brasileiro, de embranquecimento do país por meio da imigração de europeus que fugiam da penúria de seus países de origem. Esse cenário também estava presente no Amazonas, e os africanos livres eram discriminados na busca por empregos, principalmente em atividades fora do antigo ambiente senhorial, como os serviços públicos (Seyferth, 1996 *apud* Stocco II, 2006, p. 26 e Abreu, 2014, p. 110-112).

Desenvolvimento do Amazonas no século XX

As fortes secas da região Nordeste do Brasil, no século XIX, geraram uma onda de migração da população nordestina para a região amazônica, e, com o advento da exploração extrativista dos recursos naturais, sobretudo por meio da extração de látex das seringueiras, houve intensificação desse processo de migração, o que aumentou a diversidade étnica dos habitantes locais. No ano de 1889, a borracha era bastante solicitada nas indústrias em todo o mundo e sua extração contribuiu de forma importante para o aumento da população manauara. Entre os anos de 1941 e 1945, entraram 152.138 pessoas em Manaus (Oliveira, 2010, p. 167). O ritmo de crescimento foi reduzido a partir da queda do valor desse produto no mercado internacional e do fim do monopólio brasileiro na produção da borracha, causados pelo plantio de seringueiras por parte dos britânicos em suas colônias na Ásia, o que aumentou a oferta do produto e reduziu o seu valor (Afonso, 2010, p. 46). A identidade amazonense passou a ser formada pela presença mestiça, com fortes raízes nordestinas. Essa população se encontrava cortada de sua própria história e de sua tradição, pois o amazonense, no processo de colonização da região perdeu parte de suas tradições indígenas e fez com o que a língua indígena sofresse um processo de apagamento. No final da década de 1950 e início da década de 1960, Manaus era descrita pela imprensa como uma cidade precária em estado de abandono. A crise que surgiu com o fim do ciclo da borracha fez com que a economia local buscasse outras alternativas no mesmo formato econômico de extração e exportação, para o retorno de sua relevância no mercado internacional, outrora encontrada com o ciclo da borracha. Nesse período, discutiu-se sobre a internacionalização da Amazônia, em um contexto de apogeu dos Estados Unidos, nos âmbitos econômico e cultural. A América Latina, empenhada em uma "política de boa vizinhança", deixava-se influenciar mais facilmente pelo país do que nos dias atuais. Entretanto, a solução adotada foi o fortalecimento da extração de petróleo e a promoção da industrialização na região amazônica, com a implementação de projetos que visavam a integrar e valorizar a região (Afonso, 2010, p. 46-47).

A partir do início do Regime Militar, o Governo Federal, apesar de aliado dos Estados Unidos – que apoiou a derrubada de João Goulart, presidente civil eleito democraticamente –, buscou alternativas para que a Amazônia não fosse internacionalizada. Entre as medidas tomadas, houve a criação de estímulos para que empresas nacionais se instalassem nos estados da Amazônia, com isenção de impostos durante cinco anos para as indústrias simples e de vinte anos para as indústrias de transformação (Afonso, 2010, p. 55-56). A partir do estabelecimento da Zona Franca de Manaus, em 1967, Manaus passou por um novo ciclo de desenvolvimento econômico, mas esse processo, além das consequências ambientais, gerou externalidades sociais, visto que, nos esforços para levar o desenvolvimento da capital para o interior, as terras indígenas que ainda existiam foram invadidas. Além disso, a busca pela “pacificação” dos indígenas, como os Waimiri-Atroari, gerou o extermínio da maioria dessa população, no momento em que a Rodovia BR-174 (Rodovia Manaus-Boa Vista) era construída (CNV, 2014, p. 162-163). Essas transformações, ocorridas no século XX, influenciaram todos os campos da vida da população. Diante desse cenário, a cidade de Manaus passou a ser atrativa para os habitantes do interior do Amazonas, que viam no processo de expansão industrial uma oportunidade para melhores condições de vida, e isso gerou um crescimento rápido da população de Manaus, que o poder público não conseguiu acompanhar de forma plena (AFONSO, 2010, p. 63). Nas margens da cidade, em áreas ribeirinhas, foram formados grandes contingentes populacionais, que construíram casas em locais sem infraestrutura urbana, com o material disponível na floresta, de acordo com os conhecimentos tradicionais ribeirinhos possuídos, a partir de sua experiência como moradores do interior amazonense. A população de Manaus passou de 150 mil para 700 mil habitantes, entre 1960 e 1991 (Vicentini, 2004). A cidade de Manaus possui uma população de 2.063.547 habitantes de acordo com o Censo de 2022, o que corresponde a 52,35% da totalidade populacional do estado do Amazonas, que possui 3.941.175 habitantes.

População parda atual do Amazonas e o surgimento do movimento pardo local

Durante a história do Brasil, as populações indígenas, brancas pobres, pardas e negras passaram por um processo de exclusão social, com características específicas para cada grupo étnico-racial. A população indígena, na busca da conservação de seus costumes ancestrais, frente à ameaça constante de eliminação de sua cultura, se distanciou o máximo possível da população que não era indígena, o que não aconteceu com a população negra, que, com a exceção daqueles que viviam em comunidades remanescentes de quilombos, sempre esteve presente entre a população em geral e aproximava-se da população branca (Silva, 2019, p. 182). Na década

de 1980, o movimento negro passou a fazer reivindicações ao Estado brasileiro para a eliminação do termo “pardo” nas estatísticas, substituindo-o pelo termo “afrodescendente”, aglutinação dos termos “preto” e “pardo”. Essas reivindicações foram parcialmente atendidas por Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle e Silva, sociólogos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que, a partir do número diminuto de brasileiros que se declaram como “pretos”, reuniram os dados econômicos e raciais de pessoas que se declaravam “pretas” (negras) e “pardas” no termo “negro”. Eles fizeram de forma analítica o que o Movimento Negro fazia de forma política, e essa linha passou a ser adotada nas ciências sociais, a despeito da carência de uma sustentação sociológica (Guimarães, 2003, p. 103). Os censos realizados promoveram uma maior invisibilidade dos indígenas, reconhecendo-os apenas em 1991, o que fez com que essa população não tivesse outra opção a não ser se declarar “parda” ou “cabocla” (em 1872), “mestiça” ou “cabocla” (em 1890), ou “parda” (1950 a 1980), da mesma forma que as pessoas pardas (Petrucelli, 2000).

A participação da delegação brasileira na III Conferência das Nações Unidas contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, em Durban, na África do Sul, em 2001, contou com a presença de organizações não governamentais de diversos segmentos, inclusive do movimento negro, que teve grande influência nas decisões tomadas pela delegação, mas silenciou sobre a miscigenação, pois o seu foco estava reduzido na perspectiva da afrodescendência (Trapp, 2014, p. 102). Essa conferência influenciou a aprovação das primeiras leis raciais afirmativas, e a primeira delas, Lei nº 10639/2003, criou a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afrobrasileira” no currículo escolar. Contudo, a população indígena foi excluída desse processo, e a inclusão da temática indígena nos currículos ocorreu apenas cinco anos depois, com a aprovação da Lei nº 11645/08 (Silva, 2019, p. 183). Essa linha foi seguida no momento da aprovação do Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.888/2010), quando o movimento negro buscou entre os congressistas a classificação das pessoas pardas, da mesma forma que as pretas (negras), como “negros”. Foram desconsideradas as demais ascendências das pessoas pardas (indígenas e europeias), além da africana, e que também estão presentes em sua fenotípia e em sua cultura. A população parda não teve a oportunidade de participar da redação dessa lei, pois não havia ninguém que a representasse, e nenhum plebiscito foi realizado entre a população parda para a consulta sobre a pertinência ou não dessa junção. Dessa forma, o inciso IV do Artigo I dessa lei passou a indicar que as pessoas autodeclaradas pardas, assim como as que se declaram pretas (negras), seriam incluída na “população negra”.

Nessa mesma década, surgiu na periferia de Manaus, em 2001, o movimento social Nação Mestiça, que, a princípio, atuou com entidades manauaras do movimento negro, pois os seus fundadores se entendiam como negros-mestiços e acreditavam que as origens mestiças e a sua negritude deveriam ser valorizadas. Entretanto, as oposições dentro do movimento negro – que não os via como “negros o suficiente”, mas que, ao mesmo tempo, entendia que “pardos são negros” – fizeram com que eles observassem a sua condição de pessoas pardas. Em 2006, foi fundado o Movimento Pardo-Mestiço Brasileiro – Nação Mestiça, para combater a invisibilidade e a subrepresentação da população parda no Brasil (Véran, 2010, p. 21-25). No Amazonas, iniciativas de integrantes e de entidades do movimento pardo buscaram reverter o processo de invisibilidade das pessoas pardas e de suas origens indígenas e europeias, em um período anterior à aprovação do Estatuto da Igualdade Racial, por meio dos esforços para a aprovação do Dia do Mestiço, por meio da Lei nº 3044/2006. Essa lei, além de indicar o dia 27 de junho para homenagear tal população, reconhece os mestiços como um grupo étnico-racial e sujeito típico amazônico. Posteriormente, na cidade de Manaus, foi aprovada a Lei nº 1151/2007, que criou o Dia do Caboclo no município. Essa iniciativa contou com a participação do Movimento Pardo-Mestiço Brasileiro – Nação Mestiça e da Associação dos Caboclos Riberinhos da Amazônia (Acra), que, apesar de entenderem a importância do Estatuto da Igualdade Racial, questionaram sua redação em relação à junção de pardos e pretos (negros) na “população negra” (Silva, 2019, p. 186).

Considerações finais

A história e a demografia populacional de Manaus, que possui uma população predominantemente parda, possibilitaram o surgimento da primeira entidade relacionada ao movimento pardo, o Nação Mestiça, além da Acra, que têm visões políticas e ideológicas semelhantes, pois possuem integrantes em comum. Da mesma forma, outras entidades poderiam ter surgido por lá, e em outros lugares do Brasil, o que enriqueceria o debate sobre as questões relacionadas à população parda, entrelaçando-se com as questões das pessoas negras e brancas, por conta da multirracialidade dessa população. O Nação Mestiça, por meio da opinião de seu principal fundador, Leão Alves, indicou o seu alinhamento ao espectro político direitista em diversos momentos, o que pode fazer com que as pessoas que não conhecem o movimento pardo acreditem que as reivindicações sobre o reconhecimento da população parda no Brasil e o combate à sub-representação dessa população nos espaços de decisão estejam relacionados a um único espectro político. Apesar de ser igualmente possí-

vel para pessoas do espectro político esquerdista discutirem as questões relacionadas à população parda, pois a luta pelo direito das pessoas pardas é antirracista, e o antirracismo é suprapartidário. Não existe, até o momento, uma organização de esquerda que lute pelo direito das pessoas pardas em seu programa político. O fato do Nação Mestiça questionar a redação de leis raciais afirmativas não indica que esse grupo, ou integrantes do movimento pardo que atuam individualmente, sejam contra a elaboração de políticas públicas antirracistas, pois o seu foco é trazer a situação das pessoas pardas para esse importante debate. As reivindicações do movimento pardo encontram-se em um contexto histórico de exclusão racial e social, presente também entre a população parda e a propagação de informações inverídicas sobre um suposto antagonismo entre o movimento pardo e os movimentos negros e indígenas, gerando um afastamento do apoio entre o restante da população.

REFERÊNCIAS

- ABREU, T. I. Nascidos no grêmio da sociedade? Negros, índios e tapuias no mundo do trabalho na província do Amazonas (1850-1889). *Revista Transversos*, 1, n. 1, fev. 2014, p. 97-113. Disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos/article/view/18539/0>. Acesso em: 22 ago. 2023.
- AFONSO, L. Panorama da cidade de Manaus: crise, progresso e cultura na década de 1960. *Revista SOMANLU*, v. 10, n. 2, , p. 45-66, 2010.
- BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. *Relatório*, v. 2, Brasília: CNV, 2014. Disponível em: http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_2_digital.pdf. Acesso em: 22 ago. 2023.
- GUIMARÃES, A. S. A. Como trabalhar com raça em sociologia. *Educação e Pesquisa*, v. 29, n. 1, p. 93-107, jan./jun. 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/DYxSGJgk-wVyFJ8jft8wxWxC/?format=pdf>. Acesso em: 25 ago. 2023.
- GOMIDE, A. P. S. Novos encontros, antigos conceitos: hierarquização e (des)qualificação social na Índia portuguesa (Séculos XVI-XVII). *Revista Temporalidades*, v. 8, n. 2, p. 29-41, mai./ago. 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/198461502103>. Acesso em: 24 ago. 2023.
- GUZMÁN, D. A. Índios misturados, caboclos e curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem, Rio Negro (Brasil), séculos XVIII e XIX. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006.
- OLIVEIRA, J. A. Gente em movimento: migração no contexto regional. In: SILVA, S. A. *Migrantes em contextos urbanos: uma abordagem interdisciplinar*. Manaus: Edua, 2010.
- PETRUCCELLI, J. L. *A cor denominada*. Brasília: IBGE, 2000. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv7099.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2023.

- SAMPAIO, P. M. M. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.
- SENRA, N. C. (org.). *História das estatísticas brasileiras (1822-2002)*. Rio de Janeiro: IBGE, 2006. v. 1. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv31573_1.pdf. Acesso em: 22 ago. 2023.
- SILVA, J. F. A mestiçagem na região amazônica versus Estatuto da Igualdade Racial. *Revista Labirinto*, ano XIX, v. 31, p. 175-188, jul./dez. 2019. Disponível em: <https://periodicos.unir.br/index.php/LABIRINTO/article/view/4980/0>. Acesso em 25 ago. 2023.
- STOCCO II, L. *Preconceito, branqueamento e antirracismo: por que e como utilizar a categoria negro nas políticas de ação afirmativa*. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
- TRAPP, R. P. *A Conferência de Durban e o antirracismo no Brasil (1978-2001)*. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2484>. Acesso em: 25 ago. 2023.
- VÉRAN, J. F. “Nação Mestiça”: as políticas étnico-raciais vistas da periferia de Manaus. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 3, n. 9, p. 21-60, jul./set. 2010. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7176>. Acesso em: 26 ago. 2023.
- VICENTINI, Y. *Cidade e história na Amazônia*. Curitiba: Ed. UFPR, 2004.

CAPÍTULO 16

Análise de ondas migratórias por meio de práticas esportivas e de lazer: a Copa dos Refugiados e Imigrantes

*Guilherme Silva Pires de Freitas
Marco Antônio Bettine de Almeida*

Os fluxos migratórios são, sem dúvida, um dos maiores temas discutidos e debatidos em diferentes esferas do conhecimento. Ação realizada pelo homem desde seus primórdios, o ato de migrar é um direito da humanidade, como consta no artigo 13 da Declaração Universal dos Direitos Humanos (United Nations, 1948). Entre as diferentes classificações migratórias, existem aquelas oriundas de deslocamentos forçados, que vêm enfrentando um considerável aumento ano após ano.

O último relatório anual do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (Acnur), agência da Organização das Nações Unidas (ONU) responsável pela causa do refúgio, apontou para o número recorde de 108,4 milhões de pessoas vivendo em situação de deslocamento forçado (UNHCR, 2023, p. 2). A grande maioria, 62,5 milhões, é composta pelos deslocados internos, pessoas que deixam suas casas e se abrigam em outros locais dentro do próprio país em questão. Em segundo lugar aparecem os indivíduos que se deslocam internacionalmente, os refugiados. Eles somam 35,3 milhões de pessoas vivendo fora de seu país natal (Unhcr, 2023, p. 2). Segundo o Acnur, uma pessoa em condição de deslocamento forçado seria alguém:

[...] com medo de ser perseguido por motivos de raça, religião, nacionalidade, pertencer a um grupo social ou ter opinião política específica, estar fora do país de sua nacionalidade e ser incapaz ou, devido a tal medo, não está disposto a se valer da proteção daquele país; ou que, não tendo uma nacionalidade e estando fora do país de sua antiga residência habitual como resultado de tais eventos, é incapaz ou, devido a tal medo, não está disposto a retornar a ele (UNHCR, 2010).

O Brasil é signatário do Estatuto do Refugiado das Nações Unidas, de 1951, e do Protocolo Relativo ao Estatuto dos Refugiados, de 1967, que aboliu as restrições temporais e geográficas e passou a reconhecer refugiados em todo o mundo. No Brasil, a entidade responsável por analisar solicitações de refúgio é o Comitê Nacional para Refugiados (Conare), cujo relatório último, divulgado em junho de 2023, contabilizou 65.840 refugiados oriundos de dezenas de países vivendo em território brasileiro (Junger da Silva *et al*, 2023, p. 23).

Com o crescente aumento de refugiados em solo brasileiro a partir da década de 2010, o Brasil formou uma diversificada população de indivíduos que vivem em tais condições. Visando a chamar atenção para a causa do refúgio e fortalecer suas comunidades, esses sujeitos se inspiraram na Copa do Mundo de futebol masculino da Fifa para criar a “sua versão de Mundial”. Nasceu então a Copa dos Refugiados e Imigrantes, um torneio de futebol amador que conquistou novos adeptos ano a ano e se estabelecendo dentro da comunidade migrante e refugiada no país.

À busca de compreender como essa atividade esportiva tornou-se um espaço de confraternização e integração social desses indivíduos na sociedade brasileira, que transforma inclusive suas identidades, este trabalho analisará alguns efeitos do esporte na comunidade refugiada com a utilização de entrevistas com jogadores participantes e pessoas envolvidas na organização do evento, realizadas entre fevereiro e junho de 2023 na cidade de São Paulo. Foi elaborado um roteiro de questões por meio de entrevistas semiestruturadas e utilizou-se o método do discurso do sujeito coletivo de Lefevre e Lefevre (2005; 2012) para melhor compreender esse coletivo.

Optou-se também por utilizar o termo “migrante” (e não “imigrante”), como frequentemente é utilizado. A escolha pelo termo se deve ao fato de migrante ser um termo abrangente, não simplista e aconselhado por especialistas para uso quando se fala de migrações entre países, como aponta o *Guia para comunicadores: migrações, refúgio e apatridia* (IMDH; Ficas; MigraMundo, 2019, p. 10).

Este trabalho é um recorte da tese de doutorado do autor, intitulada “Análise das ondas migratórias ao estado de São Paulo no século XXI por meio de práticas esportivas e de lazer: a Copa dos Refugiados e Imigrantes”, que está em desenvolvimento

na Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (Each-USP), sob a orientação do Prof. Dr. Marco Antônio Bettine de Almeida.

Esporte e migração

Um dos maiores fenômenos do mundo moderno, o esporte é considerado por muitos estudiosos como uma poderosa manifestação social, política, cultural e de costumes, capaz de englobar diversas práticas humanas por meio de regulamentos e instituições, estar presente em todas as classes sociais e ser um elemento essencial para a cultura de massas. (Bueno; Marchi Júnior, 2020, p. 9). Após seu processo de desenvolvimento ao longo do século XIX e da formação de regras universais de suas diversas modalidades no início do século XX, esse fenômeno tornou-se muito mais do que uma atividade esportiva, lúdica e de lazer, e foi incorporada ao cotidiano da sociedade contemporânea, o que possibilita análises macrossociológicas.

Com o tempo, o esporte passou a ser visto pelos pesquisadores como uma oportunidade para compreensão de diversas questões – sociais, políticas, culturais, de comportamento, entre outras –, chegando inclusive a pautar sérias discussões sociais como a questão do racismo, da igualdade de gênero, da saúde mental de atletas, entre outros assuntos (Freitas, 2022, p. 6-8). Ao longo da história, esse fenômeno se espalhou pelo mundo e suas modalidades se adaptaram às características sociais e territoriais de cada região.

Referente à questão da migração, a situação não é diferente. Existem ligações entre o campo de estudos migratórios com os estudos do esporte. Inclusive, as modalidades esportivas que foram surgindo no século XIX, na Europa, acompanharam os movimentos migratórios do período, viajando além-mar com famílias e trabalhadores europeus que buscavam a sorte em outros continentes. Talvez o futebol seja o maior exemplo. A modalidade teve uma rápida expansão global e conseguiu ser assimilada pelas mais diferentes sociedades, conquistando milhões de praticantes logo em seus primórdios.

Outro exemplo dessa relação entre esporte e migração são os megaventos esportivos, que neste século XXI tornaram-se ferramentas de promoção política e econômica, bem como reforço das agendas domésticas, da legitimidade política e da coesão nacional dos Estados (Bettine, 2022, p. 19). De acordo com Uebel (2018, p. 517), o fluxo migratório de estrangeiros ao Brasil na década de 2010, especialmente de países africanos, cresceu durante o período de realização de megaventos no país entre os anos de 2013 e 2016. Políticas adotadas pelo governo da então presidente Dilma Rousseff, que emitiu vistos especiais ou retirou a exigência para profissionais envolvidos e turistas, fez com que muitos migrantes aproveitassem o período dos torneios para vir ao Brasil (Uebel, 2018, p. 519).

E em meio a tantos espaços nos quais se faz presente, o esporte também pode ser visto como uma ótima prática para a integração social de populações marginalizadas, como é o caso dos refugiados. Eventos como a Copa dos Refugiados e Imigrantes demonstram que o esporte também pode ser uma válvula de escape utilizada para a integração dessas comunidades na sociedade, mesmo enfrentando alguns desafios como a xenofobia, o racismo e as diferenças culturais que se colocam no caminho da vida de qualquer migrante.

Procedimento metodológico

Referente às entrevistas semiestruturadas, os jogadores foram abordados em questões sobre processo de solicitação de refúgio, impactos da nova realidade em suas identidades e importância que o evento teve em suas adaptações ao Brasil. Optou-se por esta técnica pelo fato dela ter:

[...] como vantagem a sua elasticidade quanto à duração, permitindo uma cobertura mais profunda sobre determinados assuntos. Além disso, a interação entre o entrevistador e o entrevistado favorece as respostas espontâneas. Elas também são possibilitadoras de uma abertura e proximidade maior entre entrevistador e entrevistado, o que permite ao entrevistador tocar em assuntos mais complexos e delicados, ou seja, quanto menos estruturada a entrevista, maior será o favorecimento de uma troca mais afetiva entre as duas partes (Boni; Quaresma, 2005, p. 75).

No campo dos estudos migratórios, o método de entrevista vem sendo cada vez mais utilizado em pesquisas recentes, “afinal, trata-se de uma área interdisciplinar e com amplo campo para novas pesquisas” (Magalhães, 2019, p. 294-295). Porém, estamos lidando com pessoas em situação de deslocamento forçado e entende-se que essa comunidade é de difícil acesso devido à situação de imprevisto na qual estão vivendo (Bauman, 2007, p. 43-44).

Para chegar até esses sujeitos, utilizou-se a metodologia *snowball*, ou “bola de neve”, que, segundo Vinuto (2014, p. 204), é ideal para investigar populações difíceis de serem acessadas, estudadas, a respeito das quais não há precisão sobre sua quantidade e que contêm poucos membros espalhados por uma grande área. A metodologia bola de neve consiste em ter auxílio de pessoas que tenham influência dentro de uma comunidade. Estas “sementes” vão indicando novos contatos com as características desejadas pelo pesquisador, ampliando assim o escopo de possíveis entrevistados, tal qual uma bola de neve descendo uma ladeira (Vinuto, 2014, p. 203).

Outra razão pela escolha dessa metodologia é o fato de ser uma forma de amostra não probabilística. A bola de neve também utiliza redes de referência e indicações, portanto, é uma técnica útil para se estudar questões delicadas, de âmbito privado ou

que necessitem de conhecimento de pessoas pertencentes aos grupos nos quais serão localizados esses informantes (Bockorni & Gomes, 2021, p. 106-107).

Procurou-se obter uma maior diversidade entre os sujeitos entrevistados, já que, segundo o Conare, ao fim do ano de 2022, mais de 60 nacionalidades haviam solicitado refúgio no Brasil (Junger da Silva et al, 2023, p. 25). Para tanto, foram entrevistados indivíduos de nove países: Angola, Cabo Verde, Camarões, Colômbia, Guiné Conacri, Guiné-Bissau, Mali, República Democrática do Congo e Síria; todos são fluentes em português e vivem no Brasil há mais de cinco anos. Nove são homens e uma é mulher. Cinco são refugiados e os outros cinco são migrantes. Todos preencheram um termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE) e não tiveram suas identidades reveladas, por se tratarem de um grupo de população vulnerável no Brasil.

Referente ao método de análise das entrevistas, optou-se pelo discurso do sujeito coletivo, técnica que visa a resgatar representações sociais e preservar as dimensões individuais e coletivas de forma articulada, além de descrever e expressar uma determinada opinião ou posicionamento sobre um tema presente numa dada formação sociocultural (Lefevre; Lefevre, 2005, p. 23). A escolha por essa metodologia se deu pelo fato de muitas respostas colhidas terem sido semelhantes em alguns pontos e, portanto, podem ser analisadas por meio de um coletivo.

Ambos os grupos foram questionados sobre: i) quais foram os motivos que o fizeram pedir refúgio ou migrar para o Brasil; ii) se encontrou muitas dificuldades de adaptação no Brasil; iii) sua percepção sobre como vê a sociedade brasileira e avalia a questão do acolhimento a refugiados; iv) se a Copa dos Refugiados e Imigrantes foi importante para aproximar as comunidades e outros refugiados em situação semelhante, assim como se ela foi importante no processo de adaptação ao Brasil; e v) se acredita que atividades de esporte e lazer para refugiados podem ajudar na integração social da população refugiada no Brasil.

Todas as questões aplicadas no questionário respeitaram o direito de fala dos indivíduos ouvidos, que ficaram à vontade para responder ou não aos questionamentos, seguindo um ponto que Creswell (2014) afirma como essencial para um bom processo da pesquisa: a questão de ética. Segundo o pesquisador, “em uma entrevista para pesquisa é preciso ser sensível à situação de pessoas em situação de vulnerabilidade e é necessário estar sempre atento às circunstâncias que possam colocar estes cidadãos em risco” (Creswell, 2014, p. 58).

Análise das entrevistas

As entrevistas realizadas com esses refugiados e migrantes trouxeram convergências e divergências em relação aos temas questionados. As maiores similaridades ocorreram sobre as opiniões desses indivíduos em relação ao que significa a Copa dos Refugiados e Imigrantes para suas vidas, em como ações que envolvem práticas

de esporte e lazer podem ser importantes no processo de adaptação e integração desses sujeitos e na visão que eles têm sobre os brasileiros. Já as maiores diferenças encontradas ao longo das entrevistas se deram na trajetória de vinda ao Brasil, motivadas por uma fuga para salvar suas vidas devido a guerras e perseguições políticas, caso dos refugiados, ou para buscar melhores oportunidades de trabalho e estudo, caso dos migrantes.

Para ilustrar um pouco mais os depoimentos colhidos nas entrevistas, serão apresentadas aqui algumas frases que trazem as diversas representações sociais dos refugiados e migrantes, a partir das questões e objetivos que moveram a pesquisa. O contexto geral dessas falas já foi discutido anteriormente; dessa forma, as frases estão em consonância com o contexto apresentado.

Tabela 1 Frases que representam os coletivos de refugiados e migrantes

Pontos abordados	Frases colhidas nas entrevistas
Motivos da solicitação de refúgio ou imigração ao Brasil	Minha vinda para cá não foi uma escolha; precisava salvar minha vida; o Brasil liberou um visto humanitário; o processo de documentação de refugiado é burocrático; conhecia muito pouco do Brasil; vim aqui para o Brasil estudar; já tinha todos os documentos para viajar.
Dificuldades de adaptação no Brasil	O idioma foi uma das coisas com que mais tive dificuldade; a população negra ainda sofre por sua cor de pele e isso foi um grande choque para mim; tive que aprender português na raça; tive mais dificuldade em compreender o jeito de vida do brasileiro; até hoje não consigo me adaptar a comer arroz e feijão juntos no Brasil; sofri um choque cultural.
Percepção sobre como a sociedade brasileira vê a questão do acolhimento a refugiados	O brasileiro é um povo acolhedor; o brasileiro na sua maioria não tem informação sobre a questão do refúgio; fui muito bem acolhido aqui no Brasil; o brasileiro é uma pessoa alegre; o brasileiro confundia os africanos com os haitianos; agora tem sido fácil a convivência com os brasileiros; tem muitos brasileiros que pensam que nós refugiados somos pessoas ruins; notei um pouco de preconceito e ignorância que algumas pessoas têm em relação ao meu país.
Importância da Copa dos Refugiados, o processo de adaptação no Brasil e opinião sobre práticas de esporte e lazer como elementos de integração	A Copa dos Refugiados e Imigrantes visibilizou a causa do refúgio; o futebol é união; esporte é um meio pragmático de integração dos imigrantes; a Copa dos Refugiados e Imigrantes trouxe alegria e juntou as pessoas; a Copa dos Refugiados e Imigrantes proporcionou acolhimento à comunidade migrante; a gente acaba fazendo muitas amizades com pessoas de diferentes países por meio dos jogos; pudemos passar nossa mensagem por meio do esporte; a Copa dos Refugiados e Imigrantes serviu para intermediar a relações entre o nativo e o migrante.

Um dos entrevistados, membro do coletivo de refugiados, com aproximadamente 33 anos de idade, vive no Brasil há quase dez anos e conhecia pouco sobre o país quando solicitou refúgio ou migrou. Afirma que o processo de solicitação de refúgio ou documentação regular foi demorado e define o cidadão brasileiro como um sujeito acolhedor. Além disso, já está adaptado ao estilo de vida brasileiro e, no momento está trabalhando. Também participou ou esteve envolvido na organização da Copa dos Refugiados e Imigrantes.

Quando questionado sobre os motivos que o fizeram pedir refúgio ou migrar para o Brasil, o coletivo relata que conhecia pouco sobre o país, mas acreditava que sua situação no novo local seria melhor do que em seu local de origem. Tal crença pode ser interpretada como uma construção no imaginário desses sujeitos devido à representação que o Brasil tem no exterior, principalmente graças a sua cultura e tradições populares (Rizental, 2017, p. 53). Sobre as dificuldades de adaptação, o coletivo relata ter passado por alguns momentos de adversidade, principalmente no início de suas jornadas em território brasileiro, devido às diferenças culturais e linguísticas e, por isso, descreve o sentimento como um choque cultural.

Sobre a relação com os nativos do Brasil, o coletivo define o brasileiro como um sujeito acolhedor e receptivo, mas com limitações sobre a causa do refúgio e da migração, inclusive replicando comportamentos preconceituosos e reforçando alguns estereótipos, mas crê que com mais informações mudará seu comportamento. Referente à questão esportiva, defende práticas de esporte e lazer como ações importantes e classifica de forma positiva a Copa dos Refugiados e Imigrantes, relatando sua importância para o processo de integração do coletivo no país, aproximando-o de demais membros da comunidade migrante. Além disso, destaca o fortalecimento das identidades migrantes e a oportunidade de conhecer e acolher semelhantes, gerando um sentimento de unidade entre os membros semelhantes da comunidade imaginada de Anderson (2008).

Considerações finais

Por meio das entrevistas semiestruturadas com deslocados internacionais e analisadas pela metodologia do discurso do sujeito coletivo, buscou-se trazer o ponto de vista desses indivíduos sobre a relevância da Copa dos Refugiados e Imigrantes como elemento de auxílio na adaptação dessas pessoas no Brasil. De encontro ao que aponta Moreira (2014, p. 96) sobre a importância de se ouvir esses sujeitos, visando a compreender esse fenômeno.

Devido a essa prática de esporte e lazer, o coletivo conseguiu formar fortes vínculos com pessoas vivendo em situação semelhante no país, fortalecer sua “identidade migrante”, promover uma aproximação com a população brasileira por meio do futebol e admitir que o evento foi importante para o processo de integração de refugiados e migrantes no Brasil. Observou-se ainda a relevância de práticas de esporte e lazer no fomento às discussões de âmbito social. A Copa dos Refugiados e Imigrantes ganhou grande proporção nacional e se tornou uma grande vitrine para esses sujeitos no Brasil, e mostrou como ações de cunho esportivo podem ser eficientes para chamar a atenção tanto da sociedade civil, quanto dos poderes públicos e privados para a causa do refúgio no país.

Por fim, este trabalho demonstra como o esporte, por ser um elemento essencial da sociedade contemporânea, é uma excelente área para entendermos as complexidades do nosso tempo. Parafraseando Hall (2014), que define a identidade como transitória, o esporte apresenta comportamento semelhante, se adaptando às novas realidades e pautando pontos-chaves da contemporaneidade, o que faz com que seja um elemento essencial para investigações de novas pesquisas acadêmicas. Dessa forma, aproximar a área de estudos do esporte de outras esferas interdisciplinares, como os estudos migratórios, por exemplo, é apenas uma demonstração de como temos um vasto campo para futuras e inovadoras pesquisas referentes às relações do esporte com a sociedade.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BAUMAN, Z. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BETTINE, M. A. Análise da Copa do Mundo de Futebol Masculino da FIFA em nações periféricas: os BRICS e um Exórdio ao Catar. *Cadernos ProMuSPP*, v. 2, n. 3, p. 16-30 out./nov. 2022. Disponível em: <http://cadpromuspp.each.webhostusp.sti.usp.br/v2n3/html/301.html>. Acesso em: 21 ago. 2023.
- BOCKORNI, B. R. S.; GOMES, A. F. A amostragem em snowball (bola de neve) em uma pesquisa qualitativa no campo da administração. *Revista de Ciências Empresariais da UNIPAR*, v. 22, n. 1, p. 105-117, jan./jun. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.25110/receu.v22i1.8346>. Acesso em: 21 ago. 2023.
- BONI, V.; QUARESMA, S. J. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. *Revista Em Tese UFSC*, v. 2, n. 1, p. 68-80, jan.-jul. 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/18027>. Acesso em: 21 ago. 2023.
- BUENO, I. A. S.; MARCHI JÚNIOR, W. Conceitos fundamentais para leitura do campo esportivo pela perspectiva teórica bourdieusiana. *Revista Sociologias Plurais*, v. 6, n. 1, p. 8-28, jan. 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/sclplr.v6i1.71447>. Acesso em: 21 ago. 2023.
- CRESWELL, J. W. *Investigação qualitativa & projeto de pesquisa: escolhendo entre cinco abordagens*. Porto Alegre: Penso, 2014.
- FREITAS, G. S. P. A Sociologia do Esporte reflete cada vez mais as questões da sociedade. In: BETTINE, M. A.; FREITAS, G. S. P. (org.). *Estudos interdisciplinares em sociologia do esporte*. São Paulo: Ludens, v. 2, 2022. p. 3-11.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.
- JUNGER DA SILVA, G. et al. *Refúgio em números*. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública, Departamento das Migrações, Brasília,

- DF: OBMigra, 8. ed, 2023. Disponível em: <https://portaldeimigracao.mj.gov.br/pt/dados/refugio-em-numeros>. Acesso em: 21 ago. 2023.
- LEFEVRE, F.; LEFEVRE, A. M. *Depoimentos e discursos: uma proposta de análise em pesquisa social*. Brasília: Liber Livro Editora, 2005.
- LEFEVRE, F.; LEFEVRE, A. M. *Pesquisa de representação social: um enfoque qualiquantitativo – a metodologia do discurso do sujeito coletivo*. Brasília: Liber Livro Editora, 2012.
- MAGALHÃES, V. B. A história oral nos estudos das migrações do Nordeste para o Sudeste: relato de pesquisa. *Cadernos CERU*, v. 30, n. 1, p. 293-320, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2595-2536.v30i1p293-320>. Acesso em: 17 set. 2023.
- MOREIRA, J. B. Refugiados no Brasil: reflexões acerca do processo de integração local. *REMHU – Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana*, ano XXII, n. 43, p. 85-98, jul.-dez. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880004306>. Acesso em: 21 ago. 2023.
- RIZENTAL, S. S. *Refugiados: tensões em um imaginário de acolhimento*. 2017. 138 f. Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagem) – Instituto de Letras, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/3843>. Acesso em: 21 ago. 2023.
- UEBEL, R. R. G. *Política externa migratória brasileira: das migrações de perspectiva à hiperdinamização das migrações durante os governos Lula da Silva e Dilma Rousseff*. 2018. 629 f. Tese (Doutorado em Estudos Estratégicos Internacionais) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.
- UNHCR. *Global trends: forced displacement in 2022*. United Nations High Commissioner for Refugees. 2023. Disponível em: <https://www.unhcr.org/global-trends-report-2022>. Acesso em: 21 ago. 2023.
- UNHCR. *Convention and protocol relating to the status of refugees*. Geneva: United Nations High Commissioner for Refugees Communications and Public Information Service. 2010. Disponível em: <https://www.unhcr.org/protect/PROTECTION/3b66c2aa10.pdf>. Acesso em: 21 ago. 2023.
- UNITED NATIONS. Universal Declaration of Human Rights. *United Nations General Assembly*. Paris, 10 dez. 1948. Disponível em: <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>. Acesso em: 21 ago. 2023.
- VINUTO, J. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. *Temáticas*, v. 22, n. 44, p. 203-220, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.20396/tematicas.v22i44.10977>. Acesso em: 21 ago. 2023.

CAPÍTULO 17

Psicologia política e migração: do voto ao *Preste*, formas tradicionais e não tradicionais de fazer política entre imigrantes bolivianos/as

Ismael Eduardo Schwartzberg Arteaga

Antecedentes da crise de saúde

O primeiro caso de covid-19 foi detectado na cidade de Wuhan, na China, em 17 de novembro de 2019.¹ Em 11 de março de 2020, Tedros Adhanom Gue Breyesus, diretor geral da Organização Mundial de Saúde (OMS), declarou a pandemia do coronavírus quando se registravam 118 mil casos e 4.291 óbitos.²

No Brasil, o primeiro caso de covid-19 foi registrado em 25 de março de 2020. O homem que testou positivo no hospital Albert Einstein, na cidade de São Paulo,

1 Se cumple un año del primer caso confirmado de covid-19 en el mundo. FORBES. 2020. Disponível em: <https://www.forbes.com.mx/noticias-se-cumple-un-ano-del-primer-caso-de-coivd-19/> Acesso em: 15 out. 2021.

2 MOREIRA, A.; PINHEIRO, L. OMS declara pandemia de Coronavírus. G1. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/03/11/oms-declara-pandemia-de-coronavirus.ghtml>. Acesso em: 15 out. 2021.

voltava de viagem da Itália, país que naquele momento registrava 11 mortes.³ Embora no início se dissesse que a covid-19 era uma doença democrática, porque afetava a todos sem distinção de classe social, com o passar do tempo percebeu-se que, na realidade, essa afirmação não era correta. Por exemplo, um estudo publicado na revista *International Journal of Epidemiology* realizado por pesquisadores da Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo, entre os meses de março e setembro do ano 2020 na cidade de São Paulo, revelou que o risco de morte por causa do covid-19 era 77% maior entre a população negra em relação à branca, e era 42% maior entre os pardos e os brancos (Ribeiro, 2021).⁴ A epidemiologista e responsável por essa investigação, Karina Braga Ribeiro, explicou que os fatores principais dessas desigualdades eram principalmente raciais e socioeconômicos, já que essa população encontrava-se exposta à doença por não ter as condições habitacionais para fazer o isolamento social. Além disso, os integrantes dessa população desfavorecida tinham que sair de casa para trabalhar, usavam o transporte público e tinham dificuldade de acesso aos serviços de saúde.⁵

Nesse contexto de crise pandêmica, um dos grupos mais vulneráveis e também invisibilizados foram os imigrantes, em especial os recém-chegados ao Brasil, pois se encontravam em uma situação ainda mais complicada, sem possibilidade de trabalho e, conseqüentemente, sem recursos econômicos para a locação de uma moradia.

O artigo “Covid-19 é imigração internacional na região metropolitana de São Paulo” (Magalhães, Bogús, Baeninger, 2021)⁶ faz questão de apontar a invisibilidade nas políticas públicas relacionadas aos imigrantes internacionais quando, apesar de sua importante presença nos últimos anos, nas estimativas de dados oficiais sobre óbitos por coronavírus no Brasil, não tinham considerada a nacionalidade nos registros do Ministério da Saúde. Para os autores, a invisibilidade nos registros revela uma questão mais aprofundada, que seria a manutenção de uma fronteira, mas não uma fronteira material, uma fronteira civilizatória que tenta encobrir as desigualdades, as diferenças, com o fim de não ter que trabalhar na construção de uma sociedade mais justa. A homogeneidade nesse sentido seria uma forma de invisibilidade.

3 Brasil confirma primeiro caso do novo Coronavírus. Folha de São Paulo. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/02/brasil-confirma-primeiro-caso-do-novo-coronavirus.shtml?origin=folha>. Acesso em: 15 out. 2021.

4 RIBEIRO, K. B. *et al.* Social inequalities and covid-19 mortality in the city of São Paulo, Brazil. *International Journal of Epidemiology*. 28 fev. 2021.

5 BARROS, R. Desigualdade Social e Racial é fator importante por trás de óbitos relacionados a covid-19. FAPESP. 2021. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/desigualdade-social-e-racial-e-fator-importante-por-tras-de-obitos-relacionados-a-covid-19/>. Acesso em: 15 out. 2021.

6 MAGALHÃES, L. F.; BÓGUS, L.; BAENINGER, R. Covid e imigração internacional na região de São Paulo. In: REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana. 2021

No caso dos imigrantes bolivianos e bolivianas, que são o grupo de pessoas com as quais interagimos para os fins de nossa investigação, ocorreu um caso particular: o governo boliviano negou a entrada de qualquer pessoa por período de várias semanas, incluindo os próprios bolivianos e bolivianas, que, no desespero de poder voltar à Bolívia, até arriscaram viajar em ônibus clandestinos para cruzar a fronteira em rotas irregulares.⁷

Um caso conhecido foi de um grupo de 46 pessoas que comprou passagens em uma agência de viagens boliviana em São Paulo, mas foi detido na fronteira por não ter autorização. O ônibus voltou para São Paulo e, como as pessoas não tinham mais onde se hospedar, foram acolhidas no salão de festas do empresário boliviano Germán Poma.⁸

Nesse local, ficaram por quase duas semanas, até que o Consulado Boliviano em São Paulo conseguiu as autorizações do governo boliviano para que o grupo de pessoas tivesse a autorização para atravessar a fronteira e que, na cidade fronteiriça de Puerto Quijarro, estivesse tudo organizado para receber o grupo de pessoas em um lugar em que fariam a quarentena obrigatória de 15 dias.

Antecedentes da crise política

Contudo, pouco tempo antes do conhecimento do primeiro caso de coronavírus na Bolívia, começava uma crise social. As eleições presidenciais provocaram a queda do presidente Evo Morales, em outubro de 2019,⁹ crise que se estendeu durante o governo

7 Em março de 2020, a presidente Janine Añez decretou várias medidas para evitar a propagação do Coronavírus. Uma delas foi o fechamento das fronteiras, porém isso prejudicou a milhares de bolivianos/as que queriam voltar ao país. Um dos casos que mais impactaram foi o de bolivianos/as que queriam voltar do Chile e tiveram que passar semanas na fronteira esperando a entrada. AGUILAR, A. *Centenares de bolivianos quedan varados en frontera con Chile por el covid-19*. Anadolu Agency. 3 de abril de 2020. Disponível em: <https://www.aa.com.tr/es/mundo/centenares-de-bolivianos-quedan-varados-en-frontera-con-chile-por-el-covid-19/1791666#>

8 Germán Poma morreu de covid-19 no ano de 2020. Na época da pandemia, ele foi uma pessoa que colaborou com as famílias mais carentes. Poma era empresário e teve uma das oficinas de costura com maior número de operários/as bolivianos/as na década passada. Ele foi fundador e presidente da Associação Cultural Folclórica Bolívia Brasil (ACFBB),

9 Evo Morales renunciou ao mandato após forte pressão pelos protestos sociais e, principalmente, após o motim da polícia e a sugestão de renúncia feita por meio de uma carta da cúpula do comando militar. Os protestos começaram na noite de 20 de outubro, quando o Tribunal Supremo Eleitoral (TSE) suspendeu a contagem rápida das urnas em torno de 80% da apuração e a tendência indicava um segundo turno entre Evo Morales do Movimiento ao Socialismo (MAS) e Carlos Mesa de *Comunidad Ciudadana* (CC). Ao dia seguinte, quando a contagem de votos recomeçou a 90% da apuração, o TSE anunciava a vitória de Evo Morales no primeiro turno. Evo Morales solicitou à Organização de Estados Americanos (OEA) a fazerem uma fiscalização da eleição e o resultado indicou a existência de irregularidades. *Renúncia do Presidente Evo Morales: Os fatores que levaram a queda do Presidente da Bolívia*. [S.l.] BBC News Brasil 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=UXv_F9LqYtc Acesso em: 21 jul. 2022.

de Jeanine Áñez, até outubro de 2020, quando finalmente se realizou um novo processo eleitoral. Essa conjuntura política colocou os/as bolivianos/as que moram no exterior em uma situação inédita, em meio a duas crises: de saúde e política.

Por essas razões, e ainda no pico da pandemia, os/as bolivianos/as residentes no exterior foram novamente às urnas para eleger o presidente e exercer seu direito ao voto¹⁰ em setembro de 2020,¹¹ já que as eleições de 2019 foram anuladas devido a indícios de irregularidades no processo eleitoral, de acordo com o relatório da Organização de Estados Americanos (OEA).

O processo de votação foi particularmente complexo na cidade de São Paulo, cidade onde mora a grande maioria da população boliviana. A complexidade tinha um cunho político, porque até dois meses antes não existiam locais nos quais devia ser realizada a eleição, como consequência da atitude pouco ativa na gestão do consulado boliviano em São Paulo, instituição que, no ano 2020, contava com funcionários novos e alinhados ao partido de governo de Jeanine Áñez.

Psicologia política das eleições 2020

O partido político Movimiento al Socialismo (MAS) ganhou todas as eleições para presidente que se realizaram desde o ano 2009, ano em que se inaugurou o voto no exterior. Nos anos 2009, 2014, 2019 e 2020, o partido político MAS ganhou as eleições no exterior por uma ampla margem em relação ao segundo e, fundamentalmente, pela votação registrada na Argentina e no Brasil.

Na eleição anulada do ano 2019, o MAS conseguiu 22.215 votos, ou seja, 70,72% da votação no Brasil e o segundo com maior votação foi o Partido Demócrata Cristiano (PDC) com 5.252 votos, 16,72% da votação no Brasil, ficando, em terceiro lugar, o *Comunidad Ciudadana* (CC) com 3.031 votos e 9,65% da votação.

Nessa eleição se produziria um caso inédito, o candidato à presidência pelo PDC seria o coreano – boliviano Chi Hyun Chung, um médico e pastor evangélico que no resultado geral ficou em terceiro lugar após de *Comunidad Ciudadana*

10 O ano 2009 foi a primeira vez que os bolivianos e bolivianas teriam o direito de votar e escolher o presidente e vice-presidente. Até agora se realizaram 4 eleições na que residentes no exterior exerceram esse direito: 2009 - 2014 - 2019 - 2020. Em todas as eleições o Movimiento al Socialismo (MAS) ganhou com porcentagens maiores ao 60%: 64,22%, 61,01%, 70,72%, 86,29% respectivamente. *Organo Electoral Plurinacional. Elecciones Generales*. Disponível em: <https://www.oep.org.bo/>. Acesso em: 18 jul. 2022.

11 Na eleição de 2020, o Movimiento pelo Socialismo (MAS) venceu novamente, mas desta vez com a candidatura à presidência de Luís Arce Catacora que foi Ministro da Economia nos 3 períodos em que Evo Morales foi presidente. Na contagem final, o MAS teve 55,11% dos votos no Brasil teve 23.288 votos. Na eleição de 2019, que foi anulada, o MAS teria obtido 46,64% dos votos e no Brasil obteve 22.215 votos. *Organo Electoral Plurinacional. Elecciones Generales*. Disponível em: <https://www.oep.org.bo/>.

(CC), mas no Brasil ficou em segundo lugar depois do MAS, o qual poderia explicar a grande influência que a religião evangélica exerce entre os imigrantes bolivianos que moram no Brasil.

No ano 2020, o MAS ganhou novamente as eleições, com uma quantidade maior do 2019, 23.288 votos, mas dessa vez o segundo lugar foi para o CC, com 2.066 votos e, em terceiro lugar, ficou o Creemos, liderada pelo Luis Fernando Camacho, atual governador do Departamento de Santa Cruz. Em 2019, Camacho exercia o cargo de presidente do Comitê Cívico da cidade de Santa Cruz, e era até esse momento um desconhecido para o resto do país, porém, após a eleição do 2019, assumiu protagonismo como opositor ao MAS, constituindo-se em figura-chave nos sucessos políticos que levaram a caída e posterior fuga de Evo Morales para o México.

Os dados que apresentamos sobre os resultados das eleições para presidente e vice-presidente de bolivianos/as no exterior e, principalmente, no Brasil nos parecem relevantes porque, a partir desses dados, podemos perceber informações importantes, como características socioeconômicas, culturais, políticas que têm os bolivianos/as que migraram para diferentes países do mundo e como a decisão de votar por um candidato fora das fronteiras traz uma significação tão particular para quem não está em seu país de origem.

Como já indicamos acima, os bolivianos e bolivianas votaram pela primeira vez no exterior em 2009, ou seja, quando o MAS cumpria seu primeiro mandato de governo. Pelos dados expostos, a implementação e o direito ao voto no exterior trouxe um importante respaldo ao presidente Evo Morales e a seu partido, pois, nos países onde existe maior quantidade de bolivianos, como Argentina e Brasil, a eleição pelo MAS foi vencida por ampla margem de votos, porém, em países como Espanha e Estados Unidos, onde também existe um número importante de bolivianos/as, o partido perdeu as últimas eleições para a Comunidad Ciudadana.

Nesse sentido, surge o questionamento: quais são as razões que vão determinar a escolha de um eleitor que mora fora de seu país? Também é avaliado se suas condições econômicas e sociais estão diretamente afetadas pelas políticas públicas e pelas leis do país onde mora e não pelas políticas públicas e leis do país de procedência.

Nesse sentido, assumimos que a escolha do eleitor que mora no exterior está baseada pelas intersubjetividades criadas pela memória longa, aquela que pertence ao país de origem e que foi construída em relação à experiência individual com seu contexto social, a região onde morava, o estrato social ao qual pertencia, às condições econômicas, religiosas e, na Bolívia, que é um país maioritariamente indígena, todas as características anteriores são transversais às razões étnico-raciais.

Segundo os dados das últimas duas eleições (2019 e 2020) no exterior, o MAS conseguiu, no ano 2019, 120.647 votos, enquanto o CC ficou em segundo lugar,

com 54.568. O interessante é que a eleição foi realizada em 33 países e o MAS só ganhou em seis: Argentina, Brasil, Cuba, Egito, Índia e Venezuela, enquanto o CC venceu em 27 países.

Em 2020 novamente iria ganhar o MAS, com 112.249 votos contra 27.275 do CC. Se as quantidades são menores em relação a 2019, deve-se ao fato que a eleição só foi levada a cabo em 30 países, ou seja, três países a menos em relação ao ano anterior.

O mais importante a salientar nessa eleição é a mudança do voto do eleitorado em quatro países em especial: Chile, Espanha, Inglaterra e Suíça. Nesses três países da Europa ganhou Creemos, uma agrupação de cidadãos que se fundou para participar dessa eleição e que tem como seu líder principal Luis Fernando Camacho, que, como expusemos anteriormente, foi protagonista no conflito político que levou à queda de Morales.

Portanto, a pergunta é: por que nesses três países houve migração de votos do CC a Creemos, se ambas frentes políticas carecem de fundamentos ideológicos e só se conformam e adquirem sentido na oposição a Evo Morales e ao MAS? Acharmos que a resposta está relacionada com a memória coletiva e longa desse eleitorado pertencente a uma região do país, nesse caso a região oriental da Bolívia, e, principalmente, a cidade de Santa Cruz de la Sierra, que se denomina o eixo geográfico central da Bolívia.

Segundo o trabalho de Grande Martín (2011), que analisa as características da migração de bolivianos/as para a Espanha na primeira década do século XXI, o perfil jovem e principalmente feminino. Também destaca que existe uma seletividade positiva na migração boliviana para a Espanha, no sentido de que os imigrantes bolivianos/as não representam a população com mais baixos níveis socioeconômicos e educacionais, pelo contrário, vêm de regiões com melhor crescimento econômico e recebem uma forte migração interna, principalmente a cidade de Santa Cruz de la Sierra (Grande Martín, 2011).

A pesquisa de Grande Martin oferece dados importantes para entender porque o voto do imigrante que mora na Espanha foi para o Creemos e não para o CC. Os sucessos de 2019 criaram novamente um líder forte na região oriental, Luis Fernando Camacho, o principal opositor do MAS e, principalmente, de Evo Morales.

Como indica Grande Martin, a cidade de Santa Cruz é a cidade que sofre maior pressão demográfica devido à migração interna, motivada a partir da Revolução de 1952 com Victor Paz Estenssoro. Como consequência, esse processo migratório produziu maior desenvolvimento econômico, mas também desenvolveu um forte racismo do Camba para com o Colla.

Com Evo Morales como primeiro presidente indígena, em 2006, esse racismo se expressou de forma mais evidente e violenta nas ruas de Santa Cruz, em especial com perseguição e agressão física de grupos paramilitares da denominada *Unión Cruceñista* contra indígenas e afiliados ao MAS. O governo de Santa Cruz encabeçou uma frente cívico-política contra o governo, com a reivindicação de autonomias regionais, movimento que se denominou “Meia Lua” e do qual faziam parte cinco departamentos: Santa Cruz, Beni, Pando, Chuquisaca e Tarija.

Esses antecedentes oferecem pistas para entender por que em países como Espanha o voto no exterior foi para o Creemos, sendo que com isso levaria votos ao CC e também à possibilidade de um segundo turno na eleição geral, algo que também aconteceu com a votação em Santa Cruz de la Sierra.

No caso do Brasil, pelo que mostra o resultado das votações, a situação é totalmente diferente, mas quais são as razões para que seja assim? Quando se trabalha com migração, os dados oficiais mostram números menores que os da realidade, porque existem fatores como situação irregular dos imigrantes, migração por curtos períodos e outras questões que são difíceis de quantificar.

Em entrevista realizada com o côsul-geral da Bolívia em São Paulo, Jorge Ledezma, ele indicou que, segundo os dados do consulado, se podia falar de um número de 300 mil bolivianos/as morando na cidade de São Paulo. Segundo o estudo realizado pelo Núcleo de Estudos Migratórios (Nepo), baseado em dados do Sistema Nacional de Cadastros e Registros (Sincre) e da Polícia Federal Ministério de Justiça (Baeninger *et. al.*, 2018), no período de 2000 a 2015, foram abertos 88.604 registros no município de São Paulo de bolivianos/as para a solicitação do Registro Nacional de Estrangeiro (RNE).

Do total de registrados, 48.379 seriam homens e 40.225 mulheres, com maior representação na faixa etária de 20 e 40 anos, ou seja, uma população jovem e produtiva. Outro dado apontado pelo estudo é que 81.244 seriam solteiros e a principal profissão seria a de “decorador”, totalizando 66.811 pessoas (Baeninger, Fernandes, 2018).

O visto Mercosul facilitou a entrada de um grande número de bolivianos/as para o Brasil, para trabalhar como mão de obra na indústria têxtil, nicho laboral em que os imigrantes bolivianos trabalham sem precisar ter conhecimento da língua portuguesa e sem relacionar-se diretamente com a cultura do país acolhedor. Moram e trabalham entre bolivianos/as, falam espanhol e, quando saem aos fins de semana, frequentam os lugares onde os bolivianos e bolivianas se reúnem, como a rua Coimbra ou a Praça Kantuta, ou assistem a festas das fraternidades de morenada que trazem para seus eventos grupos da Bolívia e também do Peru e da Argentina.

As pessoas que trabalham na costura em sua maioria são oriundas das províncias, recrutadas por amigos e familiares que já estão estabelecidos no Brasil. Nas festas dos povoados, os migrantes voltam para ver familiares e amigos e também para recrutar outras pessoas que queiram trabalhar fora do país.

Na casa onde morei dois anos e meio (2015-2017), a família era de Tomina, uma província do departamento de Chuquisaca, próxima à capital Sucre. Quando se realizavam as festas na casa entre todos familiares e amigos, formava-se um grupo que podia chegar a cinquenta pessoas, e a maioria era da mesma província. Essa rede migratória baseada em relações de parentesco é o que o investigador boliviano Leonardo de la Torre (2009) percebe como uma tradição. O *habitus migratorio* se estrutura sobre a base de um conhecimento, reproduzido de uma geração a outra, e se constitui, com o tempo, em uma forma de existência.

O sociólogo boliviano Leonardo de la Torre Ávila, que estuda a migração principalmente em províncias do vale alto do Departamento de Cochabamba, aponta que esse processo ocorre há mais de oitenta anos e, ainda, que esse fluxo migratório surgiu por causas estruturais (econômicas, políticas, ambientais). Com o tempo, se converteu em uma constante e, citando Hirschman, o autor afirma que as “diásporas da desesperação se convertem em diásporas da esperança e, traz uma repetição geracional em diásporas da tradição” (Hirschman, *apud* Torre Ávila, 2009).

Não é possível afirmar porque não existem estudos que mostrem as variáveis socioeconômicas nem o grau de instrução escolar que possuem os imigrantes que chegam ao Brasil. Porém, as estruturas culturais e religiosas nos ajudam a compreender melhor essas lógicas de existência que os migrantes reinventam no choque com outra cultura e também como formas de resistência para situar-se socialmente em uma sociedade que os exclui.

Em agosto, é realizada a festa maior da comunidade boliviana, a entrada folclórica que se realiza o dia 6 em homenagem à fundação da Bolívia. A festividade tem especialmente um caráter religioso, em devoção às Virgens de Copacabana e Urkupiña; os devotos da primeira são principalmente do Departamento de La Paz e, da segunda, do Departamento de Cochabamba.

A partir desse fato folclórico cívico e religioso, podemos compreender quais são os lugares de procedência da maioria dos bolivianos que moram em São Paulo. Isso pode ser percebido a partir de como realizam suas festas e as semelhanças com as formas organizacionais das festas que se realizam na Bolívia, que têm características próprias segundo cada região.

Esse evento, com o passar do tempo, tornou-se o centro de um calendário festivo folclórico religioso, criando uma *comunidade imaginada* (Anderson, 2008), porque é produzido em um calendário de festas devocionais, como no caso da Virgem de

Urkupiña. Portanto, reduz-se a uma situação mais familiar, como ocorre no departamento de Cochabamba. O Preste é a forma que reinventa o *ayni*¹² na festividade religiosa, sendo uma instituição social em torno da qual se organiza o fato festivo em devoção a um santo. O Preste mayor é o casal designado a organizar a grande festa. Os padrinhos estão na obrigação ética e moral de colaborar com o que o Preste precisa, como grupo musical, local da festa, entre outros.

Com a migração da área rural para a *urbe* no departamento de La Paz, os imigrantes passaram a desenvolver a vida de modo que o espiritual e o material se complementam. Assim, com o passar do tempo, começaram a ter visibilidade e também poder econômico, trabalhando principalmente com comércio a partir de uma economia estendida e adquirindo visibilidade com suas formas e estruturas folclóricas e religiosas. Atualmente, é realizada na cidade de La Paz a maior festa para o *Señor de Gran Poder*, uma festividade que agora é a principal da cidade, mas que nas décadas de 1930, 1940 e até de 1980, era qualificada como a “festa dos índios”, “dos pobres”, e nessa época só era comemorada na periferia, enquanto na atualidade está sendo realizada pelas principais ruas da cidade.

E nessas lógicas de estrutura da festividade, há uma figura central já mencionada, o Preste,¹³ uma instituição social que é a versão urbana e transformada na festa do *ayni*, que na área rural seria o trabalho emprestado. Assim, as relações criadas nessas festas a partir do Preste permitem a formação de outros capitais econômicos, sociais, movimentando uma economia baseada no prestígio moral.

Essas lógicas de existência são as que mais predominam na comunidade boliviana pensando esse conceito a partir de seu sentido nacionalista, de pertencimento cultural e religioso. Porém, na realidade, é uma heterogeneidade que se fragmenta

12 O *ayni* nas comunidades do altiplano boliviano se realiza de forma individual ou coletiva. É uma forma de colaboração de um trabalho que é emprestado por uma pessoa, ou uma comunidade a outra. E quando essa pessoa precisar de ajuda a que recebeu a ajuda está na obrigação de devolver o favor.

13 O Preste é o responsável pela realização da grande festa que se realiza de forma devocional. Esse seria o seu significado já dentro da temática festiva e urbanizada. No entanto, sociologicamente, o Preste é uma instituição social baseada na reciprocidade e que decorre de lógicas comunitárias, que em aimará se chama *ayni*, trabalho comunitário desde que seja retribuído posteriormente. É uma forma de organização comunitária baseada na ética e que possui uma estrutura de rodízio temporário. O Preste dentro da organização festiva é a figura principal, o organizador do festival, mas é também a forma como o *ayni* se reestrutura no festivo. O Preste está encarregado de administrar a festa e gastar dinheiro significativo, mas também fará isso em troca de outros *prestes* anteriores que receberam alguma ajuda dele para realizar a festa. Ou seja, se alguém trouxe 40 caixas de cerveja para o festival de um ano x, a pessoa que recebeu essas 40 caixas será moralmente obrigada a devolver as 40 caixas e mais. Se o pagamento da dívida não for cumprido, recebe-se a reprovação social de sua fraternidade ou organização, ou seja, uma punição moral.

pelas memórias estabelecidas num longo processo histórico e por outras diferenças, que podem ser étnicas, regionalistas, ideológicas e de classe.

Benedict Anderson (2008), no livro intitulado *Comunidades imaginadas*, explica que o nacionalismo foi gerado não como oposição a dois sistemas culturais principais que o precederam, como foram a comunidade religiosa e o poder dinástico, mas que a consciência nacional surge principalmente por meio do que ele vai explicar com a ideia de simultaneidade em um tempo vazio e homogêneo (Anderson, 2008, p. 55).

Ao cruzar as fronteiras, essas memórias criadas no país de origem podem apresentar uma falta de unidade ou de construção de uma comunidade com uma estrutura organizacional importante no país de acolhimento. Menezes vai especificar que a memória é um operação ideológica, uma representação de si próprio, uma construção social que reorganiza simbolicamente o universo das pessoas, de imagens e que oferece códigos para intercâmbio social (Menezes, 1982).

Em São Paulo, é a devoção que cria a comunidade imaginada e que se estrutura a partir da figura social do Preste e de um ciclo anual de festas marianas. Essa memória coletiva agrega as individualidades a partir da religião, com um sentimento mais profundo, e os imigrantes se reencontram socialmente nas fraternidades e nos grupos que existem, e que anualmente se preparam para o mês de agosto, quando todos dançarão em uma celebração folclórica e, com isso, demonstrarão sua fé, seu nacionalismo.

Contudo, diferentemente da Espanha, no Brasil a população imigrante boliviana, em sua maioria, chega das áreas rurais. Portanto, como afirma a socióloga Iara Rolnik, as pessoas que chegam à região metropolitana de São Paulo migram da cidade do El Alto (Xavier, 2010), com uma identidade aimará forte, pois é a cidade mais jovem da Bolívia e que recebe uma forte migração da área rural do altiplano boliviano.

El Alto de pie nunca de rodillas é o lema que a cidade adotou após a fuga de Gonzalo Sánchez de Lozada (Goni) da Bolívia, em 2003. Essa revolta popular realizou-se por parte da população de El Alto. Na coação, mais de 50 pessoas morreram nos conflitos e em 2019 morreram mais de 30 pessoas, no governo de Añez.

Na Bolívia, o voto forte do MAS é justamente dessas áreas do país, da área rural e da cidade do El Alto. Agora, na Argentina e no Brasil inclusive, a quantidade de votos da população migrante é maior que do Departamento do Pando, na Bolívia, e possivelmente também essa foi a razão principal pela qual o voto no exterior foi gerenciado rapidamente no primeiro mandato do MAS no poder. Isso porque representa grande importância em um país em diáspora, o que verifica-se a partir dos dados: quinta parte da população mora fora e, depois do gás, a maior arrecadação financeira vem das remessas econômicas dos imigrantes.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem a difusão do nacionalismo*. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARTEAGA SCHWARTZBERG, I. E. *Lógicas Ch'ixi de la migración boliviana en São Paulo – Brasil*. 2017. 114 p. Tese. (Mestrado em Estudos Culturais) – Escola de Artes e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- BAENINGER, R. *et al.* *Atlas Temático*. Observatorio das Migrações em São Paulo. Migrações Internacionais. Nucleo de Estudios de População “Elza Berquo” – Nepo. Unicamp. 2018.
- BARROS, R. Desigualdade social e racial é fator importante por trás de óbitos relacionados a covid-19. Fapesp. 2021. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/desigualdade-social-e-racial-e-fator-importante-por-tras-de-obitos-relacionados-a-covid-19/>. Acesso em: 15 out. 2021.
- FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, P. *El espíritu de la calle*. Psicología política de la cultura cotidiana. México: Antrophos Editorial, 2004.
- FERRAROTI, F. Las historias de vida como método. In: *Revista Convergencia*. UNAM, México, 2006.
- HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- MAGALHÃES, L. F.; BÓGUS, L.; BAENINGER, R. Covid e imigração internacional na região de São Paulo. In: REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana. 2021.
- PORTELLI, A. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre ética em história oral. *Revista Projeto História*, PUC, n. 15, 1997.
- RIBEIRO, K. B. *et al.* Social inequalities and covid-19 mortality in the city of São Paulo, Brazil. *International Journal of Epidemiology*. 28 fev. 2021.
- RIVERA CUSICANQUI, S. *Sociología de la imagen: ensayos*. 1 ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2005.
- SAYAD, A. *Imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp, 1998.
- SCOTT, J. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era, 2008.
- SILVA, S. *Costurando sonhos*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- SILVA, A., CORRÊA, F. *No interstício das disciplinaridades: a psicologia política*. 1 ed. Curitiba: Editora Prismas, 2015.
- TORRE ÁVILA, L. “No llores prenda, pronto volveré”. Migración, movilidad social, herida familiar y desarrollo. La Paz: Fundación Pieb; Ifea, UCB, 2006.
- XAVIER ROLNIK, Iara. *Projeto migratório e espaço: os migrantes bolivianos na Região Metropolitana de São Paulo*. 2010. 263 p. Tese. (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

CAPÍTULO 18

Os muçulmanos no Brasil

Jihad Hassan Hammadeh

Rosely Aparecida Liguori Imbernon

Contexto histórico

A relação entre o Islã e a cultura ocidental encontra desafios, pois as origens do Islã estão ligadas à formação do Império Islâmico, por volta do século VII d.C. O Islã (árabe إسلام; al-islām) é uma religião monoteísta baseada no Alcorão, livro sagrado “enviado por Deus” (*Allāh*) por meio do profeta Mohamad, e os seguidores do Islã, muçulmanos (árabe مسلم), acreditam que Mohamad foi o último de uma série de profetas enviados por Deus, que inclui Abraão, Noé, Moisés e Jesus.

O autor Vakil (2004) aponta que a representação para as sociedades ocidentais do Islã no século XXI, e que se reflete nos debates públicos e na formulação de políticas públicas nacionais e internacionais, está associada ao terrorista islâmico.

A natureza das representações, mais ou menos essencialistas, que informam e deformam estes debates varia consoante os contextos em virtude da relação histórica, em regra colonial, de cada nação com o Islão, das instituições e saberes vocacionados para o seu estudo, e da composição, perfil e peso das comunidades muçulmanas em cada sociedade. Mas a lógica identitária

e securitária que configura o discurso do Islão como problema reproduz, redefinidos agora como problemas do multiculturalismo, da governação, da tolerância e da segurança, as mesmas preocupações identitárias e securitárias geradas no contexto colonial (Vakil, 2004).

De fato, as representações têm forte influência dos meios de comunicação, pois as “narrativas midiáticas [...] configuram [...] identidades, tecendo elementos culturais e políticos na construção do sentido de eventos particulares e como os grupos que são interpelados por elas se posicionam a partir dela” (Manfrinato, 2016).

O Islã contemporâneo emerge de uma evolução histórica, que remonta aos séculos XVII e XIX, quando os três grandes impérios islâmicos (otomano, indiano e persa) entram em declínio, devido a problemas demográficos, crise econômica e pressão das potências colonizadoras europeias (Duarte, 2015).

De acordo com Duarte (2015 p. 98), “podemos identificar três formas distintas de Islã. Uma primeira de caráter mais político, uma segunda que tem uma atitude mais missionária e menos secular, e uma terceira que tem como raiz a violência armada”.

Assim, ao nos remetermos à construção da identidade islâmica contemporânea, citamos Castells (2000 p. 20 *apud* Duarte, 2015 p. 99), que aponta que “a construção da identidade islâmica contemporânea prossegue como uma reação contra a modernização inatingível (seja capitalista ou socialista), as más consequências da globalização e do colapso do projeto nacionalista pós-colonial”. Ressalta-se, entretanto, que os autores não interpretam a adesão ao movimento islâmico como escolha cega e irracional, típica de um culto religioso fanático, uma alusão encontrada de forma generalizada na mídia (Hammadeh, 2019).

A religião islâmica é norteada por dois pontos principais: a *crença*, que corresponde às questões teóricas que compõem a construção do indivíduo muçulmano e suas convicções, na forma de estruturar sua fé, bem como compreender como deve ser a adoração a Deus, e a *prática* (Hammadeh, 2019). Considerados esses dois pontos principais, a religião islâmica considera os “Pilares da Crença” (ou da Fé) e os “Pilares da Prática” para os que assumem o Islã.

Os Pilares da Crença consistem em seis pontos:

1. Crer em Deus único, sem associar nada e nem ninguém a Ele, somente Ele pode ser adorado e reverenciado. Para os muçulmanos, Deus criou os céus, a terra, todo o universo e tudo que há neles. Para os muçulmanos, a idolatria, que seria a associação de algo ou alguém a Deus, é um pecado capital, incluindo adotar um intermediário entre a criatura e o seu Criador.
2. Crer nos anjos criados por Deus. Os anjos são criaturas que obedecem às ordens de Deus e que foram feitos da luz divina, porém, não têm o livre-arbítrio,

como os cristãos acreditam, assim como acreditam que Satanás é um ser criado do fogo e não era um dos anjos. Portanto, acreditam que ele não é um anjo caído ou o deus do mal, mas um ser que desobedeceu ao seu Criador.

3. Crer nos livros sagrados revelados aos mensageiros, as escrituras, os salmos, a Torá, o Evangelho e, por último, o Alcorão. Todo muçulmano deve crer nesses livros sagrados, porém, por serem leis, a mais recente revoga a mais antiga. Dessa forma, creem que todos eles foram revogados pela revelação do Alcorão sagrado, assim como não acreditam que suas traduções sejam palavras de Deus, mas sim interpretações dos tradutores.
4. Crer nos mensageiros e profetas enviados por Deus para orientação dos povos e humanidade, entre eles, Adão, Noé, Abraão, Moisés, Davi, Jesus e Mohamad. A divergência básica entre os muçulmanos e as outras denominações monoteístas é sobre Jesus: o Islã ensina que ele foi um grande profeta, nasceu de forma milagrosa, de mãe sem pai, e que realizou vários milagres durante a sua vida. Porém, creem que ele não é Deus e nem filho de Deus, portanto, não o adoram, assim como os demais profetas, inclusive Mohamad.
5. Crer no dia do Juízo Final, dia em que todas as pessoas serão julgadas por Deus, de acordo com as ações praticadas durante a vida, sendo o Paraíso eterno destinado àqueles que creram em um Deus único e praticaram o bem, enquanto as pessoas de má conduta terão como punição o Inferno físico.
6. Crer na predestinação, que se divide em duas partes: a primeira, sobre a qual não temos controle, trata-se do dia em que nascemos e morremos, quem serão os nossos pais, nossas características físicas, entre outras; e sobre a segunda parte temos controle por meio do nosso livre-arbítrio, portanto, escrevemos o nosso Destino.

Já os Pilares da Prática consistem em quatro pontos:

1. Testemunhar que Deus é único e que Noé, Abraão, Moisés, Davi, Jesus e Mohamad são mensageiros de Deus. Portanto, o primeiro passo prático do Islã é realizar a oração cinco vezes ao dia, como uma forma de alimentar a alma, assim como alimentamos o corpo, aumentando a imunidade espiritual e, também, como uma forma de meditação diária, com tempo, período e rituais definidos.
2. Pagar o *Zakat*, que pode ser definido como um imposto anual, que cada muçulmano ou muçulmana deve pagar, diretamente, aos necessitados mais próximos. Porém, somente os ricos pagam para os pobres e o valor é de 2,5% do lucro líquido anual. Portanto, os pobres estão isentos, assim como

esse valor não vai para as instituições ou líderes religiosos, mas sim exclusivamente para os pobres e necessitados. Essa ferramenta é uma forma de inclusão social, já que obriga o rico a zelar pelos que estão ao seu redor e se importar com eles.

3. Jejuar no mês de Ramadã. O Calendário Islâmico é formado por 12 meses lunares e o nome do nono mês islâmico é “Ramadã” (*Ramadan*). Nesse mês, Deus, de acordo com o Islã, ordenou que cada muçulmano, desde que tenha condições de saúde e tenha alcançado a puberdade, deve se abster da ingestão de qualquer líquido ou sólido, da aurora ao pôr do sol, além de se absterem das relações sexuais, como forma de purificação física, mental e espiritual, podendo, no entanto, praticá-las durante a noite. Vale lembrar que cada mês lunar tem 29 ou 30 dias, por isso, o ano lunar tem menos dias que o ano solar, o que faz com que o mês de Ramadã se antecipe 10 dias, aproximadamente, por ano.
4. Peregrinar à Makkah, uma vez na vida, se tiver condições físicas e financeiras. Todo muçulmano e muçulmana têm a obrigação de cumprir esse ritual, se as condições necessárias estiverem presentes. Ele acontece anualmente, dois meses lunares e dez dias depois do término do mês do Ramadã, e é como um encontro mundial de muçulmanos, que vêm de vários pontos do mundo. Anualmente, participam do ritual cerca de 4 milhões de fiéis. Ressalta-se que já era realizado antes da revelação do Alcorão e do nascimento do profeta Mohamad – é uma prática que data desde o profeta Abraão e o Islã manteve seus rituais.

A religião islâmica não restringe a prática da religião aos limites das mesquitas, mas estende-a a todos os aspectos da vida de seus seguidores, ou seja, o indivíduo muçulmano deve preocupar-se sempre com os princípios morais, sociais, éticos, entre outros. Portanto, a religião abrange todos os âmbitos da sua vida, constituindo um “código de vida” para eles, como diz Sami Isabelle (2003). Assim, as práticas diárias de um muçulmano podem ser consideradas uma adoração a Deus, com especial atenção à intenção e à sinceridade com que é realizada.

Do ponto de vista político, encontramos duas vertentes do Islã contemporâneo, uma de matriz sunita e outra de matriz xiita.

[...] matriz sunita é aqui entendido como sendo um movimento eclético. Tal como o Islam contemporâneo de matriz xiita (cuja representação máxima se reflete na atual teocracia constitucional iraniana), visa, de forma ativa, não só a afirmação e promoção da fé, mas também a gestação de fórmulas governativas de inspiração islâmica. Encaramo-lo como um movimento historicamente determinado e datado (séculos XX e XXI) (Duarte, 2015).

Em termos de distribuição global, o Islã está presente em todo o mundo, seja pela migração ou pelo trabalho missionário realizado que envolve ações sociais, divulgação de literatura e das diversas páginas publicadas em meios de comunicação e redes sociais.

Apesar da divulgação conflitante a seu respeito na mídia secular, na qual figuram conversões como a do músico Cat Stevens, hoje Yusuf Islam, e do boxeador Cassius Clay, renomeado Muhammad Ali, juntamente com alusões ao terrorismo e ao fundamentalismo, o Islã cresce e espanta, pois mesmo contanto com 1,57 bilhões de adeptos espalhados pelo mundo, ou cerca de 25% da população mundial, pouco se sabe realmente sobre ele (Ribeiro, 2012).

O crescimento da religião islâmica se deu para além de suas origens, o mundo árabe, devido aos movimentos de conquista e de migração, sendo considerada a segunda maior comunidade religiosa em países como EUA (mais de 6 milhões), França (5 milhões), Alemanha (2,5 milhões) e Holanda (500 mil) (Pinto, 2005, p. 229).

A adaptação de acordo com políticas, cultura e padrões ideológicos de cada país tem sido estudada de forma distinta. No tocante ao Oriente Médio Islâmico e economia global, por exemplo, McKee *et al* (2000), ao estudarem seis países islâmicos do Oriente Médio (Egito, Arábia Saudita, Turquia, Bahrein, Emirados Árabes Unidos e Qatar) com uma população total de 151 milhões, excluíram no estudo, além de Israel, sete países islâmicos com uma população total de 110,6 milhões (Jordânia, Líbano, Síria, Irã, Iraque, Omã e Kuwait). Ao apresentarem as observações a partir das referências e informações que puderam coletar, os autores não consideraram o impacto das mudanças mais sutis que ocorrem na economia, ou seja, o movimento em direção à liberalização do mercado, a desregulamentação, a privatização, a promoção do investimento direto fixo e o surgimento do papel da bolsa de valores na maioria das nações selecionadas (Hegazy, 2000).

A construção do território islâmico envolve um aporte emocional coletivo, e inclui todo o conjunto de leis da Sharia – para os muçulmanos é o Direito Islâmico, um conjunto de leis que equivale à Constituição para os ocidentais. A Constituição Islâmica rege toda a vida do muçulmano, em todos os seus aspectos e áreas. Essa Constituição emana de duas fontes: o Alcorão, que é o livro sagrado dos muçulmanos, cuja crença é a de que sua revelação foi realizada por Deus ao profeta Muhammad, quando este completou 40 anos, na cidade de Makkah, situada na Arábia Saudita; e a Sunna, que, de acordo com os estudiosos de Hadith (narração do profeta), engloba todo o relato a partir do mensageiro Maomé – tradições, corpo de leis, ensinamentos, lendas e histórias sobre sua vida (Rampazzo, 2014).

O Islã no Brasil

Podemos distinguir a inserção do Islã no Brasil de forma comparativa àquela proposta por Mendonça *et al.* (2002) ao classificar os tipos de inserção do protestantismo no país.

Desta forma, encontramos que o Islã passou por três fases de implantação:

[...] Islam de escravidão – oriundo do tráfico negreiro de escravos islamizados no século XVIII que se instalou primeiro na Bahia, progressivamente se espalhando por outras regiões do País; Islam de imigração – oriundo da imigração de povos árabes no período pós-Primeira Guerra, iniciando uma comunidade islâmica reconhecida no País; Islam de conversão – fenômeno do final do século XX, que se inicia com a crescente conversão de brasileiros ao Islam (Ribeiro, 2012).

A presença dos primeiros muçulmanos no Brasil deve ser considerada, também, do ponto de vista histórico, discutido por diversos historiadores e folcloristas, como Nina Rodrigues (2004), Etienne Brasil (1909), Arthur Ramos (1951), Gilberto Freyre (1980), Abelardo Duarte (1958) e Waldemar Valente (1976a; 1976b) (Ribeiro 2011, 2012). A participação política e ideológica dos primeiros muçulmanos no Brasil é descrita, também, nas diversas revoltas do recôncavo baiano, minuciosamente relatadas por João José dos Reis (Ribeiro, 2012, p. 109).

Alguns registros recentes apontam que a presença do Islã no Brasil remonta ao século XIX, já que foram descobertos registros árabes a respeito da visita de um líder muçulmano entre os anos de 1866 e 1869, constando, inclusive, no diário de viagem do imã¹ Abdurrahman al'Baghdadi, guardado pela biblioteca de Istambul e traduzido para o português por Paulo Daniel Farah (Farah, 2008).

A presença muçulmana no Brasil deu por duas ocasiões diferentes. A primeira, por meio dos escravos muçulmanos, trazidos forçadamente ao Brasil de vários países africanos, como Senegal, Nigéria, Sudão, Mali etc. Muitos deles eram letrados, livres e nobres em seus países de origem, porém, foram escravizados por meio de guerras e conflitos tribais. O segundo período foi por meio do convite feito por D. Pedro II aos árabes, quando visitou o Líbano, a Síria e a Palestina, no final do século XIX. O convite de vinda para o Brasil era no sentido de se estabelecerem no país, como uma forma de interligar as diferentes regiões do Brasil, já que os árabes caracterizavam-se como viajantes e bons comerciantes, o que poderia dar unidade ao país.

1 Imam ou imã é todo líder religioso Islâmico, e/ou todo aquele que lidera as orações islâmicas.

Tais fatos históricos nos explicam a presença dos árabes, muçulmanos ou não, espalhados por todo o Brasil, e não somente em algumas regiões específicas. É importante salientar que os árabes, ao chegarem ao Brasil, carregavam passaportes turcos, pois os países árabes, à época, faziam parte da dinastia turco-otomana, o que explica o fato dos árabes serem denominados de forma genérica como “turcos” e não como árabes, ou designação referente aos seus países de origem.

Podemos dizer que os muçulmanos estão espalhados por todo o país, porém, há uma grande concentração no Sudeste, pois a maioria chegou de navio e desembarcou no porto de Santos. Também há grandes comunidades no Sul e demais regiões, e estima-se o número de muçulmanos no Brasil em 1,5 milhão. Apesar de não termos um censo exato, são estabelecidas 115 instituições islâmicas por todo o país, cuja maioria se encontra no estado de São Paulo.

A pluralidade geográfica, étnica e cultural do Islã no território brasileiro faz com que se apresentem variadas maneiras de interpretar leis, normas e comportamentos. De fato, uma questão que devemos postular é com relação às performances ritualísticas, se há a necessidade de uma análise separada, já que o contexto cultural e as práticas são fortemente influenciadas pelo lugar (Castro, 2013).

A forte influência das informações não científicas, a partir de meios de comunicação nacional e internacional, mostram, em geral, aspectos do Islã ligados a grupos armados, como o Al Qaeda. Trata-se de uma construção da imagem do Islã pela imprensa desde os atentados de 11 de setembro, em Nova Iorque, nos EUA, e coloca em risco tanto a dignidade quanto a honra e o direito daqueles que assumem o Islã como religião (Hammadeh, 2019).

REFERÊNCIAS

- CASTELLS, M. The power of identity. *The information age: economy, society, and culture*, v. II, 2000.
- CASTRO, C. M. *The construction of muslim identities in contemporary Brazil*. Lanham: Lexington Books, 2013.
- DUARTE, F. P. O islamismo como ideologia política de carácter secular. *Relações Internacionais*, v. 45, p. 97-110, 2015.
- DUARTE, A. *Negros muçulmanos nas Alagoas: os malês*. Maceió: Caetés, 1958.
- FARAH, P. D. As cidades, a fauna e a flora do Brasil no testemunho ocular de um viajante árabe. *Revista de Estudos Orientais*, v. 6, p. 65-70, 2008.
- FREYRE, G. *Casa-grande e senzala*. 20. ed. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1980.
- HAMMADEH, J. H. 2019. 108 p. *Islam e mídia: um diálogo possível?* Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade Metodista, São Bernardo do Campo, 2019.

- HEGAZY, A. M. Book reviews: accounting services, the islamic middle east, and the global economy. *The International Journal of Accounting*, v. 35, n. 4, p. 581-589, 2000.
- ISBELLE, S. A. *Islam*. A sua crença e a sua prática. 1 ed. Rio de Janeiro: Editora QualityMark, 2003.
- MANFRINATO, H. M. 2016. 141 p. *Islã, mídia e direitos humanos*: políticas de representação e visibilidade a partir do agenciamento de uma rede de instituições islâmicas no pós-onze de setembro. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, 2016.
- RAMPAZZO, L. *Antropologia*: religiões e valores cristãos. São Paulo: Paulus, 2014.
- VAKIL, A. K. Pensar o Islão: Questões coloniais, interrogações pós-coloniais. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 69, p. 17-52, 2004.

DOSSIÊ III
EXPRESSÕES ARTÍSTICAS
DO CONHECIMENTO

CAPÍTULO 19

Ecos decoloniais soando num universo chamado música erudita

Elisete Dias Xavier
Diósno Machado Neto

Ecos decoloniais

O discurso emergente decolonial tem impulsionado multiplicidade crítica e ideológica dos saberes. Enfatiza os desafios e a complexidade do mundo contemporâneo e da sociedade, no que tange aos valores, aos padrões estabelecidos, às construções culturais, respectivamente repletos de significados num contexto globalizado, político e de poder.

Partindo da premissa ideológica decolonial que busca refletir sob o poder eurocêntrico e os efeitos da colonialidade ao longo dos tempos, surgem debates amplos que questionam o paradigma europeu de racionalidade/modernidade. Ao falar sobre formação da modernidade e a colonialidade do poder, o sociólogo Quijano (1992) observa que a colonialidade é um conceito constitutivo da modernidade moldada pelo poder eurocêntrico, em que a dominação ocidental se sustenta na produção do Outro subalternizado.

Por certo, encontramos no desenvolvimento do capitalismo a acumulação e a reprodução de conflitos humanos, demonstrativos das desigualdades sociais, implicações de gênero, raça e todas as sombras representadas no sujeito colonizado.

Nessa perspectiva, é possível observar os impactos do eurocentrismo também na produção de conhecimento, entendendo que tal hegemonia classifica os saberes excluindo outras formas de conhecimento e dificultando a inclusão, uma vez que os espaços são regidos pela matriz do poder, como bem ilustrados por Quijano:

Poder é o espaço e uma malha de relações sociais de exploração/dominação/conflito articuladas, basicamente, em função e em torno da disputa pelo controle dos seguintes meios de existência social” do “trabalho e seus produtos”, da “natureza”, do “sexo”, da “subjetividade”, e da “autoridade” (2014b, p. 289).

Ainda na linha de reflexão sobre colonialidade e modernidade, o semiólogo Mignolo (2017) observa que ambas são co-originárias, e que, de maneira semelhante, estabelecem o controle, a dominação e a exploração. Ele acrescenta que a lógica de racialização na hierarquia colonial dividiu os sujeitos em superiores e inferiores na classificação social, pontuando ainda que essa diferença cria a narrativa do sujeito inferior como o Outro, colonizado e silenciado, o que configura a posição de poder e o êxito da supremacia europeia sobre outras culturas e outros saberes.

Nesse contexto, Dussel (1994) problematiza o mito da modernidade observando que o homem moderno – também reconhecido como branco, ativo, conquistador, europeu – se tornou modelo do progresso, e o Outro, colonizado, é o subalterno, e como tal, representa o custo necessário da modernização, eurocêntrica e hegemônica. Somando-se a essa inquietante realidade, outros autores analisam a colonialidade do conhecimento e os saberes da modernidade. Nas observações de Lander (2000), estamos inevitavelmente presos em gaiolas conceituais, das quais não há possibilidade de fuga, sobretudo porque as ciências sociais foram formatadas por racionalidades coloniais/imperiais e legitimam a ordem social do presente.

Outro ponto interessante que Lander (2000) problematiza é a questão das fragmentações ou as dualidades ontológicas provindas do eurocentrismo, das quais identificam-se a separação religiosa judaico-cristã, em que há Deus, o Homem, ou o sagrado, o humano e a natureza; também entre sujeito e objeto, e entre “ocidentais” e os Outros.

A partir da pluralidade discursiva crítica que trata o conhecimento hegemônico eurocêntrico, torna-se emergente pensar no conhecimento fundamentado na academia.

Despertar do sonambulismo que caracteriza a vida universitária exige parar para reformular algumas questões básicas. Questões pré-teóricas, que se referem ao significado essencial do que fazemos: Para quê e para quem é o conhecimento que criamos e reproduzimos? Que valores e que possibilidades de futuro são nutridos? Que valores e possibilidades futuras são minados? (Lander, 2000, p. 1).

Nos últimos meses, entre uma estação de metrô e outra, uma estrada e outra, seminários e discursos múltiplos, a literatura apresentada na disciplina Filosofia da Ciência me proporcionou uma imersão nos estudos pós-coloniais/decoloniais e a reflexão sobre o conhecimento científico que adquiri. Como exemplo, os questionamentos trazidos por Lander provocaram uma inquietação no meu “eu-sujeito acadêmico”, levando-me a pensar no significado essencial do conhecimento experienciado na trajetória acadêmica e o processo da pesquisa que busco realizar.

Nesse cenário de conhecimento científico, e na gênese do especialista, o meu discurso de investigação se insere no campo das artes e dialoga especificamente com a música e a história, a partir das quais crio a expectativa de resgate das práticas, dos costumes, da representação no amplo sentido de ser ou estar, refinando os fragmentos da memória de um lugar.

Ao refletir sobre o significado da música e suas especificidades como aparato cultural, retorno ao campo acadêmico e ao ensino das artes e me aproximo das questões abordadas em um dos seminários de que participei. Partimos das observações sobre o sujeito na pesquisa, por meio do texto “O sujeito na pesquisa qualitativa: desafios da investigação dos processos de desenvolvimento” (Araújo; Oliveira; Rossato, 2016), no qual inicialmente os autores apresentam um breve panorama histórico com as contribuições de filósofos e teóricos que exploram o conceito de sujeito e a realidade, com pontuações críticas ao racionalismo. Contextualizam rupturas e mudanças de paradigmas nas ciências sociais e ressaltam a ideia do sujeito aberto e complexo, e em desenvolvimento dialógico. Abarcam a ideia de que não há neutralidade entre o participante e o pesquisador, portanto, o pesquisador não é um observador externo.

Diante desses pressupostos, problematizei ainda mais a ideia do sujeito na minha pesquisa. Ele, o sujeito, se insere no século XIX, mas também se reflete no presente. Então, baseando-me nas questões mencionadas pelos autores supracitados, o desafio inicial com o qual me deparo seria olhar do presente para o passado, buscando uma reconstrução dos fatos, uma interpretação do processo vivido e criando narrativas que me engloba como sujeito participante. Mas, afinal, quem é o sujeito da minha pesquisa?

Na perspectiva do princípio do conhecimento, estou situada no campo das artes, em que a música, com suas particularidades estruturais e de funcionalidade, cumpre diferentes modos de ação e permite multiplicidade de investigações. Como se trata de um aporte documental de significados e informações historiográficas, tornou-se um cobiçado objeto de pesquisa na academia e estabeleceu uma aliança com a história, embora com processos distintos, sabendo, pois, que a historiografia musical tem uma legitimação diferente da historiografia política; contudo, estamos no campo do conhecimento humanístico.

Certifico que o processo de aprendizagem talvez não seja assim tão singular, no caso da música erudita, por estar, inicialmente, numa dimensão cultural eurocêntrica, cujo processo tem caráter adestrador, colonizador e se encontra também num espaço culturalmente reservado às elites sociais. Portanto, há hierarquia, sim, e há o predomínio da personalidade individual que surge inevitavelmente no ambiente de atuação artística com a representação dos sujeitos, ora individual, ora coletivo.

Nessas estruturas, há os sujeitos subalternos, modelando-se sujeitos inferiores; há também a fronteira étnica, os sujeitos brancos (evidentemente que sim), negros, pobres, e há o lugar no qual repousam as mulheres, com suas expressões de resistência em meio à desigualdade posta pelo patriarcado, mas que se contrapõem a essa realidade e se ramificam e revelam suas expressões artísticas, por vezes, silenciadas; sim, há as mulheres. Seria esse o nosso “lugar de fala”?

Assim, refletindo sobre a realidade do sujeito na pesquisa qualitativa e o processo hermenêutico das fontes, os autores Araújo, Oliveira e Rossato (2016) ressaltam a necessidade de haver uma hermenêutica do sujeito, observando suas questões sociais implícitas. Como pontua Filck (2004), a “realidade estudada pela pesquisa qualitativa não é uma realidade determinada, mas é construída por diferentes ‘atores’” (Flick, *apud* Araújo; Oliveira e Rossato, 2016, p. 3).

Desse modo, os desafios da pesquisa na contemporaneidade abrem-se para as questões de identidade e subjetividade. Dentre as possibilidades artísticas em que o sujeito da minha pesquisa se insere, a proposta é conceber suas representações social e política. Nesse caso, um dos desafios epistemológicos é reconhecer, como já mencionado, que nenhuma pesquisa é neutra em relação ao participante ou ao pesquisador (Araújo; Oliveira e Rossato, 2016, p. 5).

Retornando ao discurso decolonial e às questões sobre conhecimento e saberes, as implicações de gênero e etnia são assinaladas pela escritora Conceição Evaristo, que nos leva a refletir sobre desigualdades sociais, ancestralidade, opressões raciais e, especificamente, o espaço da mulher negra na sociedade. Com o seu modo de escrita, que ela denominou como “escrevivência”, caracterizado como um ato de resistência das experiências do feminismo negro, a autora nos proporciona narrativas que se configuram como cenas vivenciadas do cotidiano misturam-se com suas particularidades e especificidades como sujeito-mulher-negra (Evaristo, 2005).

Para Evaristo (2005), a “escrevivência” serve para pensar e, nessa perspectiva, provoca a racionalidade do conhecimento acadêmico e das normas cultas, impulsionando novos discursos sobre os saberes. A sua escrita dialoga com a ancestralidade e se torna um referencial literário que se desdobra em questões sociais, étnicas e políticas identitárias. Sua escrita traz a marca de mulher negra e, em especial, a condição do lugar subalterno corporificado pelo colonialismo no qual ela identifica como “o outro do outro”, uma vez que na categoria sujeito-mulher, social e

político, e na história, o lugar de fala é “outro”. Portanto, considera que resta à mulher negra ocupar um lugar que é “o outro do outro”.

Certamente, as abordagens pontuais trazidas por essa autora, em seu texto “Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita” (2005), ficaram ecoando nas minhas reflexões sobre o sujeito na minha pesquisa. Ao empreender uma investigação sobre a temática feminina, eu estava aprisionada num universo microcosmo chamado “música erudita”, e, como tal, coloquei o indivíduo mulher numa categoria universal, não reconhecendo o silenciamento que pautava também esse sujeito, o outro, sujeito mulher negra e as evidentes diferenças de detalhes étnico-raciais que notadamente encontraria nos espaços de manifestações culturais que contextualizam o lócus social nesta pesquisa.

A configuração poética e simbólica na escrita de Evaristo (2005) provocou inquietação sobre os rumos da investigação, incitando e levando-me a ponderar sobre (re)existências, temporalidade e ancestralidades. Fiz uma viagem no tempo e ouvi os cantos entoados por minha mãe, em nossa casa, com a canção “Meus tempos de criança” (1956), do compositor brasileiro Ataulfo Alves, da qual ela repetia saudosamente os versos “que saudade da professorinha que me ensinou o bê-á-bá”. Hoje percebo que também o seu canto era uma expressão de resistência, de uma mulher nordestina que, como senhora do lar, trazia o perfil de uma voz quase silenciada pelo patriarcalismo. Na eleição para presidente do Brasil, em 2022, minha mãe, com os seus 96 anos, vestiu a cor vermelha e foi votar.

Como ouvi conversas de mulheres! Falar e ouvir entre nós era talvez a única defesa, o único remédio que possuíamos. Venho de uma família em que as mulheres, mesmo não estando totalmente livres de uma dominação machista, primeira a dos patrões, depois a dos homens seus familiares, raramente se permitiam fragilizar (Evaristo, 2005, p. 2).

Prosseguindo com as contribuições do discurso decolonial que se ramifica em debates diversos e abarca a ideia de descolonizar o conhecimento, busco ressignificar a temática na minha investigação que trata da representação do feminino em práticas artísticas musicais, no espaço da sociedade mineira e sob a ótica do século XIX. Nessa senda, percebo a difícil tarefa em definir particularidades da questão feminina num período intrinsecamente eurocêntrico, cujas correntes teóricas normatizavam o comportamento feminino para a sociedade.

Notadamente, evidencia-se a necessidade de se pensar os agentes históricos com suas práticas e tradições; manifestações culturais que ocupavam as ruas, as igrejas, os teatros ou casas de ópera, salões aristocráticos, espaços nos quais a música servia como elo de sociabilidade. Por certo, lugares que se tornaram produtores de histórias

e havia protagonistas. Mulheres?! Nesse contexto, continuo a refletir sobre identidades femininas.

É oportuno considerar a emancipação da mulher e reconhecer a sua complexa luta contra a opressão e as desigualdades, que atravessou os séculos enfatizando seus direitos individuais, como sujeito social e político. Nas últimas décadas, debates feministas e femininos se atualizam e buscam referências do passado, de modo a romper com a invisibilidade e, enfim, inscrevê-la nos processos históricos.

Configura-se uma narrativa historiográfica que provoca mudanças vislumbrando novas epistemologias. Inclui revisão de conceitos e de valores cristalizados na sociedade e confrontam diversas áreas do conhecimento, produzindo discursos múltiplos, entre eles, os estudos de gênero e a crítica feminista.

Considerando os apontamentos trazidos pela crítica feminista sobre conhecimento e os aportes acadêmicos das ciências humanas, me aproximo do texto *Lugar de fala* (2019) da escritora Djamilia Ribeiro. Ao traçar um panorama social e histórico sobre a trajetória feminista da mulher negra como sujeito político, a autora impulsiona a compreensão do lócus social, observando que partimos de lugares diferentes e, como tal, precisam ser ocupados como direito de fala transcendendo as experiências individuais e coletivas, e buscando ocupar o lugar legitimado do ser político social.

Num diálogo amplo, a autora apresenta em seu texto discursos contra-hegemônicos de pensadoras e autoras feministas, cujas considerações compõem um referencial teórico que traz questões sobre políticas identitárias, poder e saberes, observando como o colonialismo deslegitima ou legitima certas identidades, evidenciadas nas estruturas de opressão e privilégios. Prossigo com as considerações das autoras apresentada por Ribeiro.

Deparamo-nos na leitura do texto com a fala da ativista abolicionista, Sojourner Truth, que lutava pelos direitos da mulher negra. No ano de 1851, na conferência que promovia a luta pelos direitos da mulher, a *Women's Rights Convention*, em Akron, Ohio, nos Estados Unidos, Truth profere um discurso e traz a contundente pergunta que continua reverberando: “E eu não sou uma mulher?” (Ribeiro, 2019, p. 14).

Nessa perspectiva, a fala de Lélia Gonzalez traz críticas à hierarquização dos saberes, pelo caráter classista do feminismo hegemônico. Seu discurso intersecciona raça e gênero e nos leva a refletir sobre a exclusão e a subalternidade da categoria mulheres negras e sobre a descolonização do conhecimento. Instigando uma perspectiva epistemológica, a autora questiona: “Quais vozes são legitimadas?” (Ribeiro, 2019, p. 16). Nas considerações da filósofa Linda Alcoff, para descolonizar o conhecimento, torna-se necessário refletir sobre o contexto social e identidades como localizações culturais e sociais distintas, que configuram valores sociais e políticos.

Alcoff (2016) defende um feminismo dialógico com comunicação além das diferenças e similaridades, uma reconstrução epistêmica.

É realístico acreditar que uma simples “epistemologia mestre” possa julgar todo tipo de conhecimento originado de diversas localizações culturais e sociais? As reivindicações de conhecimento universal sobre o saber precisam no mínimo de uma profunda reflexão sobre sua localização cultural e social (Alcoff *apud* Ribeiro, 2019, p. 17).

Para Ribeiro (2019), o colonialismo retifica as identidades e hierarquiza; ela argumenta que as desigualdades são resultantes do modo como o poder articula essas identidades, deslegitimando ou legitimando numa estrutura de opressão o que configura a posição de silenciamento do outro. A autora insiste num debate amplo nas políticas públicas, reforçando sua fala para que as pautas fujam da universalidade e alcancem as mulheres negras.

Sob esse ponto de vista, Ribeiro (2019), traz a fala da artista e escritora Grada Kilomba (2012) que, ao analisar o lugar do “outro”, contrapõe o conceito da categoria mulher como o “Outro absoluto”, defendido pela escritora francesa Simone Beauvoir. Para Beauvoir (1980), na visão do homem, a categoria mulher ocupa um lugar de subordinação e, portanto, as mulheres nunca tiveram uma relação direta e autônoma com os homens. Contudo, Kilomba (2012) mostra em sua fala que é necessário lembrar que mulheres têm lugares diferentes e, como se percebe, na classificação social, a categoria sujeito-mulher negra se situa abaixo da mulher branca, que já é o outro na concepção de Simone de Beauvoir. Assim, a mulher negra ocupa o lugar “Outro do Outro” e representa a antítese de ambos, branquitude e masculinidade, como já pontuado também pela escritora Conceição Evaristo.

Ainda na escuta dessa multiplicidade discursiva das pensadoras feministas, e sobre lugar de fala, ouço a voz da socióloga Patricia Collins (2016) propondo que as mulheres negras possam fazer uso do lugar de marginalidade, que lhes foi conferido ao longo dos tempos. Pensando em novas teorias e perspectivas epistemológicas, a autora traz o conceito de interseccionalidade como ferramenta em seus estudos. Observa que esse lócus social torna-se especial às mulheres negras, e proporciona uma visão ampla sobre a sociedade. Ela faz uso do termo *outsider within*, definindo como lugares ocupados por grupos desiguais, porém que deve ser tratado como um lugar potente e não doloroso; um lugar de debate estrutural (Ribeiro, 2019, p. 23).

A fala da escritora e ativista Audre Lorde ressalta a importância de reconhecermos as diferenças e não permitirmos discursos excludentes:

A qualidade da luz sob a qual analisamos nossa vida tem efeito direto na forma como vivemos, nos resultados obtidos e nas mudanças que desejamos provocar por meio de nossa vida. É sob essa luz que damos forma às ideias que nos fazem buscar nossa magia, para então torná-las realidade. Isso é a poesia como iluminação, pois é por meio da poesia que nomeamos essas ideias que – até o poema – não têm nome nem forma, estão prestes a nascer, mas já foram sentidas. A destilação da experiência da qual a verdadeira poesia brota dá à luz o pensamento, do mesmo modo que o sonho dá à luz o conceito, o sentimento dá à luz a ideia, o conhecimento dá à luz (precede) a compreensão (Lorde, 1985, p. 1).

Os amplos discursos das autoras supracitadas, presentes na obra da escritora Djamila Ribeiro (2019), ressaltam a importância de romper com um postulado de silêncio, com a epistemologia dominante; desestabilizar, fomentar contradiscursos e ser contra-hegemônica.

A partir das considerações extraídas do livro *Lugar de fala*, conclui-se que não há uma epistemologia definida. Pautada nessas premissas, percebi ainda que encontrar o lugar de fala do sujeito na minha pesquisa requer pensar no lócus social e no significado de “representatividade” e a sua essência.

Diante da complexidade temática do discurso decolonial e pós-colonial, debruço-me sobre a tentativa de compreender os significados diversos de conhecimento, frente aos processos acadêmicos nos quais estou inserida, refletindo ainda sobre o universo em que me localizo, denominado música erudita, com suas especificidades e características eurocêntricas. O sujeito da minha pesquisa se localiza no espaço das artes, das práticas performativas, num contexto sociopolítico e, portanto, histórico. Permite construções narrativas fundamentadas em costumes, memória, representação, e a aproximação de um vasto campo de saberes, configurações de conhecimento, como bem pontuado nas abordagens e reflexões das autoras citadas no texto.

O meu lugar de fala também se encontra no espaço das ciências musicológicas, cuja configuração é ancorada em narrativas históricas, questões sociais implícitas e, por certo, a música com seus signos essenciais estruturantes. E me posiciono lembrando a fala de Conceição Evaristo: “a sua cabeça pensa a partir do lugar onde estão fincados os seus pés” (3’56”, 2017).

Assim, para situar o leitor e a leitora sobre a trajetória da mulher no campo da musicologia, apresento pequenos rabiscos historiográficos sobre esse percurso. As primeiras incursões feministas na musicologia começaram timidamente na década de 1970, com expressões individualizadas, e informações fragmentadas sobre a produção musical de mulheres. Nos estudos acadêmicos, surgem questionamentos

sobre a não inclusão de mulheres compositoras ou a invisibilidade delas na historiografia musical e no cânone, caracteristicamente masculino.

Logo na década de 1980, há uma expansão nos estudos musicológicos e um crescente interesse em encontrar obras de mulheres compositoras eruditas. Concomitante a esse período, sobressai o discurso de gênero com sua complexidade temática e seus significados múltiplos incorporando uma reconstrução da atuação feminina na história, com a abertura debates e reflexões sobre identidade, sexualidade, direitos políticos e a invisibilidade da mulher em tantas camadas na sociedade. Eventualmente, no decorrer dessas manifestações, uma abordagem feminista na historiografia musical se desenvolveu, revelando a produção de mulheres compositoras eruditas, e começaram a emergir suas obras silenciadas, suas histórias pessoais que evidenciavam a opressão patriarcal.

Discorrendo sobre gênero e música, a fala expressiva de uma mulher, a professora e musicóloga Susan McClary, rompeu um espaço na musicologia, lugar que era pautado pelo universo masculino. Em sua obra *Feminine endings: music, gender, and sexuality* (1991), a autora discorre sobre o significado da música e suas especificidades como forma cultural e sobre construções culturais de gênero. McClary (1991) observa que as diferenças históricas entre homens e mulheres na música são distintas em vários aspectos, tanto na estrutura social quanto no discurso musical. Ressalta ainda que a música é consequência de uma conjuntura social, com seus significados fundamentados na História, e como tal, sempre contém dimensões de poder.

Observando os modelos cristalizados pela sociedade, traz em sua fala questões sobre classe social, hierarquia cultural, construções de gênero e sexualidade, destacando que a “música age no corpo e no consciente, no emocional, a música é sensual, afeta a audição, o sentir e o pensar” e, portanto, deveria ser analisada e criticada como discurso de gênero – “[...] eu queria falar da sociologia da música, [...] foi necessário alguém arrombar a porta” (McClary, *apud* De Boise, 2019, p. 3).

Nessa perspectiva, outra fala feminina nos caminhos das ciências musicológicas é da Susanne Cusick que, discutindo as questões de gênero, raça e sexualidade, concorda que estes compõem dimensões não somente físicas, mas históricas, culturais, políticas. Em relação à narrativa historiográfica tradicional, Cusick (2001) trouxe uma questão básica e imponente ao analisar a historiografia sobre as mulheres e pergunta: “[...] onde estavam as mulheres na cultura musical? E como o feminino tem sido representado?” (Cusick, 2001, p. 484).

Por certo, o estudo da musicologia vem revelando a vasta produção feminina, com a confirmação da atuação de mulheres musicistas, compositoras e performers, o que contribui para a quebra do tabu de inferioridade intelectual instaurado ao longo

da história. A trajetória feminina na música está sendo reescrita e soma-se aos debates que compõem o campo do conhecimento, o da inter-relação artística e cultural e os aspectos sociopolíticos implícitos, proporcionando um vasto campo de construções narrativas que já vêm sendo elaboradas coletivamente nas últimas décadas.

Considerações finais

Diante da abundante literatura e da multiplicidade temática apresentada pelos autores supracitados, e que problematizam epistemologias decoloniais, novos desafios e perspectivas se abrem e me conduzem a construções narrativas que englobam produção científica e o nosso lugar de fala. Reafirmo “nosso” por crer que não me encontro só nesse lugar acadêmico e por considerar imprescindível o lugar da escuta.

A literatura apresentada me proporcionou uma imersão nos estudos pós-coloniais/decoloniais e me levou a refletir sobre o conhecimento científico, no meu “eu-sujeito acadêmico”, sobre o significado essencial do conhecimento experienciado na minha trajetória acadêmica e no processo da pesquisa que busco realizar.

Na fronteira do conhecimento, reflito e busco ressignificar a temática na minha investigação, que trata da representação identitária feminina no contexto da sociedade mineira oitocentista, cujas questões se abrem e discutem as relações de poder e moral. Nesse percurso é necessário entender o lócus social e buscar as possibilidades de romper com o silêncio desses sujeitos/as nesse período intrinsecamente colonizador que foi o século XIX, com ideologias que suprimiram as contribuições das mulheres e as encaixou no estereótipo do sexo frágil. Frágil contra quem?

Para continuar nesse trilho, favoreço-me dos diversos estudos sobre a temática feminista e da ampla abordagem decolonial e pós-colonial, debulhando as informações supracitadas que estão ecoando sonoramente no espaço da minha investigação. Reflito: desafiador? Sim, mas sou mulher e aprendi a (Re)Existir.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, C. M. *et al.* O sujeito na pesquisa qualitativa: desafios da investigação dos processos de desenvolvimento. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v. 33, p. 1-7, 2017.
- DUSSEL, E. 1492: *El encubrimiento del otro*. Hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural Editores, 1994.
- DE BOISE, S.; MCCLARY, S. An interview with professor Susan McClary: the development of research on gender and music. *Per Musi*, [S. l.], n. 39, p. 1-9, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/permusi/article/view/5317>.
- EVARISTO, C. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, M. A. (org.). *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2005.

- HOOKS, b. *Ensinar para transgredir*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- KILOMBA, G. *Descolonizando o conhecimento: uma palestra-performance* de Grada Kilomba, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iLYGbXewyxs>. Acesso em: 11 jun. 2023.
- LANDER, E. ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos. *Estudios Latinamericanos, nueva época*, años VI y VII, n. 12-13, jul.-dez. 1999/jan.-jun. 2000.
- MIGNOLO, W. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Tradução: Marco Oliveira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.32, n. 94, p. 1-17, 2017.
- MIGNOLO, W. Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom. 2009. Desobediência epistêmica, pensamento independente e liberdade decolonial. Tradução: Isabella B. Veiga *Revista X*, v. 16, n. 1, p. 24-53, 2021.
- QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, v. 13, n. 29, 1992.
- QUIJANO, A. ¿Bien vivir?: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. In: *Cuestiones y horizontes/ de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Editora CLACSO, 2014. p. 847-859.
- RIBEIRO, D. *Lugar de fala*. São Paulo: Pólen, 2019.

CAPÍTULO 20

Todo preto pode ser o que quiser

Fernando Estima de Almeida

*Meu batuque é resistência, sou Mocidade
Trago na pele a força pra vencer
Meu samba é luta e voz, fala por todos nós
Bendito seja o seu poder*

*O som do atabaque ecoou, oh, oh
Ressoa no couro do taiko
Ê nzazi ê, ê nzazi a
Nzuzu, conduz teu filho nesse mar
Ê nzazi ê, ê nzazi a
No Oriente, tronco forte, baobá*

*Luar
Na cor da noite, beija o Sol nascente
Retinta pele reluzente
Mistério na terra de Obá
Aos olhos de Damiyô, guerreiro despertou
Eis o destino a se revelar*

*Mandou banhar, escorreu beleza
A verdade da cor, a natureza
É preta sua armadura
Tem na alma bravura
Ninguém segura*

*Fiel companheiro, herdeiro da sabedoria
Honrou sua liberdade com dignidade
Derramou o sangue justiceiro
Lágrimas em chamas, cinzas pelo ar*

*Serás eterno, jamais se apagará
Em cada jovem, o sonho brilha
A sua luz renascerá
Pode ter fé*

*Que todo preto pode ser o que quiser
Yasuke, samba-enredo 2023, Mocidade Alegre*

O samba-enredo e o título mencionados acima, inicialmente, pertencem ao Grêmio Recreativo Cultural Escola de Samba Mocidade Alegre, campeã do Carnaval paulistano de 2023, representando um fator significativo de união comunitária. Este artigo discorre de forma breve sobre o universo das escolas de samba, com foco em especial na Mocidade Alegre, e apresenta uma entrevista com o carnavalesco Jorge Silveira. O enredo "Yasuke" guiou a escola ao título após nove anos, exemplificando a integração entre políticas públicas nas áreas de lazer, turismo e cultura.

As escolas de samba atraem milhares de turistas e têm ampla repercussão internacional, e seu alcance atinge mais de 70 países por meio de transmissões televisivas e outros meios de comunicação (Azevedo; Oliveira, 2018). Por ano, os desfiles envolvem mais de 50 mil desfilantes, proporcionando momentos de lazer para o público presencial e virtual (Santos, 2021). Com funcionamento durante todo o ano todo, as escolas promovem eventos recreativos em suas comunidades, muitas vezes visitadas por turistas, e estão vinculadas a políticas públicas (Azevedo, 2018).

Segundo Tude (2015), políticas públicas são estratégias governamentais para atender demandas sociais específicas em áreas como saúde e educação. O artigo foca na influência dessas políticas na cultura do Carnaval paulistano, explorado em estudos recentes que contemplam aspectos históricos e sociológicos. A origem do samba, no final do século XIX, está ligada a encontros festivos em casas de tias baianas no

Rio de Janeiro, que congregava populações libertas e marginalizadas pela sociedade (Prando, 2019). As escolas de samba emergiram da combinação de várias influências culturais e políticas no início do século XX (Santos, 2021).

Na São Paulo do início do século XX, os desfiles carnavalescos contrastavam com eventos luxuosos da elite, conforme descrito por Azevedo e Oliveira (2018). Os grupos populares eventualmente ganharam popularidade, e deram origem às escolas de samba, oficializadas na cidade em 1968 por meio de uma lei municipal.

Políticas públicas municipais e as escolas de samba paulistanas

Antes da oficialização do Carnaval paulistano, no final dos anos 1960, é vital mencionar as manifestações anteriores, como os cordões e os blocos de rua, distintos das escolas de samba cariocas. A partir dos anos 1930, iniciou-se uma institucionalização crescente dessas festividades, que culminou na oficialização dos desfiles em 1968 (Azevedo; Oliveira, 2018). Apesar da expansão, o governo municipal negligenciou essas expressões culturais, mas a solidariedade entre líderes das agremiações facilitou a organização e o apoio aos desfiles (Simson, 2010).

Destacam-se três áreas urbanas que sinalizaram o surgimento das escolas de samba paulistanas no final dos anos 1960: Largo da Banana, Baixada do Glicério e Bixiga, com destaque para as escolas Camisa Verde e Branco, Lavapés e Vai-Vai (Cuíca; Domingues, 2009). Em 1967, o prefeito José Vicente Faria Lima oficializou os desfiles na Avenida São João, uma iniciativa ampliada pela criação da Secretaria de Turismo e Fomento e da SPTuris, que desempenhou um papel vital na evolução do Carnaval na cidade.

A Lei nº 7.100/67 marcou a "oficialização do Carnaval", mas sua implementação foi criticada por centralizar recursos nos desfiles das escolas de samba, descuidando das raízes culturais da festividade (Baronetti, 2013; Terezani, 2016). Em 1977, os desfiles foram transferidos para a Avenida Tiradentes, impulsionados pelo metrô recém-inaugurado e pela necessidade de um espaço mais amplo (Belo, 2008). A cobertura televisiva ampliou a visibilidade do Carnaval paulistano (Baronetti, 2013).

Desde 1991, o sambódromo, parte de um complexo mais amplo, hospeda os desfiles, demonstrando a relação significativa entre as políticas públicas municipais e o Carnaval (Belo, 2008). Pesquisas recentes da SPTuris e dados econômicos indicam a satisfação do público e o impacto financeiro considerável do Carnaval na cidade (Rodrigues, 2021).

Atualmente, enfrenta-se uma nova fase de políticas públicas, marcada pela privatização do complexo Anhembi, prevendo modernizações substanciais e investimentos para reformar o sambódromo (Reis, 2021).

Nesse panorama de transformações e inovações, ganha destaque a figura criativa e visionária de Jorge Silveira. Notavelmente, o carnavalesco delineou os contornos da criação do enredo vencedor do Carnaval 2023, “Yasuke”, inserindo-o no contexto dessa evolução contínua, provando mais uma vez a resiliência e a capacidade de reinvenção do Carnaval paulistano.

Yasuke: a jornada criativa com Jorge Silveira e a evolução do carnaval paulistano

Na tapeçaria vibrante e multifacetada do Carnaval paulistano, o carnavalesco é aquele que entrelaça fios de história, cultura e arte, dando vida a enredos que ressoam tanto em um nível pessoal quanto comunitário. É uma função que exige não apenas criatividade, mas também uma profunda sensibilidade para os pulsos sociais e culturais que movem uma cidade tão dinâmica quanto São Paulo.

Entre as figuras que marcam a cena do Carnaval atual na cidade, Jorge Silveira destaca-se não apenas por seu talento inegável, mas também por sua habilidade de sintetizar em seus enredos narrativas que ressoam com as experiências contemporâneas e históricas da população. Por meio de um enriquecedor relato, Silveira nos oferece um olhar íntimo sobre o processo criativo que alimenta a magia do Carnaval, com destaque especial para a criação do enredo “Yasuke”, que guiou a Mocidade Alegre à vitória no Carnaval de 2023.

O carnavalesco Jorge Silveira iniciou a conversa falando um pouco de sua trajetória no Carnaval:

Inicialmente, me lançando nesse universo como professor, nunca hesitei em dividir minhas criações artísticas nas redes sociais ao final de cada Carnaval. Essa prática não só me abriu portas para trabalhar como desenhista em diversas escolas de São Paulo a partir de 2012, mas também foi uma escola de aprendizagem sobre a profundidade do processo criativo necessário para orquestrar uma celebração de Carnaval grandiosa.

Em 2014, minha parceria com a Dragões da Real marcou o começo de um capítulo importante. Nessa época, fui o elo entre a escola e a incrível Rosa Magalhães, que não podia estar sempre presente em São Paulo devido a certas limitações. Foi uma verdadeira honra poder mergulhar tão profundamente no universo criativo dela, trazendo suas visionárias ideias para São Paulo. Ali, integrei-me de maneira intensa na comissão de Carnaval da escola, uma jornada que me rendeu vários prêmios já no meu ano de estreia.

Ao longo dos anos, meu papel continuou a crescer e, agora, em 2023, aceitei com muita honra o convite para fazer parte da família Mocidade Alegre, uma escola que sempre admirei por sua força e presença marcante no Carnaval paulistano. Embora houvesse dúvidas iniciais sobre como eu me encaixaria nesta nova casa, mantive-me firme e focado.

Minha chegada à Mocidade Alegre veio com seu conjunto de desafios. A escola estava ansiosa para reconquistar seu lugar no pódio depois de um intervalo de

nove anos e estava se adaptando a uma infraestrutura nova na Fábrica do Samba, um processo que exigiu uma reorganização logística e operacional completa. Apliquei todo o meu conhecimento acumulado para facilitar essa transição, colaborando para que a escola se adaptasse ao novo ambiente e incorporasse novas metodologias de trabalho na preparação para o Carnaval.

O enredo do ano, que no início parecia um desvio do estilo tradicional da Mocidade Alegre, também apresentou um desafio. Com dedicação e tempo, consegui construir uma ponte entre a comunidade e a narrativa proposta, culminando em uma sinergia orgânica e natural que reverberou fortemente entre os membros da comunidade. Esta interação profunda acabou sendo um elemento crucial para o nosso sucesso, marcando um dos momentos mais destacados da minha carreira no universo do Carnaval.

Agora entrando no processo que envolveu a elaboração do enredo para a Mocidade Alegre, em 2023, quis-se entender quais foram as principais dificuldades que Jorge enfrentou ao tentar reunir informações suficientes para compor um enredo coeso e envolvente sobre Yasuke, que é uma figura lendária na história do Japão e da Ásia, com registros bastante escassos disponíveis na internet.

A ideia do enredo sobre Yasuke chegou até mim por meio do Ricardo, meu assistente, que me mandou um link de um vídeo que narrava a história desse herói. Apesar de já ter alguma familiaridade com Yasuke, graças ao meu interesse pelo universo nerd, aquela apresentação me fez enxergar uma clara oportunidade de criar um enredo poderoso para o Carnaval, uma história com início, meio e fim, que encarnava a saga de um herói com uma mensagem forte e uma identificação cultural profunda.

Comecei então a coletar informações, buscando diversificar meu olhar e ir além do que era encontrado na internet. Mergulhei profundamente na pesquisa, buscando referências do período histórico de Yasuke, estudando a arquitetura japonesa da época e o código dos samurais. Realizei várias visitas ao bairro da Liberdade, conversando com pessoas inseridas nessa cultura, inclusive com um monge xintoísta, de quem adquiri um pergaminho com o nome "Yasuke" para trazer sorte ao nosso processo criativo.

Em meio a isso, utilizei minha experiência com quadrinhos para visualizar cenas marcantes que queria comunicar no desfile, aproximando a narrativa heroica de Yasuke ao mundo pop contemporâneo. Com a ajuda do enredista Leonardo Antan, começamos a desenhar a linha de raciocínio da história, tecendo um final onde Yasuke simboliza a resiliência e a luta dos jovens negros da periferia de São Paulo hoje.

O mais importante era criar imagens impactantes e identificáveis para o público. Uma delas, inspirada em um trecho da sinopse criada por Leonardo sobre a água que lavava Yasuke, tornou-se a peça central de uma das nossas alegorias. Foi incrível ver como essas imagens ressoaram também com os compositores do samba-enredo, culminando em um casamento de ideias que se desdobrou maravilhosamente até a Avenida. Foi um processo verdadeiramente mágico e colaborativo, trazendo Yasuke para 2023 e convidando nossa comunidade a se inspirar em sua jornada, porque, no final das contas, essa história é nossa. Todos nós poderíamos ter sido um Yasuke.

Diante das adversidades encontradas durante o processo de preparação para o Carnaval de 2023, incluindo comentários negativos e descrença da comunidade, foi questionado ao Jorge como ele conseguiu superar esses obstáculos para realizar um trabalho bem-sucedido, especialmente considerando a pressão adicional de que a Mocidade Alegre não ganhava há algum tempo.

Com certeza, a pressão era imensa, talvez agora até maior. Desde o Carnaval de 2017, com a Dragões da Asa Branca, senti que tinha algo a provar aqui em São Paulo. Tivemos momentos marcantes e quase alcançamos a vitória em várias ocasiões, especialmente em 2022 quando um incidente com minha porta-bandeira nos custou potencialmente o título. Internamente, eu estava carregando uma pressão pessoal enorme para alcançar esse sucesso, e graças a Deus, aconteceu.

Minha trajetória com a São Clemente me preparou bem para este momento. Essa escola me moldou e me deu resiliência diante de críticas e expectativas. Conseguimos contrariar as previsões de rebaixamento ano após ano, provando que as classificações e críticas frequentes eram infundadas. Trabalhei duro para dismantelar os palpites negativos sobre a São Clemente e, nesse processo, aprendi a navegar as críticas e as expectativas do público.

Em relação ao meu estilo como artista, ainda estou em uma jornada de auto-descobrimto. Tenho explorado várias facetas em meus trabalhos, variando de enredos lúdicos a temas mais sérios. É engraçado como as pessoas tendem a categorizar artistas de Carnaval, enquanto, na realidade, ainda estou evoluindo e me experimentando em diferentes abordagens.

Agora, com a Mocidade Alegre, sinto uma pressão ainda maior, especialmente com a busca pelo tricampeonato. A comunidade tem expectativas altas, e estamos determinados a atender a esse padrão, adaptando nossos enredos e fantasias às características distintas da escola. O desafio agora é equilibrar todas essas expectativas e tradições com minha visão criativa, um processo que é tanto desafiador quanto gratificante. O objetivo é seguir inovando e, com fé e saúde, continuar a evoluir na minha jornada artística no Carnaval.

Por fim, desejou-se saber sobre a atual estrutura dos desfiles das escolas de samba da cidade de São Paulo. Em especial, no que tange à redução do número de alegorias de cinco para quatro. Como essa mudança pode afetar as narrativas e a organização de setores no desfile, que estão tradicionalmente estruturados de acordo com o enredo.

É terrível ver essa redução nas alegorias! É como tirar um pedaço da história do nosso Carnaval a cada ano. Financeiramente, pode até fazer sentido, mas sou saudosista e lembro-me dos tempos em que os desfiles eram grandiosos, com até 11 carros, criando um espetáculo majestoso, especialmente no Rio, de onde sou. Agora, parece que estamos compactando a magia ano após ano. Durante meu tempo na São Clemente (no Rio de Janeiro), enfrentamos cortes significativos no orçamento, especialmente sob a gestão do prefeito Crivella, que não era um fã do Carnaval. Esses cortes forçaram as escolas a diminuir o tamanho dos desfiles. E, infelizmente, minha experiência mostra que o que é retirado do Carnaval raramente retorna. Seja no número de participantes, no tempo de desfile ou nos próprios carros alegóricos – as mudanças são sempre

para menos. Estou em São Paulo agora, e vimos isso acontecer de novo quando da pandemia. A redução para quatro carros alegóricos foi uma medida de corte de custos, mas temo que seja uma mudança irreversível. É uma verdadeira tristeza, especialmente porque tenho planos grandiosos que poderiam beneficiar-se de uma representação mais ampla. Publicamente, compartilhei essa tristeza, e muitos estão na mesma sintonia. Infelizmente, parece que estamos encurtando a celebração cada vez mais. É uma verdadeira pena, e, sinceramente, não vejo como isso pode ser revertido. É realmente muito triste.

Considerações finais

Neste estudo, realizou-se uma exploração detalhada da rica cultura presente na cidade de São Paulo, um lugar que ecoa uma variedade de ritmos, cores e histórias tão diversas quanto seus bairros. O percurso desta análise, que percorre desde as raízes simples do samba até o brilho marcante dos desfiles de Carnaval modernos, destaca a forte ligação entre as políticas públicas e a constante renovação da arte popular, uma ligação claramente vista no sucesso da Mocidade Alegre em 2023.

Observa-se que o Carnaval, e mais especificamente as escolas de samba, não só encapsula a essência da cultura brasileira, mas também se constitui como um prisma por meio do qual os reflexos das políticas públicas municipais podem ser examinados detidamente. A análise efetuou-se não apenas retratando a convergência de trajetórias históricas e contemporâneas, mas também imergindo nas fibras mais íntimas da comunidade que absorve e vive o Carnaval, por meio do olhar de uma figura marcante e criativa como Jorge Silveira.

A Mocidade Alegre, com a sua vitória emblemática ao som do tema "Yasuke", representa mais do que um triunfo artístico; constitui-se como um testemunho de resistência cultural, inovação e união comunitária. A intervenção profunda de Silveira na criação do enredo vencedor demonstra a correlação significativa entre a visão artística e as nuances sociopolíticas presentes no Carnaval paulistano.

Diante do cenário em que as políticas públicas municipais se entrelaçam cada vez mais com o desenvolvimento e a evolução desse espetáculo cultural, torna-se crucial manter uma postura crítica e informada, a fim de assegurar que a genuína essência do Carnaval, ancorada na comunidade e na história, não seja ofuscada.

Constatou-se que a evolução do Carnaval em São Paulo é um processo dinâmico, que transcende um evento anual, metamorfoseando-se numa entidade viva que se ajusta com o passar do tempo. Com investimentos e alterações previstos para o complexo Anhembi, antevê-se um futuro promissor para o Carnaval paulistano, repleto de expectativas de renovação e expansão, sem perder suas raízes profundas e a alegria que iluminam cidade e o mundo.

Assim, ao se encerrar esta análise, aspira-se que a celebração do Carnaval continue a ser percebida não apenas como uma manifestação cultural, mas como uma

plataforma sólida que integra comunidade, cultura e políticas públicas de maneira que fomente crescimento e união, com ênfase na importância de preservar e nutrir a rica tapeçaria do Carnaval paulistano para as gerações futuras.

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, A. M. Samba: um ritmo negro de resistência. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, p.44-58, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rieb/a/9ChXBqB3GsMRsDnwXHwDbGg/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 26 ago. 2023.
- AZEVEDO, C. A.; OLIVEIRA, F. G. Para além do Anhembi: as escolas de samba de São Paulo e outras práticas de sociabilidade. *Ponto Urbe. Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, n. 23, 2018. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/5906>. Acesso em: 25 ago. 2023.
- BELO, V. L. *O enredo do Carnaval nos enredos da cidade: dinâmica territorial das escolas de samba*. 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-13022009-133655/en.php>. Acesso em: 26 ago. 2023.
- BARONETTI, B. S. *Da oficialização ao sambódromo: um estudo sobre as escolas de samba de São Paulo (1968-1996)*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-24042014-122332/en.php>. Acesso em: 25 ago. 2023.
- CUÍCA, O.; DOMINGUES, A. *Batuqueiros da Paulicéia: enredo do samba de São Paulo*. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- PRANDO, F. R. Samba Paulista: militância e resistência. *Música Popular em Revista*, v. 6, n. 1, p. 159-184, 2019. Disponível em: <http://www.patrimonioimaterial.sp.gov.br/wp-content/uploads/2018/04/sambapaulista-militancia-e-resistencia.docx-1.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2023.
- RODRIGUES, R. Mesmo sem carnaval, Prefeitura de SP mantém repasse de R\$ 33 milhões em 2021 para escolas e agremiações carnavalescas. *G1*, 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/02/20/mesmo-sem-carnaval-prefeitura-de-sp-mantem-repasse-de-r-33-milhoes-em-2021-para-escolas-e-agremiacoes-carnavalescas.ghhtml>
- SANTOS, A. L. *O samba como patrimônio cultural em São Paulo (SP): As batucadas de beira de campo e o futebol de várzea*. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Antropologia, Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-09112021-214935/en.php>. Acesso em: 25 ago. 2023.
- SIMSON, O. R. M. V. *Carnaval em branco e negro: carnaval popular paulistano, 1914-1988*. Campinas: Unicamp, 2007.

- TEREZANI, D. R. *Da Avenida São João à Avenida Tiradentes: uma análise das representações jornalísticas sobre a reconfiguração dos desfiles carnavalescos da cidade de São Paulo (1967-1977)*. 2016. Tese (Doutorado em Estudo do Lazer) – Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <http://www.each.usp.br/turismo/publicacoesdeturismo/ref.php?id=12171>. Acesso em: 28 ago. 2023.
- TUDE, J. M. *Gestão de políticas públicas*. Curitiba: Iescde Brasil S/A, 2015.
- REIS, V. Prefeitura de SP concede Anhembi para empresa por 30 anos. *G1*, 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/01/15/prefeitura-de-sp-concede-anhembi-para-empresa-por-30-anos.ghtml>. Acesso em: 17 ago. 2023.

CAPÍTULO 21

Compassos e descompassos em *Verdade tropical*: o artista/autor versus a crítica

Kenyatta Mugo dos Santos Filho

Neste ensaio em que tratarei da obra *Verdade tropical*, de Caetano Veloso, e do ensaio crítico *Verdade tropical: um percurso de nosso tempo*, de Roberto Schwarz, se não fossem os nomes e as obras citadas, seria interessante iniciar o ensaio com breves apresentações. Pretendo seguir por caminho similar, porém apresentando como comentário as interpretações do autor/artista Caetano Veloso sobre o crítico literário Roberto Schwarz e vice-versa, utilizando estritamente os elementos textuais contidos nos dois textos citados acima.

Em *Verdade tropical*, Caetano Veloso, a partir de 1969, em Paris, por meio de Zé Almino (José Almino de Alencar), toma conhecimento do texto *Cultura e política, 1964-1969*, em que Roberto Schwarz trata, entre outras questões, sobre o tropicalismo. Caetano, de início, diz: “o artigo era interessante e estimulante. Mas desde já se sabia que seria uma versão complexa e aprofundada da reação desconfiada que a esquerda exibia contra nós” (Veloso, 2017, p. 440.).

Naquele momento, Caetano Veloso sentiu-se honrado “que o tropicalismo recebesse tanta e tão terna atenção de um pensador naturalmente tão pouco identificado” com o movimento tropicalista. “Schwarz não demonstra, no entanto, nem hostilidade nem desprezo pelo nosso movimento. Ao contrário: dava-lhe grande

destaque dentro do esquema que apresentava das relações entre a cultura e a política no Brasil pós-64” (Veloso, 2017, p. 440).

Ainda sobre *Cultura e política, 1964-1969*, é interessante destacar outra interpretação de Caetano Veloso sobre Roberto Schwarz: “era visível, por exemplo, que ele [Schwarz] tinha mais intimidade com o que se fazia em cinema e teatro do que com o que se passava na música popular” (Veloso, 2017, p. 440). Esse pensamento de Caetano é aprofundado na edição comemorativa de 20 anos de *Verdade tropical*, publicada em 2017, em que Caetano Veloso, ao escrever “Carmen Miranda não sabia sambar”, trecho inicial da nova edição, argumenta visando a rebater a crítica de Roberto Schwarz em *Verdade tropical: um percurso de nosso tempo*, publicada em 2012.

Em determinado trecho de “Carmen Miranda não sabia sambar”, ao narrar sobre “O tropo tropicalista”, artigo em que João Camillo Penna discute o texto de Schwarz sobre *Verdade tropical*, Caetano Veloso diz que “Ruy Fausto também respondeu [a Roberto Schwarz]”, porém, em sua visão, o artigo de João Camillo “tem a compreensão do essencial. Suponho que muito se deve ao fato de Camilo, diferentemente de Fausto e Schwarz (principalmente este último, que nada parece saber a respeito) conhecer música popular” (Veloso, 2017, p. 21). Com uma oscilação que parece ir da água para o vinho, ao falar sobre as críticas publicadas à *Verdade tropical* por críticos diversos, Caetano Veloso afirma: “Outros comentários tiveram força sobre mim. O de Roberto Schwarz elevou o livro a um patamar literário muito alto”. Caetano segue tecendo elogios a Schwarz e posicionando-o como “um crítico pátrio que ocupou lugar no mundo acadêmico francês e é um dos mais dedicados intérpretes do nosso descompasso cultural” (Veloso, 2017, p. 17).

Passemos a observar a interpretação de Roberto Schwarz sobre Caetano Veloso. Analisando a dialética de *Verdade tropical*, Schwarz afirma que “Caetano possui como poucos a capacidade de caracterizar artistas e obras” (Schwarz, 2012, p. 73).

Sobre a qualidade da crítica de arte de Caetano, em especial suas análises sobre *Terra em transe* e “Alegria, alegria”, para Roberto Schwarz “estão entre as boas peças da crítica brasileira, particularmente pela inteligência com que integram descrição formal e circunstância histórica” (Schwarz, 2012, p. 73).

Por outro lado, ao analisar algumas “passagens tortuosas e difíceis de tragar” em *Verdade tropical*, Schwarz afirma que “a altura da visão de Caetano não é estável, sempre ameaçada por descaídas regressivas. Volta e meia a lucidez cede o passo a superstições baratas, à mitificação despropositada do Brasil, à autoindulgência desmedida, ao confucionismo calculado” (Schwarz, 2012, p. 57). Schwarz, em sua crítica, traz à tona um Caetano incomodado com a existência da esquerda, sua terminologia, suas teses e posições, apontando:

algumas das razões que fizeram que Caetano festejasse a derrocada da esquerda [no pós-64] – mas não a vitória da ditadura – como um momento de libertação. (...) O incômodo começava pela linguagem. (...) Com sentido comum, Caetano havia notado o desajuste entre a vulgata marxista e a realidade local [realidade de Santo Amaro], bem como certa cegueira correspondente. A pobreza entretanto existia sim, e o desconforto com as palavras não fazia desaparecer (Schwarz, 2012, p. 87).

Roberto Schwarz segue ressaltando: “acresce que a alergia aos esquemas do marxismo tinha ela mesma um viés de classe, passível de crítica por sua vez”. Schwarz vai apontar um trecho da narrativa de Caetano que evidencia essa questão do viés de classe e outras mais. O trecho em questão são as oito linhas finais de “Transe”, em *Verdade tropical*, quando Caetano diz:

Eu sinceramente não achava que os operários da construção civil em Salvador, ou os poucos operários das fábricas reconhecíveis como tais, ou ainda os comparativamente muitos operários da Petrobrás – tampouco as massas operárias vistas em filmes e fotografias – pudessem ou devessem decidir quanto ao futuro da minha vida. Portanto, quando o poeta de *Terra em transe* decretou a falência da crença nas energias libertadoras do “povo”, eu, na plateia, vi não o fim das possibilidades, mas o anúncio de novas tarefas para mim (Veloso, 2017, p. 137).

Schwarz finaliza seu trecho crítico sobre a “alergia aos esquemas do marxismo” com três perguntas: 1) “Como não ver a parte de desdém e da exclusão política nessa formulação, sem falar na fantasia ideológica de um futuro pessoal incondicionado?”; 2) “Acaso as classes dirigentes que nós intelectuais e artistas costumamos tolerar ou adular não influem na nossa vida?”; e, por fim, 3) “E a restrição aos operários seria feita igualmente a empresários, banqueiros, políticos profissionais ou donos de estações de TV?”.

Caminhando com sua análise sobre as “pressões exercidas pelo carro-chefe do imperialismo”, Schwarz interpreta que “a posição de Caetano é diferenciada, fugindo às limitações do nacionalismo simplista. A imitação das novidades americanas não lhe parece inautêntica em si, pois pode ser portadora de inconformismo, quando então adquire autenticidade” (Schwarz, 2012, p. 59). Por outro lado, Roberto Schwarz interpreta que “Caetano desde cedo vê como apropriado à sua pessoa o papel de guarda avançada da crítica e da mudança” (Schwarz, 2012, p. 61).

Era natural portanto que o aspirante a reformador, inicialmente da família, depois da cidade e logo da cultura brasileira, não se quisesse confundir com a garotada cujo desejo maior era participar de concursos de rock e se parecer aos estudantes americanos

de *high school*. A oposição fica mais interessante se lembrarmos que pouco tempo depois o mesmo Caetano faria época em programas de auditório, introduzindo a guitarra elétrica, a palavra coca-cola e a parafernália roqueira no terreno resguardado da MPB (Schwarz, 2012, p. 59).

Depois de apresentar um possível quadro com algumas interpretações de Caetano sobre Schwarz e de Schwarz sobre Caetano, irei explicar, a partir de agora, minha análise e interpretação sobre o quadro em questão.

A primeira questão que eu chamaria atenção está em *Verdade tropical: um percurso de nosso tempo* e, a segunda, em *Verdade tropical*, edição de comemoração de 20 anos, relacionada ao argumento inicial que abre cada texto.

Nas três primeiras linhas de *Verdade tropical: um percurso de nosso tempo*, Roberto Schwarz escreve o seguinte: “De início devo dizer que não sou a pessoa mais indicada para comentar a autobiografia de Caetano Veloso, pois não tenho bom conhecimento de música nem das composições do autor” (Schwarz, 2012, p. 59). Em *Verdade tropical* Caetano Veloso também utiliza as três primeiras linhas de seu texto para escrever que: “Pra começar, a Coca-Cola de ‘Alegria, alegria’ não foi a primeira da música popular brasileira: o nome do refrigerante já aparecia numa das estrofes *nonsense* de ‘Siri jogando bola’, de Luiz Gonzaga e Zé Dantas” (Veloso, 2017, p. 11).

Apartada a questão da similaridade da utilização de três linhas iniciais, o que interessa aqui é a questão da similaridade da razão argumentativa, já que tanto Roberto Schwarz como Caetano Veloso iniciam seus textos respondendo um ao outro.

Avançando com a análise, é possível perceber que um dos principais argumentos utilizados por Caetano ao tomar conhecimento de *Cultura e política, 1964-1969* de Roberto Schwarz, foi apontar o pouco conhecimento sobre música apresentado por Schwarz em seu texto. Ao que tudo indica, Roberto Schwarz acabou concordando com a argumentação de Caetano, ao iniciar seu ensaio crítico se desculpando pelo pouco conhecimento musical.

Caetano diz que “deixaria para lá a questão da crítica de Schwarz se não fosse por duas coisas – que estão ligadas intimamente: o desprezo dele pelo capítulo sobre a minha prisão e, mais do que tudo, a sugestão de que oculto possível transações obscuras no conseguimento de minha volta ao Brasil” (Veloso, 2017, p. 21).

Na minha percepção, não parece ser somente “duas coisas” que incomodam Caetano, ao menos um terceiro elemento fica visível no início de *Verdade tropical*, em sua versão de 2017. O elemento em questão é o fato de Schwarz fazer a crítica à “Alegria, alegria” – uma espécie de hino tropicalista. “Entre as imagens eleitas, a

menção à Coca-Cola como que definia as feições da composição: inaugural e surgindo ali como que não intencionalmente, a Coca-Cola fez com que se recebesse ‘Alegria, alegria’ como um marco histórico instantâneo” (Schwarz, 2012, p. 184).

Em sua crítica, Schwarz, referindo-se à música “Alegria, alegria”, afirma que Caetano introduziu, em programas de auditório, a palavra “coca-cola” no terreno resguardado da MPB (Schwarz, 2012, p. 61).

De fato, a crítica à “Alegria, alegria” mexeu com Caetano – arrisco dizer – mais que os outros dois elementos apresentados pelo próprio autor. Caetano Veloso aproveita o flanco aberto deixado por Schwarz (quando o crítico diz que tem pouco conhecimento de música e sobre as composições do autor) e inicia a edição comemorativa de *Verdade tropical* dizendo – com um certo grau de ironia – que: “Na verdade, considerando que o jumento desse galope tomava vinte Coca-Colas, a de ‘Alegria, alegria’ seria, na melhor das hipóteses, a vigésima primeira” (Veloso, 2017, p. 21).

A escolha do primeiro parágrafo da nova edição de *Verdade tropical* aprofunda a interpretação de Caetano Veloso sobre o desconhecimento musical de Roberto Schwarz. De fato, um dos versos de “Siri jogando bola” diz: “Vi um jumento beber vinte Coca-Cola”. Aqui, Caetano utiliza sua *expertise* em música para apontar um equívoco na crítica de Schwarz e, assim, centralizar o debate no campo da música popular brasileira, sua área de atuação por excelência.

Outro ponto que parece ter incomodado Caetano na crítica foi o fato de Roberto Schwarz ter apontado a “alergia [de Caetano] aos esquemas do marxismo” como um viés de classe que, em *Verdade tropical*, opera a partir do incômodo com a terminologia, as teses e as posições da esquerda. Caetano Veloso responde a Schwarz sobre tal questão com o seguinte argumento:

A frase desaforada sobre não querer que operários decidissem sobre o futuro de minha vida é filha direta das notícias de que em Cuba criaram-se campos de recuperação para homossexuais. Coisa que eu desconhecia em 1963 mas que eram as que mais me instigavam a escrever, em 1997, palavras como aquelas. Ouvi o único esboço de defesa de Fidel nesse episódio quando isso já era passado em Cuba: ele teria avisado a Alfredo Guevara, fundador do ICAIC e veado, a passar uns anos na França, pois as associações populares de bairros exigiam dureza contra os gays. Ouvi essas coisas em conversas informais. Quando escrevi VT, *Morango e chocolate* já tinha sido exibido no Brasil. Todos diziam que as perseguições às bichas e às sapatatas tinham acabado, mas sabia-se que o envio de homossexuais para campos de trabalho forçado tinham sido regra por alguns

anos. Sinceramente, não espero definição final sobre a homossexualidade: se as religiões monoteístas, as teses sociais conservadoras, as ditaduras comunistas ou as reviravoltas da psiquiatria decidirem que estavam certos os que a reprimiam, isso é coisa de que independe minha atual identificação com o mundo gay (Veloso, 2017, p. 19).

Aqui, sinceramente, o argumento de Caetano pareceu completamente deslizando, descompassado, em nenhuma medida responde aos questionamentos feitos por Schwarz em seu texto crítico e, estranhamente, parece empurrar a questão para o tema da identidade de gênero, chegando a finalizar a resposta colocando em pauta sua atual identificação com o mundo gay. O que mais me impressionou na desconexão entre crítica e resposta foi Caetano ter respondido a um crítico de literatura com argumentos que ouviu em conversas informais.

Se por um lado Caetano demonstrou grande *expertise* ao responder uma crítica no campo da música popular, nas primeiras linhas de *Verdade tropical* (2017), por outro, ficou demonstrada pouquíssima ou nenhuma desenvoltura ao responder a uma crítica no campo da literatura, em especial no da crítica literária – ao menos neste episódio. Passagens como essa me levam a concordar com Schwarz e pensar que “a altura da visão de Caetano não é estável, sempre ameaçada por descaídas regressivas” (Schwarz, 2012, p. 57).

Outra questão que chama atenção na disputa do autor/artista com a crítica é o uso que Caetano faz das palavras “esquerdista” e “esquerda” ou “esquerda crítica”, a primeira, representando algo ultrapassado, sem reflexão, criadora de “uma aristocracia do espírito tola” e, “talvez regressiva”; as segunda e terceira, como algo “que convida os aspectos cruciais do liberalismo para seu projeto de aprofundamento da democracia” (Veloso, 2017, p. 24).

A interpretação que Caetano faz das palavras em questão é de fundamental importância para a compreensão de sua repulsa aos comunistas, entendidos por Caetano como esquerdistas. Caetano interpreta que Schwarz o considera como um esquerdista convencional: “eu acho que Schwarz se atrapalha ao me descrever como um projeto de esquerdista convencional que degenerou em colaboracionista regressivo”. A resposta vem de forma direta: “Nunca fui, nunca seria um esquerdista convencional” (Veloso, 2017, p. 18).

Caetano Veloso posiciona-se como parte da esquerda ou esquerda crítica:

Minha primeira motivação para colocar-me à esquerda se mantém até hoje: a horrenda desigualdade da sociedade brasileira. (...) A luta pela superação da opressão de classe e da humilhação colonialista/imperialista nunca me abandonou. Não digo isso para agradecer à ultrapassada (como nós prevíamos) onda esquerdista que criou uma aristocracia do espírito tola (e, na prática,

talvez regressiva) entre nós. Digo-o porque a questão que desejo enfrentada é grande. Além das minhas simpatias pela esquerda crítica, há a descoberta para mim, alertado mais uma vez por Zé Almino, da figura única de Roberto Mangabeira Unger. Este convida os aspectos cruciais do liberalismo para seu projeto de aprofundamento da democracia (Veloso, 2017, p. 24).

Aqui, ocorre uma questão interessante, em nenhum momento de *Verdade tropical: um percurso de nosso tempo*, Roberto Schwarz utiliza a palavra “esquerdista” direcionada a Caetano Veloso; pior, Schwarz só utiliza a palavra uma única vez em todo o ensaio, e direcionada à “experimentação esquerdista dos Centros Populares de Cultura” (Schwarz, 2012, p. 64).

As reflexões que Caetano Veloso faz em “Carmen Miranda não sabia sambar” operam como uma espécie de retomada da centralidade e do protagonismo (talvez balanceado pela crítica de Schwarz) na interpretação das ideias contidas em *Verdade tropical*, quase que como se o artista/autor não aceitasse o leitor/crítico como intérprete de sua obra.

A frase curta escrita por Caetano dá o tom da coisa: “Há a verdade do meu tropo, ou a tropicalidade da verdade da minha vereda” (Veloso, 2017, p. 43). Será mesmo que não há outra verdade ou outras verdades em *Verdade tropical*?

E se pensarmos que a crítica de Roberto Schwarz pode ter abalado a verdade tropicalista contida em *Verdade tropical*, seria também uma outra verdade?

É possível pensar que opera, em *Verdade tropical*, uma “atitude de orientador cultural adotada por Caetano, voltada para a regeneração da música popular brasileira”? (Schwarz, 2012, p. 101). Mais que isso, é possível que ocorra em *Verdade tropical* uma verdadeira disputa no campo da cultura, apresentando uma análise – mesmo que comprometida – da cultura brasileira da segunda metade do século XX?

No momento, não consigo responder a tais questionamentos. Por hora, acredito ser interessante finalizar este ensaio, em que trato resumidamente de questões relacionadas ao artista/autor versus a crítica, com uma citação do artista/autor Caetano Veloso, presente ao final de “Carmen Miranda não sabia samba”. A citação é sintomática da disputa que Caetano travou com Schwarz, do começo ao fim, na parte inicial da edição comemorativa de *Verdade tropical*. Apresentarei a citação separada como um pequeno parágrafo, um fecho ensaístico: “Vinte anos depois, VT me parece menos respeitável como um livro entre livros do que pôde parecer a Roberto Schwarz, embora eu ache graça em muitos aspectos da minha prosa e reconheça haver nele mais verdade do que o crítico supõe” (Veloso, 2017, p. 43).

REFERÊNCIAS

- CANDIDO, A. Comentário e interpretação literária. In: *O estudo analítico do poema*. 5. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006. p. 27-36.
- SCHWARZ, R. Verdade tropical: um percurso de nosso tempo. In: *Martinha versus Lucrécia*: ensaios e entrevistas. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- VELOSO, C. *Verdade tropical*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

CAPÍTULO 22

Teatro experimental do negro e a *Négritude*: estudo da construção de um discurso político emancipatório¹

Eliane de Souza Almeida

Dennis de Oliveira

Já afirmava o sociólogo Clóvis Moura, em seu livro *Quilombos, resistência ao escravismo* (1989) que onde havia escravidão, havia quilombo – exemplo dos processos reativos dos africanos sequestrados de terras africanas trazidos para serem escravizados no novo continente. A comprovação da existência de comunidades remanescentes de quilombos até hoje é a prova viva de que os negros, desde que chegaram em terras a eles estrangeiras, criaram diversas estratégias de luta e busca por humanidade e liberdade.

As Américas foram, por um lado, terras invadidas por europeus e que tiveram seus povos originários dizimados em nome de uma superioridade criada nas mentes e na ciência daqueles que viram na escravidão dos povos negros africanos a forma mais eficaz de expandir territórios, aumentar sua riqueza.

¹ Texto apresentado como parte do relatório de qualificação realizada em março de 2023. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001'.

Durante os quase 400 anos de escravidão nas Américas, o processo a que se denomina Diáspora une negros escravizados e seus descendentes num processo reativo às consequências que a escravização deixou como legado. O racismo que, a princípio, era justificado a partir de pesquisas científicas que “provavam” a inferioridade genética da raça negra, até o abandono de tais teorias e a transformação do racismo como uma prática sociológica, passa a fazer parte da estrutura que mantém as nações colonizadoras como modelo de produção intelectual, simbólica, política e mantenedora de riquezas.

Se a serviço da branquitude cunhou-se o termo “negro” como categoria que classificava o outro como inferior, como afirma Hegel, a arte se torna o fio condutor para a criação de um discurso que transforme a cultura negra na potência que ela é e, para além do fortalecimento da luta antirracista, crie a possibilidade para que o negro experimente a humanidade e a liberdade negadas.

Em fins do século XIX e início do século XX, W.E.B. Du Bois, norte-americano negro, filho de pai branco, se torna a grande referência do pensamento Pan-africanista e escreve *Soul of black folks* (1903), em que descreve o que é ser negro nos Estados Unidos, e cria o conceito de dupla consciência. Essa dupla consciência se dá por conta da miscigenação e desse não lugar do negro.

O jamaicano Marcus Garvey surge também nessa mesma época com uma proposta mais radical de Pan-africanismo. Entende ser necessária a criação de uma elite negra e que a volta ao continente-mãe seria a possibilidade concreta de construção de uma nova sociedade.

No período entreguerras, na colônia francesa de Martinica, no Caribe, Aimé Césaire termina seus estudos secundários e, com bolsa de estudos, vai para a universidade na França. Na universidade conhece aqueles que serão seus parceiros em diversas ações na luta contra o racismo. Junto com outros estudantes oriundos de países africanos e caribenhos, nasce o termo *négritude*, que se propõe ser o conceito de transformação de uma enunciação negativa da categoria negro para se tornar um termo que resgatava efetivamente a humanidade, sentimento de pertença e força advindos de seu passado africano.

O Brasil, nesse tempo, vivia um momento de retomada da vida artística nacional e o teatro era a expressão cultural de maior visibilidade. No Rio de Janeiro, estreava o Teatro Experimental do Negro. O palco era o Teatro Municipal do Rio de Janeiro, espaço elitista e que aos negros só era permitida entrada se fosse para trabalhar em sua limpeza.

O dia 8 de maio de 1945, data em que acaba a Segunda Guerra, é também o dia em que sobe ao palco pela primeira vez o elenco do Teatro Experimental do Negro (TEN), em meio ao som das festas nas ruas e da revolta de alguns que queriam

utilizar o teatro para festejar o fim da guerra e, assim, cancelar a apresentação dos novíssimos atores e atrizes.

Sob a liderança de Abdias Nascimento, que não abriu mão da apresentação, o elenco subiu ao palco, afinal tinha a autorização direta do Presidente da República, Getúlio Vargas. A peça apresentada foi *Imperador Jones*, do estadunidense Eugene O'Neill, e foi um sucesso de crítica.

O TEN nasceu em meio à efervescência de um pensamento modernista que invadia o teatro. Paschoal Carlos Magno, que além de diretor e crítico teatral era diplomata, acreditava na educação por e para o teatro e por isso cria o Teatro do Estudante. Carlos Magno é apoiador do TEN e acolhe o grupo oferecendo espaço físico para a realização dos ensaios e aulas, que passaram a acontecer nas dependências da União Nacional dos Estudantes (UNE).

Além do apoio de Paschoal Carlos Magno, Abdias Nascimento recebia o apoio das classes intelectual e artística, que acreditavam ser importante a existência de uma companhia teatral formada por pessoas negras. Foi por meio desse contato com intelectuais que o Teatro Experimental do Negro conheceu o pensamento Pan-africanista de W. E. Du Bois, do movimento *Black Renaissance*, de Langston Hughes, e do movimento da *Négritude*, que tem o poeta surrealista Aimé Césaire como um dos grandes criadores.

O Teatro Experimental do Negro se manteve vivo, mesmo com longos períodos de ausência nos palcos, de 1944 a 1968, quando Abdias do Nascimento, depois de uma temporada nos Estados Unidos, se vê impossibilitado de voltar ao Brasil. Com a instauração do AI-5, Abdias temia ser morto ou preso, então se manteve em autoexílio nos Estados Unidos até a abertura para o retorno de brasileiros no fim da década de 1970.

A empreitada do TEN lançou sementes em terreno fértil. Sua história ficou adormecida até meados de 1988, quando da promulgação da nova constituição. Abria-se, assim, a possibilidade de se retomar um sem número de ações ligadas ao combate do racismo e pela equidade, além do direito a ter direitos. Abdias do Nascimento, ao retornar de seu exílio, reavivou a memória histórica de luta do TEN e sua provocação trouxe árvores frondosas, de frutos doces, apesar da invisibilidade em relação às suas ações. Há poucas menções a essa experiência de teatro negro nas obras que se debruçam sobre a história do teatro brasileiro.

É importante que se entenda o termo “négritude” aqui utilizado. De acordo com o antropólogo Kabengele Munanga (1988), existem diversas definições da palavra mas que giram em torno de dois grandes eixos: a mítica e a ideológica.

A primeira chama a si, em função da descoberta do passado africano anterior à colonização, a perenidade de estruturas de pensamento e uma explicação do mundo, almejando um retorno às origens para revitalizar a realidade africana, perturbada pela intervenção ocidental. A segunda propõe esquemas de ação, um modo de ser negro, impondo uma *negritude* agressiva ao branco, resposta a situações históricas, psicológicas e outras, comuns a todos os negros colonizados. As duas concepções são coerentes. No entanto, a mítica seria interpretada como uma marginalização do grupo negro, podendo levá-lo, a médio ou longo prazo, ao desaparecimento. A ideológica conduziria a uma fusão da problemática negra com as dos colonizados de todas as origens, aproximando-se, portanto, da teoria marxista (Munanga, 1988, p. 50-51).

Como o teatro era um espaço dedicado à elite, Abdias, enquanto educador, tinha o entendimento de que seria necessária uma preparação que as minorias não tinham, e era compreensível que o palco fosse um “não lugar” para esse grupo social. E a opinião pública comungava dessa ideia.

Incomodado com esse não lugar, Abdias Nascimento cria o Teatro Experimental do Negro. Afinal, como diz Althusser em seu texto *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*, em que parte em auxílio àqueles que querem utilizar o método de Marx para análise da sociedade, qualquer classe social deve, de alguma forma, transgredir e buscar tomar a máquina do Estado para efetuar a transformação. Diz Althusser (1969):

A partir do que sabemos, nenhuma classe pode duravelmente deter o poder de Estado sem exercer simultaneamente a sua hegemonia sobre os Aparelhos Ideológicos de Estado. Dou um único exemplo e prova: a preocupação lancinante de Lenine de revolucionar o Aparelho ideológico de Estado escolar (entre outros) para permitir ao proletariado soviético, que tinha tomado o poder de Estado, assegurar o futuro da ditadura do proletariado e a passagem ao Socialismo. Esta última nota nos permite compreender que os Aparelhos Ideológicos de Estado podem ser não só o alvo, mas também o local da luta de classes (Althusser, 1969, p. 49).

Nesse sentido, Abdias do Nascimento entende o projeto de sociabilidade dos aparelhos ideológicos do Estado brasileiro e vê a ocupação dos espaços negados como uma oportunidade de transformar a realidade social do Brasil. Se os palcos são espaços de discussão, era lá que a questão racial deveria estar: em evidência, para encarar o desconforto que a temática trazia (e ainda traz) e para que a sociedade entendesse o lugar do negro no país.

No site do banco de teses e dissertações da Universidade de São Paulo (USP), ao inserir como palavra-chave o termo “Abdias do Nascimento”, surgem 826 resultados que mesclam artigos científicos, notícias dos sites institucionais, teses e dissertações. Dentre as publicações encontradas, estão diversas obras escritas pelo próprio Abdias em que ele defende suas ideias e apresenta suas agruras e novas propostas na luta contra o racismo.

A busca realizada utilizando como termo de busca “Teatro Experimental do Negro” tem em torno de 26 mil resultados. Impossível verificar absolutamente todas as referências, mas o que pôde ser percebido é que o Teatro Experimental do Negro, ou simplesmente TEN, é citado como uma das ferramentas utilizadas por Abdias do Nascimento para combater o preconceito racial.

Fala-se da importância histórica, da criação de um novo mercado de trabalho que deu oportunidade a atores e atrizes que atuam até os dias atuais, da pedagogia do TEN, das influências que a experiência trouxe para a arte brasileira, sobre o vestuário utilizado em cena, enfim, é reconhecido o esforço de Abdias do Nascimento no sentido da tomada de espaço negado ao negro. É tido também como referente para os grupos de teatro negro da atualidade que veem no TEN o pioneirismo necessário para continuar a luta iniciada por Abdias. O teatro, na visão de Abdias, estava a serviço da luta contra o preconceito racial. Sua luta era por uma desfolclorização da cultura negra. Lutava por um teatro negro que fosse de fato dramático no seu sentido artístico fundamental.

Aquele que usa os recursos verbais, visuais e emocionais do teatro para articular problemas, crenças, ideias, experiências. Aquele que propõe mudança para caminhos novos, e ilumina os desvãos mais profundos do ser humano, revelando-o até as regiões menos conhecidas da sua história (Nascimento, 1978, p. 161).

Abdias do Nascimento acreditava que a não aceitação da arte negra se dava por medo de que essa produção artística fortalecesse os laços dos descendentes de africanos a uma África desconhecida. Diz Nascimento:

A arte dos povos negros da diáspora objetifica o mundo que os rodeia, fornecendo-lhes uma imagem crítica desse mundo. E assim, essa arte preenche uma necessidade de total relevância: a de criticamente historicizar as estruturas de dominação, violência e opressão, características da civilização ocidental-capitalista. Nossa arte negra é aquela comprometida na luta pela humanização da existência humana (...) (Nascimento, 1978, p. 180).

A caminho do entendimento do termo *Négritude*

Durante pesquisas preliminares sobre o histórico do Teatro Experimental do Negro, encontrei na dissertação de mestrado de Ricardo Gaspar Müller menção à “escola da *Négritude*”, uma escola de pensamento diaspórico criada por negros antilhanos e africanos. Müller explica que tal pensamento servia de base teórica para Abdias do Nascimento na construção de um discurso mais libertário e que ia na contramão do pensamento vigente à época: o mito da democracia racial.

Müller cita alguns nomes como Aimé Césaire e Léopold Senghor como precursores de tal pensamento. Minha surpresa foi imensa, pois nunca ouvira falar dessa escola de pensamento. Silenciamento e invisibilização das elaborações intelectuais negras têm sido a tônica, já há bastante tempo, na academia brasileira.

Buscando mais informações sobre tal escola, encontrei duas obras fundamentais que me introduziram a tal conceito. Kabengele Munanga, em *Négritude: usos e sentidos* (1998) apresenta a palavra com o sentido político que ela tem hoje e também apresenta o contexto e o significado de *Négritude* em seu surgimento.

Ainda em busca de entender tal conceito, encontrei o livro de Zilá Bernard, *Qual é a questão da Négritude* (1994), que também faz esse papel de apresentar introdução ao pensamento diaspórico negro vivendo em Paris dos anos 1920. Petrônio Domingues (2002) produziu um artigo que aborda o tema e o coloca em contato com as ações do Teatro Experimental do Negro (TEN) como influência.

Folheando, então, o fac-símile do *Jornal Quilombo*, produção do TEN e sob direção de Abdias Nascimento, com dez edições e que circulou de 1948 a 1950, me deparei com um artigo do sociólogo francês Roger Bastide falando sobre a escola da *Négritude* e seus pensadores. O *Jornal Quilombo* passou então a publicar textos traduzidos de tais autores que originalmente haviam sido publicados na Sorbonne, em Paris, na revista *Présence Africaine*. O TEN passou a comercializar a revista e, a partir deste contato criado por meio de Roger Bastide, construiu uma ponte entre Abdias e o pensamento diaspórico criado por caribenhos e africanos.

Antônio Alfredo Sérgio Guimarães (2003) explica a importância do pensamento da *Négritude* e cita seus antecedentes e a influência do pensamento negro estadunidense que tem W. E. Du Bois como um dos grandes precursores. A conexão entre Du Bois e a intelectualidade negra da Sorbonne aconteceu por intermédio de uma mulher martiniquense, Paulette Nardal. Jornalista e escritora, ela foi sistematicamente invisibilizada, apesar de ser a primeira mulher negra a estudar na Sorbonne, muito antes de Aimé Césaire e Franz Fanon, e de ser dela a construção conceitual do que depois veio a ser cunhado por Aimé Césaire como *négritude*.

O que me instiga, para este texto, é o descortinar o termo *Négritude*, cunhado na década de 1930, e construir um caminho anterior até seu nascimento, uma vez que tal conceito serviu de base para a construção de um EU/SER Negro nas ações do TEN. O termo ainda foi essencial para a estruturação de um discurso político emancipatório, iniciando um processo de recusa do pensamento ligado ao mito da democracia racial.

Todavia, grande parte da produção dos pensadores da escola da *Négritude* está em francês, ou inglês. O Brasil ainda tem poucas pesquisas que deem conta de entender o que foi esse movimento e como ele influenciou as atividades do TEN e a produção intelectual de Abdias Nascimento.

Um caminho para aprofundar esse entendimento é a tese de livre docência, *Jornalismo e ação cultural pela emancipação: uma práxis jornalística com base nos conceitos de Paulo Freire*, de Dennis de Oliveira (2014). Ao se basear em Paulo Freire, fala de educação para liberdade, deixa o caminho para que se pense a emancipação como algo ainda maior a se buscar. A luta política e a disputa simbólica estão a serviço da emancipação de um povo e é nesse sentido, de transformação, que o conceito nos auxilia.

Questões procedimentais

Defendemos que o conceito de *Négritude* pode ser percebido como mecanismo de valorização do sujeito negro em diversas frentes, possibilitando a emancipação política e fortalecendo laços entre aqueles que formam os povos diaspóricos. Foi a partir de pistas encontradas em textos enquanto observava o estado da arte que me deparei com a proximidade do pensamento de Abdias Nascimento ao conceito de *Négritude*, cunhado pelo martiniquense Aimé Césaire. Os poucos textos encontrados não se aprofundam no que significou essa escola de pensamento, nem como se deu o contato de Abdias e seus companheiros de Teatro Experimental do Negro com tal conceito.

Importante pensar no documento como parte da história e testemunhos de acontecimentos históricos. Para isso, usamos Le Goff (2003) e seu conceito de documento monumento ao qual valoriza a memória e o documento como sobreviventes do fato histórico.

Foi esse o sentido percebido ao folhear as páginas do fac-símile de *Jornal Quilombo*. Pude intuir que foi a partir do contato de Roger Bastide e Florestan Fernandes, recém-chegados de Paris e conhecedores dos autores da *Négritude*, que o conhecimento se deu. Textos de Roger Bastide, de finais da década de 1940, sobre os pensadores negros em Paris, foram publicados nas páginas de *Quilombo*, além de o próprio jornal comercializar a assinatura da publicação internacional.

O acervo de Abdias Nascimento no Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (Ipeafro), localizado no Rio de Janeiro, foi consultado no intuito de descobrir manuscritos, diários e outros documentos, como uma intensa troca de correspondências de Nascimento. Esse acervo permite o aprofundamento do estudo acerca de quais foram as influências que construíram o caminho intelectual desse autor, como elaborou seu discurso contra o mito da democracia racial.

Os arquivos da Fundação Nacional de Arte (Funarte), da Biblioteca Nacional, os Arquivos de Obras Raras da Universidade de São Paulo e da Universidade Federal do Rio de Janeiro, também foram acionados para a busca de jornais e revistas das décadas de 1940, 1950 e 1960, à procura de textos de Abdias Nascimento e observação da construção de luta antirracista no TEN.

Até o momento, este estudo se apresenta como algo inovador, que mostra o racismo como um instrumento de controle de parte considerável da população mundial, ainda que as reações da população negra em diáspora não sejam novidade. A novidade aqui é que o pensamento construído a partir da experiência atlântica une lutas, pois o inimigo é o mesmo: o Racismo. Na luta contra esse inimigo comum, muitas foram as formas de reação. A intelectual é uma delas e somente em estudos recentes tem sido abordada com mais consistência.

Documentos ou textos sobre a escola da *Négritude* são encontrados em inglês e em francês. Poucos são os trabalhos em português que se dediquem ao tema, o que torna difícil o acesso a obras que auxiliem na interpretação da situação política em que a escola surge.

Sobre o primeiro contato com o pensamento da *Négritude*, os indícios mostram a possibilidade de ter sido por meio de Roger Bastide que se deu a conexão entre o Teatro Experimental do Negro e a Revista *Présence Africaine* (Presença Africana), periódico editado pelos intelectuais caribenhos e africanos da Sorbonne, onde Roger Bastide e Florestan Fernandes publicavam seus textos.

Textos traduzidos por Ironides Rodrigues, parceiro fundador do TEN, podem ser encontrados nas páginas do *Jornal Quilombo*, órgão de comunicação que teve 10 edições, de 1948 a 1950.

Considerações finais e principais dificuldades

Abdias Nascimento, o homem a quem este trabalho se dedica, é um dos intelectuais negros mais importantes da história recente da luta contra o racismo no Brasil, o que se constata a partir do estudo de sua trajetória intelectual e do conhecimento do pensamento diaspórico chamado *Négritude*. Em seus 98 anos de vida, Abdias atuou como contador, soldado do exército, jornalista, dramaturgo, diretor teatral, professor, político e, além disso, ativista antirracista. Seu pioneirismo na formula-

ção de um grupo de teatro experimental que unia arte, educação e política, além de buscar construir essa luta em conjunto com a intelectualidade branca, acena para a ideia de que uma democracia racial era possível. Mas, por volta de 1948, Abdias toma conhecimento de que é necessário quebrar o paradigma de inferioridade negra e é na ideia de *Négritude* que tal ação é elaborada.

O Teatro Experimental do Negro é uma das experiências negras mais importantes da história dos movimentos negros brasileiros. Nascido das experiências múltiplas de Abdias do Nascimento que vão do acesso ao teatro político em viagem pela América Latina, em 1941 à participação em curso de dramaturgia na Argentina no Teatro Del Pueblo, em 1942, e o exercício desses conhecimentos durante os dois anos em que ficou preso no Presídio do Carandiru deu origem ao Teatro do Sentenciado (1943/1944). Só então, em fins de 1944, com apoio de intelectuais, artistas e jornalistas, é que o Teatro Experimental do Negro toma forma e ganha visibilidade. Seu fazer se voltou à valorização do ser negro. Com ele, o conceito de *Négritude* passou a ser o conceito chave que ajudaria a intelectualidade negra a desenvolver o discurso de luta política contra o mito da democracia racial. Este capítulo se voltou para apresentar parte dessa história, mostrando como o acesso ao conceito de *Négritude* atravessou as atividades do TEN e o que os intelectuais parceiros do TEN construíram a partir desse contato.

REFERÊNCIAS

- ALBERTO, P. L.; HOFFNUNG-GARSKOF, J. Racial democracy and racial inclusion: hemispheric histories. In: DE LA FUENTE, A.; ANDREWS, G. R. *Afro-latin american studies: an introduction*. Cambridge/NY: Cambridge University Press, 2018.
- ANDREWS, K. *Back to black: black radicalism for the 21st century*. Londres: Zed Books, 2019.
- BASTIDE, R.; FERNANDES, F. *Branços e negros em São Paulo*. 4ª ed. São Paulo: Ed. Global, 2008.
- BERND, Z. *A questão da negritude*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984. é)
- CAVALCANTI, P. C. U.; RAMOS, J. (orgs.). *Memórias do exílio: Brasil 1964 – 19?? 1 de muitos caminhos*. São Paulo: Ed. Livramento, 1978.
- CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução: Noémia de Sousa. Paris: Éditiones Présence Africaine, 1955; Lisboa (PT): Sá da Costa, 1978.
- CÉSAIRE, A.; MOORE, C. (orgs.). *Discurso sobre a Négritude*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- CÉSAIRE, Aimé. *Uma tempestade*. Buenos Aires: EL 8ovo.loco, 2011. (Peça de teatro)
- DEPESTRE, R. An interview with Aimé Césaire. In: CÉSAIRE, A. *Discourse on Colonialism*. Nova Iorque: Montly Review Press, 2000. Tradução Joan Pinkham (pp. 79-94). DOI: <https://politicaleducation.org/wp-content/uploads/2018/07/Interview-with-Aime-Ce-saire.pdf>.

- DOMINGUES, P. A cor na ribalta. *Rev. Ciência e Cultura*, v. 63, n. 1, jan. 2011, p. 52-55. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252011000100019. Acesso em: 15 jul. 2017.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.
- FAUSTINO, D. M. “Por que Fanon, por que agora?”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. 2015. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/7123>.
- FERNANDES, F. A *integração do negro na sociedade de classes*. 3. ed. São Paulo: Editora Ática, 1978.
- FREYRE, G. *Casa grande & senzala*. São Paulo: Círculo do Livro, 1980.
- GUIMARÃES, A. S. A. Intelectuais negros e modernidade no Brasil. Oxford (UK): Working Paper Number CBS-52-04/Center of Brazilian Studies/University of Oxford, s/d.
- GUIMARÃES, A. S. A. *Preconceito racial: modos, temas e tempos*. São Paulo: Cortez, 2008.
- GUIMARÃES, A. S. A. Raça e estudos de relações raciais no Brasil. In: *Novos Estudos Cebrap*, v. 54, p. 147-156, jul. 1999.
- HERNANDEZ, L. L. O pan-africanismo. In: *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005.
- JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de Santos Domingos*. Tradução: Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2007.
- KELLEY, R. D. G. A poetics of anticolonialism. In: CÉSAIRE, A. *Discourse on colonialism*. Trad. Joan Pinkham. Nova Iorque: Montly Review Press, 2000, p. 7-28.
- KOSSLING, K. S. *As lutas antirracistas de afrodescendentes sob a vigilância do DEOPS/SP (1964-1983)*. 2007. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2007.
- LACERDA, J. B. de. *Relatório sobre o Congresso Universal das Raças*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1911.
- LE GOFF, J. *História e memória*. Tradução: Bernardo Leitão. 5ª ed. Campinas: Editora Unicamp, 2003.
- MAIO, M. C. Cor, intelectuais e nação na sociologia de Guerreiro Ramos. *Caderno Ebape.br*, v. 13, Edição Especial, Artigo 5, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1679-395152996>.
- MOURA, C. *As injustiças de clio: o negro na historiografia brasileira*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.
- MULLER, R. G. Identidade e cidadania: o Teatro Experimental do Negro. In: *Especial Teatro Experimental do Negro*. Brasília: Minc Fundacen, 1988.
- NARVAES, V. B. *O teatro do sentenciado de Abdias Nascimento: classe e raça na modernização do teatro brasileiro*. 2020. Tese (Doutorado) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, 2020.

- NASCIMENTO, A. *O genocídio do negro brasileiro: processo de racismo mascarado*. Col. Estudos Brasileiros, v. 30, Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1978.
- NASCIMENTO, A. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1988.
- NASCIMENTO, A.; NASCIMENTO, E. L. *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Edição Fac-similar do jornal dirigido por Abdias do Nascimento (1948- 1950). São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, Fundação Ford, Ed. 34, 2003.
- NASCIMENTO, A. *O Brasil na mira do pan-africanismo*. Salvador: Edufba, 2002.
- OLIVEIRA, D. *Jornalismo e ação cultural pela emancipação: uma práxis jornalística com base nos conceitos de Paulo Freire*. Tese (Livre Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- OLIVEIRA, D. *Racismo estrutural: uma perspectiva histórico-crítica*. São Paulo: Ed. Dandara, 2021.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. *et al* (orgs). *A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf
- VIEIRA, C. E.; CORREA, F. M. Abdias Nascimento: a trajetória de um intelectual negro engajado na disseminação de saber emancipatório entre as décadas de 1920 e 1940. *Dossiê Revista Brasileira de História da Educação*, v. 22, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.4025/rbhe.v22.2022.e215>.

CAPÍTULO 23

Escrevivência audiovisual: autorrepresentação contra-hegemônica na sociedade do espetáculo

Aline Fátima da Silva Costa Magno

O fazer audiovisual contemporâneo que atende aos padrões hegemônicos é caro, exige equipamentos modernos e mão de obra especializada. A “padrões hegemônicos” me refiro ao formato de produção audiovisual que exige qualidade de imagem, alta definição e outros requisitos que, em tese, validam uma obra para que possa acessar mostras competitivas de festivais pelo Brasil e pelo mundo.

Há, no entanto, movimentações epistemológicas que vêm construindo uma postura crítico-reflexiva em torno da padronização da imagem a partir da chamada “alta qualidade”. A realizadora, pesquisadora e escritora alemã Hito Steyerl, em seu texto “Em defesa das imagens pobres”, publicado em 2009, manifesta um imaginário diverso em torno das imagens de baixa qualidade. Segundo Steyerl, “As imagens pobres são pobres porque não adquirem nenhum valor dentro da sociedade de classe das imagens”. Tal perspectiva, a de que há uma divisão de classe no âmbito das imagens que circulam na sociedade, corrobora para a construção de um olhar crítico acerca das possibilidades de produção e difusão audiovisual.

Quem são as pessoas que possuem os bens de produção do audiovisual nacional? Qual é a cor de sua tez? Quais são seus sobrenomes? Este artigo não é uma análise da árvore genealógica das pessoas que fazem parte da elite artística nacional (especialmente o cinema) e como tal capital cultural proporciona privilégios, mesmo no âmbito micropolítico. Entretanto, para construir a argumentação que trarei neste texto, vejo como fundamental o exercício de contextualizar essa realidade social em que estou inserida, como eu a leio e como sou atravessada por ela.

Eu sou uma mulher parda, filha de um homem negro e uma mulher cabocla de pele clara, ambos migrantes de Minas Gerais e Ceará, respectivamente. Além da tonalidade da pele de meus ancestrais, há um fator determinante de classe. Venho de uma família de avós trabalhadores rurais e pais trabalhadores da subalternidade urbana. Como é comum nas famílias periféricas, os adultos acabam se ocupando de diversas formas. Meu pai, Adilson Costa, por exemplo, foi jardineiro, eletricista, pedreiro, cozinheiro, dono de boteco, cabo eleitoral, zelador. Minha mãe, Francisca de Fatima Costa, foi costureira, diarista, ajudante geral, jornaleira e vendedora da Avon. Eu represento a primeira geração da minha família a ir para a universidade, fator notável entre pessoas da minha geração – nascidas nos anos 1980.

Cresci em Cidade Tiradentes, extremo Leste de São Paulo, um dos bairros com piores IDH da cidade. Passei a infância e a adolescência, durante os anos 1990, acompanhando os movimentos sociais, dos quais meu pai era um dos líderes no território, e culturais, como o skate e o hip hop. Por meio de esforço individual e familiar tive a possibilidade de fazer um cursinho popular (o Cursinho da Poli) e assim consegui acessar uma universidade pública, entrando em 2003 no curso de Letras na Universidade de São Paulo (USP), onde pude ter contato com outras manifestações artísticas e culturais que me alimentaram e fortaleceram. Foi na universidade que me iniciei na capoeira Angola, no Núcleo de Artes Afrobrasileiras da USP, e tive a oportunidade de experimentar e manifestar meus anseios artísticos por meio da literatura, da música, da pintura e do cinema.

Esta pequena contextualização do meu corpo, identidade e subjetividade prepararam o terreno para a plantação da hipótese deste trabalho: sendo o documentário performático um modo de produção que enfatiza a “complexidade emocional da experiência da perspectiva do próprio cineasta” (Nichols, 2005, p. 169), é possível estabelecer uma conexão com a escrevivência de Conceição Evaristo, na medida que este conceito, aventado pela escritora mineira, diz respeito à uma prática artística – a escrita literária – que surge do corpo e da subjetividade de quem a realiza. Tal perspectiva se refere especificamente ao corpo das pessoas negras.

Para alcançar essa conexão entre documentário performático e escrevivência, proponho o conceito de “escrevivência audiovisual”, que se refere a uma produção

audiovisual realizada por um corpo e uma subjetividade específica. A partir desse conceito, será analisado, sob a ótica das teorias aqui reunidas, o média metragem *Diáspora do fluxo*.

Escrevivência: da literatura para o audiovisual

O conceito “escrevivência” foi criado pela escritora brasileira Conceição Evaristo para descrever a experiência da escrita como uma forma de resistência e lugar de enunciação para as pessoas negras. A palavra é uma fusão de “escrever” e “vivência”, enfatizando a conexão entre a escrita e a vivência das pessoas negras.

Para Evaristo (2020), a escrevivência é uma prática literária que se baseia nas experiências e memórias dos afrodescendentes, abrangendo suas histórias individuais e coletivas. Por meio da escrevivência, as vozes silenciadas e marginalizadas são trazidas à tona, desafiando as estruturas de poder e questionando as narrativas hegemônicas.

Mas como se dá o caminho desse conceito originado na Literatura até o Audiovisual? A resposta tem relação direta com a contemporaneidade. Retomando a prevalência do espetáculo como mediador das relações sociais, na medida que nos comunicamos, aprendemos, ensinamos, nos relacionamos por meio de imagens, é possível afirmar que, mais do que nunca, os meios audiovisuais funcionam na contemporaneidade como escrita, como elaboração de pensamento e afetos. Em concordância a isso, podemos citar diversos teóricos e cineastas que consideravam, já no século XX, o cinema enquanto escrita, elaboração crítico-reflexiva sobre o mundo, a vida e a realidade, como Andrei Tarkovsky, Louis D. Giannetti, Ralph Stephenson, Christian Metz, Gilles Deleuze, dentre outros.

Desse modo, entendendo a escrevivência como um conceito potente, que neste trabalho extrapola o campo da Literatura e alcança o do Audiovisual, avançamos rumo à compreensão de perspectivas diversas de identidades no âmbito das autor-representações audiovisuais das subalternidades contemporâneas.

O documentário performático

O documentário é um gênero cinematográfico em constante expansão. Cada vez mais, cresce o interesse do público em consumir esse tipo de produção, basta observar a grande quantidade de documentários disponíveis em plataformas de *streaming*, por exemplo. Tal incremento pode ser relacionado ao que Guy Debord (1997) chamou de “sociedade do espetáculo”, na qual todo e qualquer acontecimento é transformado em imagem e publicizado. É possível associar também ao desenvolvimento, no século XX, de campos de pesquisa antropológicos, que por meio da etnografia e da etnologia lançaram mão de recursos audiovisuais como metodologia de trabalho.

O fato é que o gênero documentário ocupa na contemporaneidade um espaço de notável importância nos campos artístico, jornalístico, acadêmico e midiático. Segundo Bill Nichols (2005), no vídeo e no filme documentário “podemos identificar seis modos de representação que funcionam como subgêneros do gênero documentário propriamente dito: poético, expositivo, participativo, observativo, reflexivo e performático” (p. 135). O modo performático é o foco de interesse deste trabalho.

Nichols afirma que durante as décadas de 1980-1990, o modo performático foi tomando forma, especialmente por sua “intensidade emocional e a expressividade subjetiva” (Nichols, 2005, p. 137). Nesse período, o modo performático de documentário esteve mais próximo de “grupos cujo sentimento de comunidade crescera durante o período, como resultado de uma política de identidade que afirmava a relativa autonomia e a característica social distintiva de grupos marginalizados” (Nichols, 2005, p.137), como feministas, ambientalistas, ativistas pelos direitos civis de pessoas negras e LGBTQIAP+, imigrantes, dentre outros.

O crítico estadunidense afirma que “o documentário performático tenta demonstrar como o conhecimento material propicia o acesso a uma compreensão dos processos mais gerais em funcionamento na sociedade” (Nichols, 2005, p. 169). Em outras palavras, embora no documentário performático o significado seja evidentemente um fenômeno subjetivo, carregado de afetos, ele diz respeito direta ou indiretamente a relações sociais mais amplas. Como exemplo, Nichols apresenta o trabalho de Marlon Riggs, que “utiliza poemas recitados e cenas ensaiadas que tratam dos grandes riscos pessoais envolvidos na identidade negra e homossexual” (Nichols, 2005, p. 169).

Para Nichols, esses filmes desviam da ênfase que o documentário “padrão” dá à representação realista do mundo histórico, lançando mão de licenças poéticas, estruturas narrativas menos convencionais e formas de representação mais subjetivas (Nichols, 2005, p. 170). Além disso, a característica referencial tradicional do documentário, que lhe confere “credibilidade” pela ligação estreita com o mundo e com a realidade histórica, no modo performático dá lugar a um tipo de expressividade desde uma perspectiva extremamente situada, concreta e nitidamente pessoal de sujeitas/os específicas/os, incluindo a/o cineasta.

Autorrepresentação audiovisual contra-hegemônica

A autorrepresentação e a subjetividade têm desempenhado um papel fundamental na forma como as pessoas se veem e se expressam. Com o avanço das tecnologias de comunicação e o surgimento das mídias sociais, as pessoas têm mais oportunidades de se autodocumentar e compartilhar suas experiências, opiniões e visões de mundo. A autorrepresentação refere-se ao ato de apresentar-se e contar sua própria história,

construindo uma narrativa sobre si mesmo. Anteriormente, as formas tradicionais de autorrepresentação, como diários pessoais, álbuns de fotos e autobiografias, eram, de maneira predominante, privadas e restritas a um público limitado. No entanto, na sociedade do espetáculo, com as mídias sociais, a autorrepresentação tornou-se mais pública e amplamente acessível.

Na contemporaneidade, a autorrepresentação e a subjetividade podem ser vistas como uma manifestação da lógica espetacular. A subjetividade, por sua vez, pode ser moldada pelas pressões sociais e pelas expectativas de conformidade aos padrões estabelecidos pela cultura do espetáculo.

Uma autorrepresentação contra-hegemônica na sociedade do espetáculo refere-se a uma forma de expressão, identidade ou narrativa que desafia e contesta as normas, valores e estruturas dominantes impostas pela cultura dominante, mídia e poder hegemônico. Uma autorrepresentação contra-hegemônica busca romper com o ciclo de alienação e desinformação, buscando formas alternativas e autênticas de representação, que expressem experiências, ideias e perspectivas marginalizadas ou silenciadas pela cultura dominante. Nas narrativas pessoais, indivíduos podem compartilhar suas experiências e histórias de vida para quebrar estigmas, preconceitos e desafiar percepções prejudiciais que podem ser perpetuadas pela cultura do espetáculo.

Diáspora do fluxo

Diáspora do fluxo é um filme em média-metragem, com 30 minutos de duração, realizado em 2022, cuja sinopse diz o seguinte:

Num híbrido entre documentário e autoficção, a artista Aline Fátima relata o reencontro, depois de três anos, com Manhu, pai de seus filhos e parceiro artístico. A partir da narrativa real que conta a jornada de Manhu na Boca do Lixo, região do centro de São Paulo que vive um processo de degradação desde os anos 1990, o filme recria costumes, relações humanas e imaginários vivenciados por ele como cigarreiro no chamado “fluxo” – aglomeração da região conhecida como “cracolândia”.¹

Depois de reencontrar o pai dos meus filhos, o qual eu acreditava estar morto devido ao seu desaparecimento há quase três anos, realizei *Diáspora do fluxo* como forma de elaborar esse reencontro. Depois de uma separação violenta em 2019, eu fui com meus filhos para Salvador (BA) e Manhu passou a morar em albergues, pensões e hospedarias, enquanto se sustentava vendendo cigarros na região da Boca do Lixo, onde se dava o “fluxo” – aglomerado de pessoas consumidoras de

1 Filme e sinopse disponíveis em: <https://www.youtube.com/watch?v=W9YsUYuLTOM>.

crack e outras substâncias que transitam pelo centro de São Paulo, especialmente no quadrilátero conhecido como “cracolândia”.

Cracolândia é um termo utilizado para descrever a região conhecida por ser um ponto de concentração de usuários de drogas, especialmente de crack, e está localizada no centro da cidade de São Paulo, nas imediações da Praça Júlio Prestes e da região da Luz. Ao longo dos anos, a cracolândia tem sido objeto de diversas ações governamentais e programas de intervenção, visando a lidar com os problemas relacionados ao vício em drogas e seus impactos sociais. Essas intervenções incluem abordagens de saúde pública, assistência social, recuperação de dependentes químicos, reintegração social e revitalização urbana.

Meu reencontro com Manhu ocorreu em 2021, por conta de sua internação no Hospital das Clínicas, depois de ser alvejado com cinco tiros, dos quais apenas um o atingiu, atravessando seu tórax. Recebida a notícia, conseguimos nos reaproximar. Nessa reaproximação, pude ter contato com o universo do fluxo – por mim desconhecido, mas de certa forma imaginado – por meio das narrativas que Manhu compartilhava comigo oralmente. Diante do meu espanto em face à densidade e à potência dessas narrativas, e como forma de selar uma parceria artística, acordamos de realizar um filme com e sobre elas. A partir de então, ele passa a me fornecer materiais com os quais comecei a desenvolver o argumento.

Diáspora do fluxo inicia com uma tela preta e uma voz *off* recitando um texto poético sobre a efemeridade de tudo que o ser humano produz, o que inclui, obviamente, o próprio filme. Na sequência, uma série de fotografias trazem sobrepostos os textos de créditos. São imagens da região da Boca do Lixo em sua época “áurea” de polo industrial do cinema entre os anos 1960 e 1980. *Frames* da atriz Helena Ignez, musa do Cinema Marginal, o cartaz do filme *O Bandido da Luz Vermelha*, imagens jornalísticas de repressão policial no local, no passado e no presente, imagens do fluxo e da região.

Segue-se uma espécie de prólogo, no qual dois meninos aparecem acorados no chão de concreto, onde fazem desenhos com giz branco. É o chão da Praça Roosevelt e os meninos são meus filhos. Na sequência, o clima leve dar lugar à densidade, forjada pelo uso de um efeito de “negativo” na imagem. Eu estou em cena e interpreto um personagem, alguém que faz parte da história, esse personagem lê um manifesto, no qual expõe o motivo de estar ali naquela praça: tentar reunir as pessoas que integraram o Amigos do Campos Elíseos, grupo de pessoas frequentadoras e moradoras do fluxo, do qual Manhu fez parte entre 2019 e 2021. O título do filme diz respeito à separação desse grupo de pessoas durante o desenrolar da pandemia de Covid-19, que fez com que se distanciassem, bem como se refere ao movimento

de dispersão do fluxo da cracolândia acarretado pelas frequentes operações policiais e de gentrificação daquele território.

Na sequência, se dão três atos, denominados respectivamente: “Aforismos”, “Cidade espiral” e “Flores de papel ou ouroboros”. No primeiro ato, é apresentado o local em que Manhu trabalha e residia à época, uma pensão no bairro de Santa Cecília, local que abriga majoritariamente homens, entre 50 e 80 anos, que vivem de pequenos bicos ou de auxílios do governo, que têm ou tiveram envolvimento com drogas, álcool e egressos do sistema prisional.

Este primeiro ato traz o gesto documental com o subtexto de tentar capturar uma realidade do mundo. Aquela pensão existe numa região em que esse tipo de moradia é comum, que recebe as trabalhadoras e trabalhadores que prestam serviços para as classes média e alta locais. Empregadas domésticas, diaristas, porteiros, garçons, vigilantes, cozinheiros, zeladores ocupam vagas por aproximadamente R\$ 500,00 por mês. Catadores de material reciclável, camelôs, ajudantes em geral, prostitutas, comerciantes dos mais variados tipos de produtos, ocupam as vagas mais baratas.

Este ato é uma introdução à realidade social a partir da qual eu estava criando imagens. No minúsculo quarto da pensão, inscrições nas paredes apresentam o que eu chamei de “aforismos”, que segundo o dicionário Priberam significa “Preceito em forma de sentença breve”.² Então se inicia uma sequência de leitura dos textos escritos naquelas paredes, num gesto de arqueologia dos saberes daquele universo. Depois disso, com uma das minhas mãos vou mostrando para a câmera do meu celular, que seguro com a outra mão, materiais que Manhu guardou do período em que esteve dentro do fluxo. São cartas, papéis com inscrições e outros objetos mostrados enquanto narro em voz *off* como aconteceu meu reencontro com Manhu.

No segundo ato, saímos do ambiente da intimidade do lar e seguimos para a rua, Manhu, eu e nossos dois filhos. No Minhocão, encenamos o que seria um ciclo em espiral no qual vive uma pessoa em situação de rua: dormir com uma manta de doação, acordar, procurar comida, banho, roupas.

O terceiro e último ato recria uma atividade que os Amigos dos Campos Elíseos costumavam realizar no fluxo. Trata-se da *jam-flu*, uma espécie de sarau em que as pessoas se reuniam com suas malocas³ para conversar, ouvir música, cantar, ler, vender coisas, trocar coisas, comer.

2 Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/aforismo>. Acesso em: 20 jun. 2023.

3 Termo utilizado pelas pessoas em situação de rua que diz respeito ao espaço de dormir ou de estar, composto por cobertor, barracas e outros elementos. Daí vem o termo “maloqueiro”, que nesse contexto de rua significa aquele que vive em malocas.

No filme, busquei criar imagens que pudessem traduzir as narrativas das histórias que Manhu vivenciou nesse período que antecede aos tiros na Boca do Lixo, as pessoas que conheceu, os gestos, costumes, leis e afetos que acessou. E acabo sendo uma mediadora dessas narrativas quando as transponho da oralidade para o audiovisual. A minha implicação enquanto sujeita se dá no fato de contar, com as imagens e sons do filme, o meu reencontro com Manhu e como passamos por uma espécie de cura do trauma ao co-criarmos artisticamente. Nesse sentido, evoco a definição de Conceição Evaristo para sua prática de escrevivência: “São personagens ficcionalizados que se con(fundem) com a vida, essa vida que eu experimento, que nós experimentamos em nosso lugar ou vivendo con(fundido) com outra pessoa ou com o coletivo, originalmente de nossa pertença” (2020, p. 31).

Ao me propor a narrar com o audiovisual a história dessa passagem de Manhu pela Boca do Lixo e como essa história me atravessou intimamente, coloco, no mundo das imagens, na sociedade do espetáculo, corpos, territórios, imaginários historicamente invisibilizados pela produção audiovisual hegemônica. Quando esses corpos, territórios e imaginários aparecem nesse tipo de produção, são comumente mediados pela perspectiva de pessoas “de fora” desse universo da subalternidade.

Culminância dessa reflexão para o momento

Escrevivência nunca foi uma mera ação contemplativa, mas um profundo incômodo com o estado das coisas.

Conceição Evaristo, *Escrevivência e seus subtextos*

A partir do percurso reflexivo e analítico trilhado até aqui, foi possível identificar as seguintes características do documentário performático no filme *Diáspora do fluxo*: a intensidade emocional no contexto afetivo envolvendo a mim, Manhu e nossos filhos; a expressividade subjetiva que diz respeito a uma estética da precariedade; a realidade de um grupo social marginalizado, os “maloqueiros”; um processo mais geral da sociedade que é a desigualdade social; além do registro documental, encenações de situações com participação da cineasta; a estrutura narrativa do filme que, embora dividida em três atos, não preza por se identificar com estruturas mais convencionais; a minha perspectiva enquanto realizadora, concretamente situada, e a dos outros sujeitos envolvidos, também específicos, mesmo quando não aparecem em cena.

É possível considerar este filme como um tipo de autorrepresentação contra-hegemônica porque nele busquei caminhos alternativos para inventar um imaginário acerca do fluxo da cracolândia, tradicionalmente retratado de forma alienada e estereotipada. Nesse sentido, a ideia de “escrevivência audiovisual” se materializa na

medida em que, ao apresentar significados que partem da minha subjetividade, esta mesma significa e evidencia as marcações do meu corpo de mulher parda, periférica, latinoamericana, realizando audiovisual em primeira pessoa. Nas palavras de Conceição Evaristo,

Escrevivência pode ser como se o sujeito da escrita estivesse escrevendo a si próprio, sendo ele a realidade ficcional, a própria inventiva de sua escrita, e muitas vezes o é. Mas, ao escrever a si próprio, seu gesto se amplia e, sem sair de si, colhe vidas, histórias do entorno. E por isso é uma escrita que não se esgota em si, mas, aprofunda, amplia, abarca a história de uma coletividade (2020, p. 35).

Ainda de uma perspectiva analítica, retomo Hito Steyerl (2009) em sua conceitualização acerca das imagens pobres para apontar que este filme reúne características técnicas que dialogam com esta abordagem da cineasta alemã, no sentido de ser um “fragmento proletário na classe social das aparências, hierarquizada e avaliada em função da sua resolução” (Steyerl, 2009). O filme, como ação micropolítica contra-hegemônica, “ridiculariza as promessas de tecnologia”, lançando mão de intervenções visuais como efeitos e filtros do pacote básico do programa gratuito de edição Kdenlive.

Essas formas de autorrepresentação contra-hegemônica podem ser poderosas ferramentas no “capitalismo audiovisual” (Steyerl, 2009), no sentido de desestabilizar estruturas de poder nos planos simbólico e imagético. No entanto, é importante destacar que existem desafios significativos, uma vez que a cultura hegemônica, produzida e mantida pela indústria cultural, opera constantemente no sentido de cooptar e neutralizar resistências, reabsorvendo-as de volta ao espetáculo, como uma forma de perpetuar sua dominação.

REFERÊNCIAS

- ANZALDÚA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.
- BOURDIEU, P. Os três estados do capital cultural. In: CATANI, A.; NOGUEIRA, M. A. (orgs.) *Escritos de educação*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 71-79.
- DE ALMEIDA, R. *Entre a chegada e a partida: reciclagens do cinema doméstico no filme-ensaio*. *Matrizes* [en linea]. 2017, v. 11, n. 2, p. 271-286. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=143052466014>. Acesso em: 20 jun. 2023.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- EVARISTO, C. A Escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, C. L.; NUNES, I. R. (orgs.). *Escrevivência: a escrita de nós – reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

- FISCHER-LICHTE, E. A cultura como performance: desenvolver um conceito. In: *Revista Sinais de Cena*, n. 4, p. 73-80, 2005. Disponível em: <https://revistas.rcaap.pt/sdc/issue/view/757> . Acesso em: 30 jun. 2023.
- KILOMBA, G. *Memórias da plantação*. Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- NICHOLS, B. *Introdução ao documentário*. São Paulo: Papirus, 2005.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org>. Acesso em: 20 jul. 2023.
- SCHECHNER, R. O que é performance? In: *Performance studies: an introduction*. 2nd Edition. Nova Iorque e Londres: Routledge, p. 28-51.
- SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- STEYERL, H. *Em defesa das imagens pobres*. Alix, 2020. Disponível em: <https://alix.fba.up.pt/em-defesa-das-imagens-pobres>. Acesso em: 1 ago. 2023.

CAPÍTULO 24

Possibilidades inventivas e fissuras: uma análise sobre o processo de subjetivação de jovens que se encontram sob medidas socioeducativas a partir de filmes-cartas

Carolina Ary

Grace Troccoli

Este texto se refere a uma pesquisa de abordagem qualitativa, cujos procedimentos usados foram análises bibliográfica, documental e de conteúdo. Os documentos e os conteúdos analisados caracterizam-se como “filmes-cartas”. A pesquisadora Rúbia Medeiros (2012) compreende o gênero como algo que se origina do ensaio literário e, a partir disso, ganha forma no documentário. No que diz respeito ao conceito de documentário, o autor Bill Nichols (2020) sugere que se configura, entre outras características, como um gênero fílmico que lança mão de um cinema com implicações sociais e visão pessoal, geralmente produzido com registros de imagens de pessoas e acontecimentos que pertencem ao mundo que vivemos. Assim, tratam de pessoas reais que representam e apresentam a si mesmas “em histórias que transmitem uma proposta, ou ponto de vista, plausível sobre as vidas, as situações e os acontecimentos representados” (Nichols, 2020, p. 37).

Com Medeiros (2012), compreendemos que o ensaio traduz-se em uma escrita pessoal e subjetiva, com delineamentos fluidos, paradoxais e não lineares. Nos filmes, esse estilo vincula-se com as formas narrativas do “eu”, em que o sujeito-realizador discorre sobre questões íntimas e/ou do cotidiano, podendo se propor “a discutir um tema que parte de proposições pessoais, mas que, ao mesmo tempo, dialoga com questões e experiências que estão no mundo” (Medeiros, 2012, p. 36).

Os filmes-cartas investigados neste estudo foram realizados como parte de oficinas audiovisuais do Projeto Cartas ao Mundão por adolescentes que cumprem medidas em Centros Socioeducativos ou de Internação Provisória em Recife (PE), e estão disponíveis no canal do projeto no YouTube. São eles: 1. *Viajei num navio coberto de grades à procura de uma ilha chamada Liberdade*; 2. *De: Case Pacas Para: meninas de Santa Luzia*; 3. *Só um alô pro mundão*; 4. *Um filme-carta pras nossas mães*.

Nos filmes, os/as adolescentes aparecem com os rostos embaçados e “mandam mensagens para o mundão”. As mensagens são mandadas por meio de raps ou de depoimentos em que falam sobre si e sobre o mundo, expressando também desejos e dividindo algumas experiências pessoais, além de mandar recados, especialmente, para familiares.

As imagens se revezam entre cenas do cotidiano dos jovens, imagens dos centros socioeducativos ou das escolas anexas, fotografias deles e de partes do corpo que os identificam, como cabelo e tatuagens, além de imagens em que aparecem dançando ou lutando capoeira, mostrando o corpo em movimento. Também, são observadas muitas imagens de grades em contraposição com o céu, que, junto com a música e suas falas, provocam reflexões sobre o desejo de liberdade desses jovens.

“Essa é a revolta dos heróis da favela”

Antes de aprofundar algumas análises e compreender como o projeto em questão se estruturou, convém sublinhar que a literatura científica indica que os jovens que participam de unidades socioeducativas representam uma parcela da população que historicamente tem sido alvo de discriminação e opressão por meio do engendramento do poder do Estado, que objetiva controlar a juventude pobre e majoritariamente negra, estigmatizando-a e criminalizando-a. Não obstante, Barros e colaboradores (2016, p. 117) sinalizam que estes dispositivos “de controle social são cada vez mais invasivos e minuciosos, ampliando os tentáculos punitivo-penais às mais diversificadas conflitividades cotidianas, quer seja na comunidade, na escola ou na família”.

Observou-se, ainda, nos últimos anos, um processo de intensificação da criminalização de adolescentes e jovens no Brasil, um país cuja problemática envolvendo

esse grupo passa pela moralização e pela individualização da violência, um agravamento “de uma lógica penal punitiva e pela atualização dos dispositivos de ‘delinquência juvenil’ e do encarceramento das populações pobres” (Barros *et al.* 2016, p. 117). Segundo site da Defensoria do Estado do Espírito Santo (2022), em 2018, havia 25.084 adolescentes internados em unidades socioeducativas no Brasil. Felizmente esse número sofreu uma redução de 45,4%, passando para 13.884 em 2021. Ainda assim, esses números sugerem o grande desafio a ser enfrentado por toda a sociedade, em especial pelo Estado e pelas políticas públicas destinadas à juventude periférica.

A respeito disso, parece haver uma “grande dificuldade de considerar efetivamente os jovens como sujeitos” (Abramo, 1997, p. 28). Por vezes, são considerados como “problema social”. Diógenes (2020, p. 39) sugere que as juventudes habitam lugares e práticas que, ocasionalmente, nem constituem “destaque na agenda das políticas públicas” e, de maneira contraditória, aparecem nas “manchetes de teor negativo nos meios de comunicação de massa”. Diante disso, observa-se um silenciamento sobre o que a juventude impulsiona e produz, especialmente “a que reside em bairros de periferia” (Diógenes, 2020, p. 39).

Ao invés de terem seus direitos fundamentais garantidos, “como o acesso às instituições de saúde, educação e parte significativa do legado artístico-cultural produzido pelo conjunto social” (Imbrizi *et al.*; 2020, p. 10), os jovens que vivem em territórios periféricos e vulnerabilizados acabam por ser expostos a diversos níveis de violência. Por meio disso, efetua-se “relações de exclusão social e desigualdade socioeconômica, bem como a reprodução de condições de destituição subjetiva a que é exposta essa população” (Imbrizi *et al.*, 2020, p. 10).

Assim, nos filmes, a composição da *misc-en-scène*, com grades e cercas elétricas, mais as músicas cantadas, a exemplo de “Essa é a revolta dos heróis da favela”, do Mc Daleste, parecem extrapolar a realidade dos centros e transparecer as condições de exclusão social que os artifícios de poder criam para a juventude residente na periferia, que acaba por enfrentar diferentes níveis de violência, junto a um desamparo social e, por vezes, familiar. Esse cenário problemático vai se refletir nos próprios corpos e nas subjetividades desses sujeitos, questões que abordaremos melhor adiante.

No filme *De case pacas para meninas de Santa Luzia* (2017), por meio do rap autoral escrito por um dos jovens, denominado nos créditos como E.I., eles se comunicam com as garotas do Case Santa Luzia e com suas famílias, e fazem um desabafo:

Especialmente para Santa Luzia, se liga quem tá fechado. Justiça e Liberdade para quem se encontra trancado. Abraço pra minha família que reza sempre por mim, mas eu tenho fé em Deus, que um dia eu vou sair. Eu estou numa prisão sem saber

o que fazer, só vivendo o dia a dia e cantando o proceder. Estava na minha cela, só pensando no mundão. O juiz me condenou, 3 anos no fechadão. Passei por rebelião, a cadeia, o pipoco. Não tente nada irmão, se tentar, cenário louco. Passei por dificuldades, mas um dia eu conquistei. Se você brincar demais, pode chegar sua vez.

Com Oliveira (2019), é possível ampliar a compreensão a respeito da potência de escrever e “mandar” um rap:

O objetivo maior do rap é construir, em conjunto com a comunidade periférica, um caminho de sobrevivência para todos os irmãos, bandidos inclusos, por meio da palavra armada. Mais que isso, o rap reconhece que apenas assumindo toda a complexa implicação desse lugar de marginalidade será possível para a periferia construir espaços emancipatórios (Oliveira, 2019, p. 36).

Ademais, segundo Butler,

O movimento de imagem ou de texto, para fora do confinamento representam uma espécie de “evasão”, de modo que, embora nem a imagem nem a poesia possam libertar ninguém da prisão, nem interromper um bombardeio, nem, de maneira nenhuma, reverter o curso da guerra podem, contudo, oferecer as condições necessárias para libertar-se da aceitação cotidiana da guerra e para provocar um horror e uma indignação mais generalizados, que apoiem e estimulem o clamor por justiça e pelo fim da violência (Butler, 2019, p. 26-27).

Os filmes, então, apresentam-se como potência, como uma possibilidade de olhar para a realidade vivenciada e denunciá-la, possibilitando, assim, liberar um pouco a vida, o corpo, de seu sufoco; é uma maneira de criar e fortalecer micropolíticas e gerar novos enquadramentos para esses sujeitos. Diante de uma sociedade que deposita sobre os jovens todos seus dilemas e dificuldades, não dando margem para que eles apareçam, movimentos como esse se apresentam como uma forma de se expressarem, saindo da invisibilidade (Abramo, 1997).

Destaca-se, também, nos filmes, o corpo dançante dos jovens que, acompanhando a vibração das canções, parece mais uma forma de liberar tensões e de expressão. É válido atentar-se para a letra da música escolhida, que está tocando enquanto eles dançam, no filme *Viajei num navio coberto de grades à procura de uma ilha chamada Liberdade* (2017):

[...] Esse é o poder dos corações de aço [...] União entre todos os irmãos, me expressei tranquilo na vibe do som, Porque a pressa é inimiga da perfeição, Mesmo assim, Nós leva a vida

com o sorriso na cara, Sonhando acordado e sair do raio, E voltar pra casa, Passatempo tá tirando, O tempo é que não passa. Mó tempo que eu tô trancado aqui dentro, E o tempo para, Reabilitação não é essa a verdade, O homem que inventou as grades Não sabe o que é saudade [...].

No caso das meninas, em *Só um alô pro mundão* (2017), elas cantam juntas a música de Mc Leozinho, “Cenário louco”:

Sobrevivendo no inferno dentro de uma cela, Pagando só veneno, com saudades da favela, Na rádio toca uma canção ideal pro momento, [...] tento esquecer que estou no sofrimento, Ciente que não posso desanimar, Sou verdadeiro e Jesus comigo vai caminhar, Na madrugada o clima tenso e o morro ta grosso [...] Cenário Louco [...].

Frases como “é tudo nosso” ou “as mina da casa é tudo junta e misturada, sem miséria”, também compõem essa cena de união e ressonância. Na acepção de Rolnik (2019), movimentos entre pessoas que acontecem no âmbito micropolítico geram ressonâncias entre os corpos e as subjetividades, atualizando movimentos de resistência. À luz da autora, compreende-se que essas canções são, por exemplo, uma maneira de dar corpo a algo que já estava em outros corpos, constituindo uma experiência transindividual. A construção desse campo comum, a partir desse compartilhamento de experiências, abre brechas para que a germinação de novas possibilidades de vida se complete.

“Quero ser alguém”

Em *Só um alô pro mundão* (2017), as meninas se apresentam e dão depoimentos sobre suas vidas. Contam algumas dificuldades que tinham antes de entrar na Funase, com estudos ou com drogas, e expressam sonhos e desejos. O gosto pelo estudo, bem como o desejo de construir uma nova vida e realizar sonhos, aparecem em destaque. A vontade de seguir carreiras de médica, advogada, juíza, professora, entre outras, destaca-se nos discursos. Algumas delas falam que gostam de estudar sobre os direitos das pessoas, e uma das meninas diz que quer ser juíza para dar uma segunda chance a todos os encarcerados que estão cumprindo medidas socioeducativas.

A saudade da família e o desejo de dar orgulho a ela são frases que se repetem, uma vez que algumas julgam ter dado muito desgosto. Uma das meninas conta que quer mudar o passado e ser uma pessoa melhor, uma das razões é ter perdido uma irmã, de quem diz sentir muita falta: “hoje só tenho uma irmã, quero dar muito amor e orgulho a ela”.

Elas também mandam recados do tipo: "você que está em medidas socioeducativas não desista dos seus sonhos, porque você vai chegar onde você quer. Seja mais você!", ou: "meninas que tão presas, não pensem em desistir. A gente tá atrás do muro, mas não podemos esquecer que temos uma vida e um futuro pela frente". Nesse sentido, elas estão "buscando ser alguém", como uma delas coloca.

Em uma pesquisa realizada com as garotas do Case supracitado, Pipano (2018, p. 112) tece a seguinte explicação:

Mundão é como elas se referem ao lado de fora do presídio. O mundão é o lugar de tensão e risco. Do conflito, do dissenso. Dos baculejos, dos tramos, das tretas, mas também da diversão, dos amigos, das farras, do sexo, da chapação na madrugada. O mundão é um montão coisa. Da "tentação" em permanecer "correto" e se ter uma "vida livre" da "dívida legal" (um termo que se parece vago e sem sentido para a maioria), alguma busca por qualquer tipo de estabilidade em conformidade com o mundo moral e as contingências do real, do desejo e o devir-mundão. Contudo, se por um lado os centros socioeducativos ainda parecem buscar algum tipo de atitude reformadora; por outro, essas não implicam no apagamento das experiências vividas e construídas, e nem garantem uma transformação dos modos de representação direcionados aos jovens egressos desse sistema. O conflito social que encaram diz respeito a que tipos de enquadramentos eles estão sujeitos na constituição do tecido social, sob quais forças suas vidas estão sendo esmagadas. O mundão é de onde elas vieram e para onde partirão quando cumprirem a sentença ou completarem 21 anos – o que vier antes. Ao sair, as meninas retornam à "vida social" sem manchas institucionais desse passado em seus currículos ou fichas criminais, embora a herança socioafetiva seja indelével, espere a partir do que me contam.

Broide e Broide (2020, p. 14) lançam mão de estratégias para "o enfrentamento às fragilidades decorrentes da extrema violência vivida". Entre elas, consta propor espaços em que esses jovens possam falar e ser escutados: "as breves narrativas, ao serem retiradas da invisibilidade, e do silêncio, são capazes de incitar a reflexão acerca das razões de seu sufocamento, tornando-se, então, uma ação política e subjetiva de grande magnitude" (Broide; Broide, 2015, p.15).

Os autores apostam, assim, em atividades grupais, uma vez que possibilitam a mudança de um "circuito cristalizado e fixado da identificação imaginária e doentia do inexorável destino à reinvenção do presente" (Broide; Broide, 2015, p. 24). "Trata-se de um trabalho que finca suas bases na reconstituição do laço social norteador do funcionamento do campo social" (Rosa, 2015, p. 34), apostando, assim, na possibilidade de um outro lugar para o sujeito no âmbito coletivo, no qual o

discurso violento que se apresenta como simbólico seja transformado, permitindo que o sujeito atribua valor e sentido à sua experiência.

Assim, a possibilidade de produzir narrativas, de falar de si, de sua realidade e do seu contexto para um outro que o escuta e para o “mundão” condiz com a possibilidade de produzir novas simbolizações e vislumbrar um novo lugar no campo social.

Cartas ao mundão

O Cartas ao Mundão é um dos 25 projetos selecionados pelo segundo edital público do Inventar com a Diferença (Pipano, 2019). Foi visto com Cézar Migliorin e colaboradores (2015), no material de apoio do projeto, que o Inventar com a Diferença é um projeto elaborado pelo Departamento de Cinema da Universidade Federal Fluminense (UFF) em parceria com a Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. O projeto visa a compartilhar saberes e práticas para todos aqueles interessados em trabalhar com cinema e os direitos humanos na educação, mesmo que não tenham qualquer experiência com as técnicas cinematográficas ou mesmo com a linguagem audiovisual.

Assim, os exercícios desenvolvidos no projeto Cartas ao Mundão foram baseados em metodologias e dispositivos criados pelo Inventar com a Diferença. De acordo com um material de divulgação e apresentação do Cartas ao Mundão, ele caracteriza-se como um projeto de formação que oferece uma experiência “prática com cinema, por meio de exercícios, reflexões e debates que aproximam os estudantes de uma produção colaborativa”. A mesma fonte expõe que o projeto visa a “reafirmar o adolescente em conflito com a lei como protagonista, como sujeito capaz de reconhecer e se impor em seu lugar de fala”. A proposta do Cartas ao Mundão é mediar uma vivência no viés da ressocialização que não provoque apenas o “estímulo à criticidade e ao engajamento da prática transformadora, mas possa também disparar novas narrativas, propostas pelos próprios alunos e alunas”.

Como foi visto, essas oficinas trabalharam com a produção de filmes-cartas. Na perspectiva de Migliorin (2014), pode-se compreender que o filme-carta propõe um diálogo “entre dimensões subjetivas e objetivas da imagem, da reflexividade intrínseca à carta, demandando uma relação direta dos cineastas com as imagens, além da liberdade de lidar com materiais heterogêneos e incorporar fluxos de imagens e consciência” (Migliorin, 2014, p. 10).

O autor demonstra que o filme-carta permite uma construção pedagógica, uma vez que convoca os estudantes a um desafio de ocuparem um lugar parcial frente à realidade. Além disso, é um estilo que concilia “uma multiplicidade de possibilidades e decisões de realização que aproximam os estudantes da singularidade da imagem e da necessidade de um ponto de vista, de um recorte e de uma montagem do

mundo” (Miglorin, 2014, p. 11). Como sugere o autor, é uma maneira de enxergar e inventar o mundo.

Outra característica do filme-carta é seu endereçamento a um outro. Contudo, Miglorin (2014) sinaliza que, ao mesmo tempo que se elege um receptor, construindo uma interação entre duas pessoas – quem escreve e quem recebe a carta –, trata-se de um filme, entregue a uma pluralidade de destinatários que o cinema eventualmente dispõe. De qualquer modo, no filme-carta, o espectador/destinatário é uma presença em todo o processo de produção, “o que frequentemente traz um engajamento mais intenso dos estudantes com as imagens produzidas” (Miglorin, 2014, p.12). Assim, salienta o autor, trata-se de uma relação direta de um sujeito, de um grupo, com um outro e não apenas de um exercício.

Em vista disso, os filmes-cartas analisados e investigados neste trabalho apresentam-se como insurgências e como forma de os jovens, envolvidos com as oficinas, identificarem e expressarem as violências às quais são submetidos, possibilitando “modos de resistência à instrumentalização social do gozo e à manipulação da vida e da morte no campo social” (Rosa, 2015, p. 12). Essas produções são, ainda, uma intervenção que pode “criar condições de alterações do campo simbólico/imaginário – subjetivo, social e político” (Rosa, 2015, p. 12). O sujeito aparece na medida em que “o singular de seu desejo escapa de uma conjuntura que busca determiná-lo e exercer seu poder no escuro das relações” (Rosa, 2015, p. 7). Dessa maneira, as oficinas e os filmes estudados configuram um movimento de reapropriação singular e coletiva da potência de criação que, para Rolnik (2016), só se efetua ao incidir sobre as ações do desejo.

REFERÊNCIAS

- ABRAMO, H. W. Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil. *Rev. Bras. Educ.* [online]. 1997, n. 5-6, p. 25-36. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?pid=S1413-24781997000200004&script=sci_abstract Acesso em: 24 mai. 2024.
- BARROS, J. P. P; ACIOLY, L. F; RIBEIRO, J. A. D. Retratos da juventude na cidade de Fortaleza: direitos humanos e intervenções micropolíticas. *Rev. Psicol.*, v. 7, n. 1, p. 115-128, jul.-dez. 2016.
- BENTES, I. Deslocamentos subjetivos e reservas de mundo. In: MIGLIORIN, C. *Ensaio no real: o documentário brasileiro hoje*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2010.
- BUTLER, J. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- BROIDE, J.; BROIDE, E. E. *A psicanálise em situações sociais críticas: metodologia clínica e intervenção*. São Paulo: Escuta, 2020.

- CENIP RECIFE. *Um filme-carta para as nossas mães*. Filme-carta. Recife: Cartas ao mundo, 2017. 1 vídeo (3 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Uz1aR8aerJs>. Acesso em: 10 ago. 2017.
- DIÓGENES, G. Diagramas da juventude contemporânea: artes e astúcias de reinvenção da cidade. In: BITTENCOURT, J. B. M. *Juventudes contemporâneas: desafios e expectativas em transformação*. Rio de Janeiro: Telha, 2020. p. 35-57.
- DPES – Defensoria Pública do Espírito Santo. Brasil registra queda no número de adolescentes e jovens internados nas unidades socioeducativas. *Comunicação DPES*. 5 jul. 2022. Disponível em: defensoria.es.def.br/brasil-registra-queda-no-numero-de-adolescentes-e-jovens-internados-nas-unidades-socioeducativas/#:~:text=O%20número%20de%20adolescentes%20e,Pública%202022%2C%20divulgado%20esta%20semana. Acesso em: 05 jul. 2022.
- ESCOLA ESTADUAL CARLOS ALBERTO GONÇALVES DE ALMEIDA; CASE SANTA LUZIA. *Só um alô pro mundo*. Filme-carta. Recife: Cartas ao mundo, 2017. 1 vídeo (9 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=osuvGgu9Zto&t=206s>. Acesso em: 10 ago. 2017.
- ESCOLA ESTADUAL LUÍSA GUERRA; CASE CABO DE SANTO AGOSTINHO. *Viajei num navio coberto de grades à procura de uma ilha chamada Liberdade*. Filme-carta. Recife: Cartas ao mundo, 2017. 1 vídeo (3 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RtdXUzpN54I>. Acesso em: 10 set. 2017.
- ESCOLA ESTADUAL PROFESSORA AMÉLIA COUTO/CASE VITÓRIA DE SANTO ANTÃO. *De: Case Pacas Para: meninas de Santa Luzia*. Filme-carta. Recife: Cartas ao mundo, 2017. 1 vídeo (3 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-3gYOzeaUs4M>. Acesso em: 10 ago. 2017.
- IMBRIZI, J. M. *et al.* O projeto de extensão “escuta clínico-política de sujeitos em situações sociais críticas” e a roda de conversa sobre cultura hip-hop. In: MOREIRA, J. O. (org.). *Juventudes e contemporaneidade: reflexões e intervenções*. 1. ed. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2020. p. 9-18.
- MEDEIROS, R. M. O. *Partida, deslocamento e exílio*. Escrever com a imagem o processo de subjetivação e estética em filmes-carta. 2012. 171 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação da Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- MIGLIORIN, C. *Ensaio no real*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2010.
- MIGLIORIN, C. O ensino de cinema e a experiência do filme-carta. *E-Compós*, n. 17, vol. 1, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.30962/ec.1045>. Acesso em: 29 jun. 2024.
- MIGLIORIN, C. *Inevitavelmente cinema: educação, política e mafuá*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

- MIGLIORIN, C. *et al.* *Inventar com a diferença: cinema e direitos humanos*. Niterói: Editora da UFF, 2014. Disponível em: https://www.corais.org/sites/default/files/inventar_com_a_diferenca_20140514.pdf. Acesso em: 22 fev. 2015.
- MIGLIORIN, C. Cinema e clínica: notas com uma prática. *Revista Metamorfose*, v. 4, n. 4, p. 31-46, jun. 2020.
- NICHOLS, Bill. *Introdução ao documentário*. São Paulo: Papirus Editora, 2020.
- OLIVEIRA, A. S. O evangelho marginal dos Racionais MC's. In: *Racionais MC's: sobrevivendo no inferno*. São Paulo: Cia das Letras, 2018.
- PIPANO, I. *Isso que não se vê: pistas para uma pedagogia da imagem*. 2019. 340 f. Tese (Doutorado) – Curso de Comunicação, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Artes e Comunicação Social, Niterói, RJ, 2019.
- ROLNIK, S. Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização. *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Campinas: Papirus, 1997.
- ROLNIK, S. *Esferas da insurreição*. São Paulo: N1 Edições, 2018.
- ROLNIK, S. “É preciso fazer um trabalho de descolonização do desejo”. Entrevista com Suely Rolnik. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/591109-e-precisofazer-um-trabalho-de-descolonizacao-do-desejo-entrevista-com-suely-rolnik>. Acesso em: 27 jul. 2019.
- ROSA, M. D. *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2015.
- ROSA, M. D.; VICENTIN, M. C. Os intratáveis: o exílio do adolescente do laço social pelas noções de periculosidade e irrecuperabilidade. *Revista Psicologia Política*, v. 10, n. 19, p. 107-124, 2010.

CAPÍTULO 25

Resposta a um colega

Ana Maria Schultze

Panificação



Figura 25.1



Figura 25.2



Figura 25.3



Figura 25.4



Figura 25.5



Figura 25.6



Figura 25.7



Figura 25.8



Figura 25.9



Figura 25.10

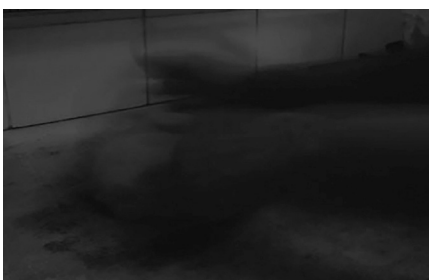


Figura 25.11



Figura 25.12



Figura 25.13



Figura 25.14



Figura 25.15



Figura 25.16



Figura 25.17



Figura 25.18



Figura 25.19



Figura 25.20



Figura 25.21



Figura 25.22



Figura 25.23



Figura 25.24



Figura 25.25



Figura 25.26



Figura 25.27



Figura 25.28



Figura 25.29

Uma provocação

Caro colega,

Naquela sexta-feira, 10 horas da noite, nosso grupo de quatro colegas da disciplina Filosofia da Ciência se encontrou após a aula para um bate-papo e cerveja, em um barzinho no Tatuapé. Falamos, entre outras coisas, sobre café (minha paixão e sua, baristas que somos) e também sobre pão. Você conhece meus pães, que eu faço por processos artesanais e com fermento natural, dos lanchinhos coletivos de nossa turma em sala.

Até que sou provocada: não seria meu pão uma versão gourmetizada de algo tão simples como este alimento primordial? Não podia deixar aquilo impune.

Para argumentar, necessito voltar e resgatar a maneira como nós, cidadãos ocidentais, passamos a compreender as formas de produções epistemológicas, que apenas consideram documentos cartoriais, produzidos na academia ou nos laboratórios.

Preciso te demonstrar, mais uma vez, tudo aquilo que vimos em sala de aula (que é o motivo pelo qual estávamos naquela mesa), para te ajudar a lembrar de que os processos artesanais, os conhecimentos não tradicionais, os modos de disseminação de saberes que não passam pelo texto impresso, são tão antigos quanto nossa história, documentada ou não. Outra coisa que você se esquece é de que foram movimentos sociais, mas principalmente econômicos, que fizeram uma “tradução”, uma transposição de práticas ancestrais para modelos industrializados, para atender novas demandas e a busca de lucros. E quando alguém decide preparar seu próprio alimento, encarando o trabalho, a louça suja, por razões diversas como a busca de um preparado sem aditivos químicos ou conservantes, economia, versões de pratos com menos cloreto de sódio, o prazer de cozinhar e partilhar, enfim, sejam quais forem os motivos, precisa escutar que está “gourmetizando” algo que sempre foi natural, produzido nas cozinhas das casas principalmente pelas mulheres.

Meu caro, já que você me desafiou, vamos então a este resgate. Você já viu minhas imagens, como o pão é preparado. É trabalhoso e demorado? Sem dúvida. Mas o resultado é um pão incrível, leve, saboroso, feito há milênios pela humanidade com apenas três ingredientes: farinha, água e sal.

Relembremos juntos como se deu a elaboração de um pensamento dominante, que ignora conhecimentos imemoriais, tanto nas formas de produção quanto de transmissão destas práticas.

A construção de um pensamento dominante e suas rupturas

Conhecimento tem cor? Tem gênero? Tem localização geográfica ou histórica? Como compreendemos a noção de conhecimento? Onde encontramos o lócus de produção do conhecimento? Segundo a mais tradicional resposta, na academia. Mas nem sempre foi assim. Para os filósofos antigos, o conhecimento vinha de outros e diferentes lugares – uma forma de produção mais ampla, que respondia à nossa angústia. Depois, saltamos para os séculos XV até o XX com a modernidade, que não possui um marco histórico que a situaria.

Qual seria a contribuição da modernidade na construção dos saberes? Uma ideia de conhecimento único, uma verdade verificável em laboratório. Primeiro pressuposto: se pode ser validado, é ciência. Algo que ela também constrói é o que *não* é ciência, além de outras marcas de distinção, como alta cultura/baixa cultura.

Falando do intervalo entre o século IV e o XV, o conhecimento mais tradicional era o judaico-cristão – que substituiu a explicação dominante anterior de pilares greco-romanos – e passou a ser questionado. Até aqui, falamos de conhecimento de raiz europeia.

Duas são então as formas explicativas do saber mais reconhecidas, ainda hoje: i) o viés da academia, em que há normas, hierarquias, o verdadeiro conhecimento, é inquestionável. Trata-se do paradigma explicativo do conhecimento, sustentado na razão, na lógica, na verdade; e ii) outra maneira é o conhecimento ditado pela modernidade, com valores de presunção, da arrogância do saber.

No século XVIII europeu, o pensamento dominante era o de que a ciência era exata, criava condições para comprovação empírica, com grande hiato entre natureza e sociedade (como propunha Descartes). Para os iluministas, a ciência permitia a repetibilidade, algo impossível nas ciências humanas, dado que o ser humano é imprevisível. Vem daí a noção de que elas, por serem ancoradas no homem e na cultura, não são ciência.

Cabem aqui algumas perguntas iniciais: por que insistir nesta matriz fundante europeia? Por que só reconhecemos esta chave interpretativa da produção epistemológica? Se a questionamos, por que reproduzi-la? Esta imposição do saber, até então naturalizada, passa a ser colocada em xeque. E por que estas mudanças e justo agora? O que causa uma revalorização dos antigos saberes, como vem ocorrendo lentamente nas sociedades?

No mundo greco-romano o tempo era circular, conhecido como tempo cíclico, na ideologia idealizada a partir da concepção do “eterno retorno”: tudo que passou, passará de novo, deixará de passar em um momento e voltará mais uma vez, de forma contínua, exatamente como um círculo que se fecha em si mesmo.

Na modernidade, transformamos essa circularidade em uma régua, no tempo linear. E a nova relação com o tempo impõe outras metas (eternas): o progresso – “conquistar coisas” (ter coisas). Não mais importa o ser, mas o ter, em eterna busca de evolução. A ideia de desenvolvimento é econômica, passa pela materialidade. Outras são as formas de convencimento social. A tônica é a do capitalismo, momento de nascimento da ciência, entendida como razão (como propunha Bacon), como ferramentas de domínio da natureza e posição de domínio. A cidade passa a ser o centro, que se distancia da natureza e a subjuga. Cada vez mais nos afastamos do campo, da agricultura familiar de subsistência, da manualidade da produção.

A lógica da história sempre foi a do convencimento. Sua explicação não precisa ser lógica, mas sim persuasiva, o que configura seu paradigma. A ciência, ao contrário, busca respostas na racionalidade, na pesquisa científica que demonstra em laboratório determinado resultado, sempre replicável e universal.

Já na chamada pós-modernidade, no que se fundamenta essa lógica? Quais são as brechas que fissuram as formas dominantes de conhecimento e sua produção? As primeiras tentativas de rompimento da lógica hierárquica ocorrem ainda na Europa, mas com um pensamento regido pelos dois séculos anteriores. Agora, os novos princípios podem ser de ordem teórica ou social. Não se busca mais o paraíso, mas o progresso. A ciência continua a ser validada pela academia, mas também pela sociedade.

O paradigma então é explicativo do mundo e não apenas das ciências. Compreende-se que o homem é filho de seu tempo (sem ser necessariamente visionário). Ele pensa com as informações de seu entorno e decide seus próximos passos. O conhecimento não é neutro, é regido por nossas histórias, experiências, trocas, interpretações, conforme definido por Foucault em sua *Arqueologia do saber*. Nosso conhecimento da vida é sempre filtrado.

Atravessar as formas tradicionais de teorias da ciência implica em reconhecer o outro, diferentes outros. Finalmente, começamos a esmiuçar nosso modo de perceber esse outro, como somos comprometidos com as formas como fomos olhados, como introjetamos isto e como perduramos neste comportamento, moldados pela classe social da qual fazemos parte.

Ao passo que na modernidade havia um único conhecimento, universal, hoje compreendemos que o conhecimento é subjetivo, individual e provisório. Somos sempre um estranho a observar, com um olhar enviesado permeado por outras questões, cujo resultado é uma dada explicação que pode ser contestada a qualquer momento. A informação chega a nós, é apropriada, damos-lhe uma nova lógica e a retornamos ao campo social. Mesmo com todos em um movimento análogo, as experiências individuais são singulares, com referenciais diversos.

Na busca das rachaduras nos modelos dominantes epistemológicos, o desafio de pesquisadores e pesquisadoras, principalmente das ciências humanas, não é o de encontrar respostas certas, mas a busca de uma “originalidade”. Não colocar a possível resposta nas perguntas, mas se abrir ao outro, inclusive àqueles que antes eram desvalorizados ou deslegitimizados. Não mais um acontecimento principal, mas o foco, o enfoque que damos a determinado assunto (que pode ser qualquer um). A desejada ruptura no pensamento dominante busca formas alternativas de explicação que não repitam os cânones tradicionais. Estamos cercando formas de compreender a interdisciplinaridade, ou o que seria um conhecimento interdisciplinar. O hibridismo é a nova âncora, pois os procedimentos exigem empréstimos de diferentes áreas.

Falamos agora de produção de conhecimentos que cerquem questões raciais, conhecimentos do Sul, feminismos, comunidade LGBTQIAPN+, da população de rua,

dos relatos orais com as histórias de vida e os griôs, saberes locais, não materiais ou artesanais, decolonização, povos ancestrais, de outras formas de pesquisar (como a pesquisa-ação ou a participativa), do papel ativo do receptor como construtor de sentidos e interpretações no jogo com o autor, de documentos não cartoriais – como a imagem. E é aqui que encontro argumentos à questão proposta por meu colega. Compreender que a lógica dominante não mais identificava conhecimentos anciãos, mais antigos do que a história escrita, fora dos domínios do capitalismo, do ganho de tempo, da busca de lucros, do pular etapas, ignorando tudo o que se encontra além desta grade interpretativa sob rótulos diversos, inclusive o de uma suposta “gourmetização”

É na resistência a este pensamento imperial que outras formas de produção de conhecimento são agora reconhecidas. E valorizadas. Da mesma maneira, compreendo as demandas da escolha desta via: uma nova relação com o tempo, a defesa contínua e alerta de outros sujeitos sociais que por tanto tempo foram calados ou invisibilizados, a necessidade eterna de explicar ou justificar o porquê dessa nossa opção. Como quando decido fazer meu pão. Admito que há um movimento de sofisticação de produtos tradicionais, mas no sentido inverso: na busca de lucros, sob a pecha de uma nova roupagem para algo que sempre foi simples.

Então, meu caro, volto a te apresentar a panificação artesanal de fermento natural, mas agora sob esta ótica: como algo despretenso – apenas farinha, água e sal –, sem dúvida trabalhoso e demorado, mas que contraria o pão ancestral que foi inserido em um esquema mercantil, no qual qualquer coisa que fuja a essa lógica ganha rótulos que difundem preconceitos e afastam as pessoas ainda mais de experiências antigas.

Antigos conhecimentos, novos olhares

Esta reflexão foi aberta com um ensaio visual meu, com meu processo de panificação. O uso de imagens como fonte de pesquisa nem sempre foi legitimado, ou o foi por diferentes caminhos. Cito Rosane de Andrade, que por sua vez menciona Samain e Sôlha: “O temor das Ciências Sociais é exatamente até onde o campo das produções materiais e utilitárias, artísticas e estéticas, definidas pela enorme visualidade, foi verdadeiramente contemplado e pensado enquanto canal expressivo das culturas humanas” (Andrade, 1987, p. 69).

As imagens eram questionadas como campo de produção de conhecimento por serem compreendidas como um campo subjetivo, amplo demais para ser delimitado de forma a se produzir uma episteme. Em seus primórdios, a fotografia começa a ser utilizada como “ilustração científica e documental” para diferentes academias científicas europeias. Em torno de 1900, extrapola a função ilustrativa e

começa a ser encarada como ferramenta na coleta de dados no campo. Com o desenvolvimento da câmera fotográfica mais leve, a fotografia adentra as investigações socioculturais com maior densidade.

Recorro a Kossoy para esclarecer que a imagem fotográfica é uma representação do real, elaborada pelo fotógrafo/artista a partir de seus próprios filtros culturais e referências, que sofrerá outros tratamentos ao longo de sua edição, sendo depois ainda interpretada pelo receptor (Kossoy, 2000, p. 38). Sobre este último, afirma o autor:

A realidade da fotografia não corresponde (necessariamente) à verdade histórica, apenas ao registro expressivo da aparência... A realidade da fotografia reside nas múltiplas interpretações, nas diferentes “leituras” que cada receptor dela faz num dado momento; tratamos pois, de uma expressão peculiar que suscita inúmeras interpretações (Kossoy, 2000).

O uso de imagens como documento histórico e de registro sempre foi recorrente na humanidade: pintura, fotografia. Respeitando-se as especificidades de cada meio expressivo, vemos que as bagagens cultural, cognitiva e emocional do sujeito que olha/contempla/analisa essas imagens é fundamental, além da interação com outros sujeitos, no campo social, em que as construções interpretativas são formadas e difundidas. Importante teórico que analisa como pessoas produzem conhecimento na recepção da comunicação é Jesús Martín-Barbero. Sobre a imagem fotográfica, destaco Silvia Rivera Cusicanqui, de meu seminário na disciplina Filosofia da Ciência. A autora propõe uma sociologia da imagem, em oposição à antropologia da imagem. Para ela, a diferença está na relação com o objeto/sujeito da pesquisa, que exigiria um outro distanciamento. Na antropologia, temos a imagem como prática de representação, enquanto na sociologia existe o valor e recorrencia à história alternativa, ou seja, aquela não dominante, decolonial, que considera outras formas de produção e interpretação.

Cusicanqui é também ferrenha defensora das tradições compartilhadas pela oralidade. Ensinar a fazer pão acontece por meio de imagens (em livros, sites), mas também fortemente pela palavra diária, pelo partilhar de experiências. Quase todo padeiro já doou uma porção de seu fermento natural (eu incluída), alimentando assim uma rede que se constrói no dia a dia, na troca, na experimentação, na educação não formal, no ensinar- aprender-fazendo. Sujeito emissor e sujeito receptor dinamizam esta forma de conhecimento e a preservam. Nas palavras de Silvia Rivera:

La ética del trabajo significa para nosotros el hacer conociendo, el conocer con el cuerpo, el autoconstruirnos a través de un diálogo con la materia –la madera, el cemento, la tierra – y de las conversaciones y akhullis de discusión y reflexión.

Aspiramos a generar una práctica basada en el silencio y no sólo en la palabra. Aspiramos a sazonar la palabra con el silencio y con el ritmo de las cuerdas del telar o la guitarra. Generamos así un esbozo de normatividad tácita, en diálogo con y entre las creaciones de nuestras manos, de nuestros cuerpos. Así la ética se transforma en estética, en una plasmación de actos y pensamientos en objetos: libros, bolsas, tejidos, revistas, plantas, comidas... y fotografías (Cusicanqui, 2015, p. 302-303).

Ainda de acordo com a autora, a imagem configura-se como um recurso de observação analítica, pois falta, segundo ela, à maioria das pessoas, uma alfabetização para o mundo das imagens, que permitiria uma análise mais crítica do mundo visual. Para Cusicanqui, a passagem da escrita (como discurso dominante de certas classes sociais ou políticas) para a imagem implica no reconhecimento dos aspectos subjetivos, reflexivos, a experiência tanto de produtores quanto receptores como sujeitos de pesquisa e criadores de uma episteme.

Aqui, três autores (Kossoy, Martín-Barbero e Cusicanqui) reforçam a importância do sujeito que é submetido à mensagem, à comunicação, ao contato com a imagem e com os documentos, como alguém que participa desse processo.

Assim, a interpretação das imagens, aqui em especial a fotográfica, implica recorrer a uma biblioteca cognitiva de cada leitor. Volto a Kossoy (2000), que explica que toda fotografia possui duas realidades: a segunda, externa, que se dá na visibilidade da imagem, e uma primeira, intrínseca, que só acessamos quando conhecemos a história, o contexto de tal produção visual.

São dois momentos: a história *da* e *na* imagem, conforme a proposição do artista ou fotógrafo, e sua interpretação, que acontece de acordo com cada leitor e que não necessariamente alcança a primeira realidade daquela imagem. A fim de ampliar horizontes interpretativos, outras informações podem ser fornecidas ao receptor, mas em um jogo de negociações de sentidos e não na mera replicação de significados pré-determinados.

Se olharmos a história da panificação, vista na linha do tempo nas páginas anteriores, reconhecemos que a humanidade já consumia uma versão primitiva de pão muito antes de nossa história escrita. E que esse conhecimento milenar foi passado adiante nas práticas coletivas, nos êxodos e invasões, nas imagens ancestrais do Egito antigo, nas guildas medievais, nas trocas entre vizinhos, nos sites da internet.

E assim como a modernidade tolheu outras formas de produção de conhecimento, também os processos manuais perderam espaço. Por outro lado, a revolução industrial trouxe diferentes contribuições à humanidade, como sua relação com o alimento. O pão passou a ser de responsabilidade inclusive da indústria,

principalmente com a popularização de fermentos comerciais e o pão produzido em larga escala (Pollan, 2014).

É inegável que a indústria alimentícia preencheu espaços de nosso cotidiano, liberando-nos para o trabalho fora do lar, principalmente as mulheres. Temos um leque mais amplo de opções alimentares, não necessariamente mais saudáveis. Além de alimentos ultraprocessados, saturados de açúcar, gordura ou sal, boa parte dos alimentos disponíveis nas gôndolas é carregada de aditivos, espessantes, estabilizantes, melhoradores de farinhas, emulsificantes e conservantes.

O grande debate em torno destes acréscimos artificiais gira em torno de sua segurança ou necessidade. A indústria alimentícia garante que seus produtos são livres de riscos, mas as dúvidas permanecem. Um dos pães fabricados por uma grande empresa no Brasil, com trigo ancestral, possui os seguintes ingredientes: farinha de trigo integral, farinha de trigo enriquecida com ferro e ácido fólico, glúten, açúcar, óleo de soja, trigo em grãos, chia, quinoa branca, quinoa vermelha, sal, farinha de centeio, *freekeh*, espelta, flocos de amaranto e conservadores propionato de cálcio e sorbato de potássio. Um produto similar a esse, de outro grande fabricante, possui em sua composição: farinha de trigo fortificada com ferro e ácido fólico, açúcar, óleo vegetal de soja, glúten, vinagre, sal; emulsificantes: mono e diglicerídeos de ácidos graxos, estearoil-2-lactil lactato de cálcio e polisorbato 80; conservadores: propionato de cálcio e ácido sórbico; melhoradores de farinha: fosfato monocalcico, cloreto de amônio e ácido ascórbico e acidulante ácido cítrico. É nesse contexto que faço minha panificação caseira, com ingredientes de qualidade, no meu tempo e no tempo do pão. Reconheço que possuo uma condição favorecida, que me permite lidar com outras temporalidades. Mas privilegio minha saúde em primeiro lugar, o prazer de fazer o alimento com minhas mãos, de presentear os amigos.

Volte, caro colega, ao meu ensaio fotográfico que abre estas páginas, para um novo olhar sobre o processo artesanal. E caso seu repertório sobre o assunto seja insuficiente para a compreensão total das imagens, te explico mais: no processo artesanal, o tempo é fundamental – o seu, o do pão, o da fermentação. Nem pense em acelerá-lo. Na véspera da panificação, o fermento natural, que até então dormia na geladeira, é alimentado por duas vezes com água e farinha para ser reativado. No dia seguinte, uma mistura de farinha e água recebe a dose proporcional desse fermento, de acordo com a quantidade de farinha. Momento de formar cadeias poderosas de glúten, que darão leveza ao pão e formando os desejados alvéolos: a sova. Não tenha medo de sovar a sua massa, em diferentes direções, com o auxílio de uma espátula. É hora também de adicionar o sal, mas não muito cedo, pois o cloreto de sódio inibe a levedação. A massa então descansa em uma tigela untada com

azeite, para que cresça na primeira fermentação. Novamente, o tempo: são horas até que o amido e o oxigênio, juntos, se transformem em açúcar, que alimentarão leveduras, lactobacilos e bactérias da farinha de trigo ou outros cereais, gerando gás carbônico e álcool, entre outros componentes. Aqui, falamos também do tempo do ambiente: quanto mais quente o dia, mais rápido sua massa cresce.

Momento de porcionar (dividir) a massa, conforme sua receita: é o boleamento, quando a massa ganha forma de bola e vai descansar em um cesto coberto na geladeira. Estamos na segunda fermentação, que acontece de um dia para o outro. Aqueça seu forno e uma panela de ferro com tampa na temperatura máxima, pelo menos 30 minutos. A massa então recebe o corte, que muitas vezes também designa a assinatura do padeiro. Esse talho na superfície do pão permite que os gases no interior da massa se expandam gerando os alvéolos. O álcool, subproduto da fermentação, vai evaporar com o calor. Água borrifada antes da ida ao forno favorece a formação de bolhas e uma casca crocante. Panela tampada, é momento de assar, quando sua casa se perfuma com o cheiro de pão fresco.

Após o tempo correto, a mágica acontece: a abertura da panela, quando vemos o pão crescido que deu um salto no forno, duplicando seu tamanho. Sinal de que sua sova e panificação correram bem. O pão permanece ainda no forno para o final do cozimento, quando adquire aquele tom dourado após diversas reações químico-físicas, entre elas a de Maillard. Contenha seu impulso de cortar o pão quente: esfrie em grade para que o pão termine de liberar o calor interno e o resto de gás carbônico. Tempo total para preparo desse pão: 36 horas, que pode ser ainda mais longo.

Pois bem, meu caro Matheus, foram 17 páginas para argumentar que o processo manual de fabricação de pão, bem como o uso de imagens fotográficas, podem ser considerados como formas de produção de conhecimento, ensino e aprendizagem.

Quanto às imagens, podemos perguntar novamente: qual a validade dessas fontes? É Díaz-Herrera, citando Cusicanqui, quem responde: “a posição epistêmica é crítica, portanto, assume a transformação social como eixo principal” (Díaz-Herrera, 2020, p. 204). Reconhecer o potencial das imagens, em especial a fotográfica, como documento de pesquisa e produção de saber intelectual implica em atualizar tal imagem como fonte crítica de acesso à sociedade.

REFERÊNCIAS

- A FERMENTAÇÃO do pão. Rio de Janeiro: Artigrano Padaria Artesanal. Disponível em: <https://artigrano.com/a-fermentacao-do-pao/>. Acesso: 10 de jul. 2023.
- ANDRADE, R. *Fotografia e antropologia: olhares fora-dentro*. São Paulo: Estação Liberdade, Educ, 2002.
- CANELLA-RAWS, S. *Pão: arte e ciência*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2012.

- CUSICANQUI, S. R. *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- DÍAZ-HERRERA, C. *Sociología de la imagen en Silvia Rivera Cusicanqui: conceptualización teórica y metodológica de una disciplina dialéctica, discursiva y rebelde*. Disponível em: https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-50492020000100299&lng=es&nrm=iso. Acesso: 10 de jul. 2023.
- FAGUNDES, E. Seis mil anos de pão: qual sua importância para a humanidade? In: *Aventuras na História*, [S.l.], UOL, 2019. Disponível em: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/humanidade-civilizacoes-historia-do-pao.phtml>. Acesso: 10 de jul. 2023.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- KOSSOY, B. *Realidades e ficções na trama fotográfica*. Cotia: Ateliê Editorial, 2000.
- PÃES industrializados: nutrição e praticidade com segurança e sustentabilidade. São Paulo: Abimapi/Ital, 2020. Disponível em: <https://ital.agricultura.sp.gov.br/paes-industrializados/>. Acesso: 10 de jul. 2023.
- PALEARI, L. M. *Um pão recheado de histórias*. São Paulo: O Autor, 2021. Disponível em: https://redesans.com.br/rede/wp-content/uploads/2021/03/LuciaMariaPaleari_UmP%C3%A3oRecheadoDeHist%C3%B3rias_e_book_2021-0803.pdf. Acesso em: 10 jul. 2023.
- POLLAN, M. *Cozinhar: uma história natural de transformação*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.
- SINDICATO DOS PADEIROS DE SÃO PAULO. *O pão da Idade Média*. Disponível em https://issuu.com/padeirosspmemoria/docs/82_2. Acesso: 10 de jul. 2023.
- SILVA, A. N.; FRÍSCIO, F. C. A química do pão de fermentação natural e as transformações na nossa relação com o preparo desse alimento. *Química e Sociedade*, v. 43, n. 3, p. 232-243, ago. 2021. Disponível em http://qnesc.sbq.org.br/online/qnesc43_3/03-QS-40-20.pdf. Acesso em: 10 de jul. 2023.

CAPÍTULO 26

Minhas caminhadas pela dançaterapia

Vivian Cristina Cardozo

Cynthia Tibeau

Neste artigo, gostaria de apresentar minha pesquisa como investigadora da dança e minha consciência corporal pelo universo da dançaterapia. Minhas inquietações surgiram em maio de 2016, quando eu iniciei um curso de arteterapia e constatei que, no Brasil, há poucos cursos e referências bibliográficas na área da dançaterapia. Existe apenas um curso de pós-graduação nível *lato sensu* em Joinville, em Santa Catarina, e as abordagens teóricas disponíveis sobre o tema se reduzem aos estudos teóricos e práticos da autora Maria Fux, bailarina argentina que desenvolveu uma metodologia própria em área.

Com isso, surgiram muitas inquietações e indagações sobre o que seria dançaterapia e quais métodos existem. A minha curiosidade de conhecer outras técnicas levaram-me a San Marcos de Sierra, em Córdoba, na Argentina, aonde permaneci em um retiro por sete dias vivenciado uma prática chamada Movimento Autêntico. Em seguida, foram muitas oficinas em São Paulo, dois cursos de pós-graduação em dança e arteterapia, três cursos intensivos no exterior, buscando conhecer e entender alguns processos na área. Resolvi, então, escrever este artigo para relatar alguns desses processos em dançaterapia que participei.

Atualmente, há diversas abordagens para se trabalhar a dança em um processo terapêutico, tais como: biodança, dançaterapia (técnica Maria Fux), ioga dance, movimento autêntico e *dance and movement therapy* (DMT). Contudo, como sou

uma pesquisadora que necessita vivenciar na prática, ou seja, preciso participar das vivências, abordarei neste artigo apenas três processos em dançaterapia: movimento autêntico, sistema Laban/Bartenieff e DMT, sobre os quais, além de estudá-los, também realizei seminários práticos. Assim, o objetivo deste artigo é o de analisar três processos terapêuticos a partir da descrição das suas metodologias, ou seja, de que forma elas são utilizadas e os porquês de serem consideradas processos de cura psíquica.

Acredito que a importância deste trabalho é a de fornecer material bibliográfico sobre esses métodos, pois há pouca literatura disponível em língua portuguesa. Também creio que este artigo possa contribuir para a produção acadêmica brasileira e despertar o interesse de outros pesquisadores em conhecer e valorizar a dança como um processo terapêutico importante para a qualidade de vida e de cura dos seus participantes.

Metodologia

Neste artigo, farei um estudo de caso a partir da questão “O que é dançaterapia?” e discorrerei sobre três abordagens terapêuticas – aplicadas a pacientes em tratamento psíquico, motor ou síndromes, além de pessoas interessadas em se autoco-nhecer (processo de autoajuda) –, trazendo também seus contextos históricos e seus procedimentos: movimento autêntico, sistema Laban/Bartenieff e DMT.

Nesse sentido, esse artigo se caracteriza como pesquisa bibliográfica que busca refletir sobre as referências teóricas em dançaterapia. Para isso, foram utilizados trabalhos de autores internacionais, tais como: Fran J. Levy, Patrizia Pallaro, Irmgard Bartenieff e Carl Jung; e autores nacionais, como: Elisabeth Zimmermann e Cíanes Fernandes. O objetivo de realizar uma pesquisa bibliográfica é provocar os leitores sobre a importância do assunto e despertar o interesse em legitimar a dança enquanto terapia integrativa.

Movimento autêntico

O movimento autêntico (*authentic movement*) surgiu nos Estados Unidos, nos anos 1950, com Mary Starks Whitehouse, bailarina da dança moderna, que estudou anteriormente com Martha Graham e Mary Wigman. Influenciada pelas teorias da psicologia analítica de Carl Gustav Jung, desenvolveu a técnica em movimento terapêutico chamado *deepen movement*, que buscava trabalhar com movimentos espontâneos, gestos ou sons advindos do inconsciente pessoal dos participantes. Essa técnica surgiu em suas sessões com clientes psiquiátricos, nas quais os movimentos espontâneos eram produzidos a partir dos impulsos internos da psique humana ou do inconsciente. Segundo Bartenieff,

São representações simbólicas da experiência da psique por meio do movimento, como se estivesse sonhando acordado, enquanto tentamos conectar a experiência através da verbalização, Jung nos mostra que o corpo e mente são um conceito um inseparável. Sensação, emoção, imaginação estão juntos no ato de dançar e se movimentar (Bartenieff, 2000, p. 249).

As sessões terapêuticas no movimento autêntico inicialmente são realizadas em um ambiente seguro e tranquilo, em uma sala de estúdio onde não haja interrupções. Sem o apoio de uma trilha sonora, as pessoas são convidadas a achar uma posição confortável, deitadas ou sentadas com os olhos fechados. Durante esse momento de silêncio, os participantes têm como foco escutar o próprio corpo, perceber se há alguma necessidade de se movimentar, produzir algum som ou gesto. Trata-se de uma abordagem investigatória, na qual o convite é se mover com os olhos fechados. Como movedora e como testemunha, é como encontrar-se com o inesperado (Jorge, 2017). Aos poucos as pessoas entram em um processo de escuta do seu próprio corpo, fazem pequenos movimentos, sussurros, alongamentos. No decorrer da sessão, os movimentos vão se intensificando, surgem sons, gestos, os corpos dos movedores realizam movimentos intensos entre os planos baixo, médio e alto, surgem pequenos deslocamentos, choros. Esses movimentos são representações simbólicas do inconsciente que se manifesta por meio do corpo. Para Jung, esses movimentos são emoções, sensações e imaginações ativas do inconsciente pessoal que se manifesta por meio de movimentos espontâneos. Jung acreditava que “o inconsciente nos dá uma oportunidade, pelas comunicações e alusões metafóricas que oferece. É também capaz de comunicar-nos aquilo que, pela lógica, não podemos saber” (Jung, 2016, p. 300).

No decorrer das sessões, o condutor pode propor novas dinâmicas, como: tem-se um movedor e uma testemunha, em que uma pessoa se move de 20 a 40 minutos enquanto o outro testemunha o processo; em seguida, a testemunha se torna movedor por um determinado tempo. Outra dinâmica é feita com o condutor, que pode propor que os movedores se tornem testemunhas durante a sessão, ou seja: se um movedor sente a necessidade de se tornar testemunha, ele pode parar e observar os outros durante a sessão.

Assim, o movimento autêntico tem uma estrutura simples: inicia-se com os movedores em círculo, em seguida, o condutor estabelece a duração do trabalho e como será feito o trabalho. Porém, trata-se de um trabalho muito delicado de escuta dos seus próprios sentimentos, das suas emoções e das imagens que o seu inconsciente traz à consciência por meio de movimentos, de gestos e de sons. Além disso, esse trabalho terapêutico pode ser usado durante anos com pacientes que não conseguem elaborar em palavras suas aflições, medo ou inseguranças.

Sistema Laban/Bartenieff

A pesquisadora Irmgard Bartenieff nasceu na Alemanha, em 1900, e foi uma aluna e colaboradora de Rudolf von Laban. Com o crescimento do nazismo na Alemanha, mudou-se para Nova Iorque, nos Estados Unidos, e passou a lecionar o sistema Laban em diversas cidades. Em seguida, graduou-se em Fisioterapia, estudou massagens terapêuticas e passou a trabalhar no setor de vítimas da poliomielite no Hospital Willard Parker. Ao trabalhar neste setor, Bartenieff pôde desenvolver os seus fundamentos em consciência corporal para reintegração corporal. Esses fundamentos foram aplicados em práticas pedagógicas da dança e também em tratamento de reabilitação de jovens e adultos em hospitais; além disso, ainda contribuíram para os estudos em educação somática e também para a formação de terapeutas em dança-terapia nos Estados Unidos.

De acordo com Hackney, os fundamentos de Bartenieff “[...] são uma abordagem ao treinamento corporal básico que lida com a criação de conexões no corpo, de acordo com princípios de funcionamento eficiente do movimento, em um contexto que encoraja a expressão pessoal e o envolvimento psico-físico total” (Hackney *apud* Fernandes, 2002, p. 58).

Fernandes (2002) explica que os princípios básicos dos fundamentos Bartenieff são:

1. Respiração com sonorização: consiste em trabalhar a capacidade respiratória, em posição deitado, enchendo os pulmões com ar e sonorizando as vogais, imaginando e vibrando partes do corpo.
2. Vibração homóloga com som: consiste em eliminar tensões do corpo, em posição deitado no chão, elevando os braços e pernas para o alto, em seguida, preenchendo os pulmões de ar e soltando o ar, sonorizando a letra “A”.
3. Irradiação central: consiste em trabalhar a consciência corporal por meio da ideia de centro e as extremidades do corpo (braços e pernas). Na posição deitado com os braços e pernas em posição abertas, em forma de “X”, ao inspirar, fechar os braços e pernas para o centro do corpo, em posição de “bolinha” e, em seguida, ao respirar, abrir os braços e pernas na posição de estrela do mar.
4. Alongamento nas três dimensões com som: consiste em estabelecer conexões com o corpo e com a respiração, executando alongamentos dos braços, das pernas e da cabeça, no plano horizontal sonorizando a letra “I”, no plano vertical sonorizando a letra “A” e no plano sagital a letra “U”.
5. Pré-elevação da coxa: o objetivo é trabalhar a musculatura profunda do quadril, na posição deitado com os pés paralelos e na mesma direção dos ísquios, inspirando e elevando a perna direita, e depois a perna esquerda.
6. Elevação da pélvis: continuando o trabalho com a musculatura profunda do quadril, na posição deitado com os pés paralelos e na mesma direção dos ís-

quios, inspirar e elevar o quadril, em seguida, realizar um pequeno deslocamento do quadril para o lado direito e depois o lado esquerdo.

7. Balanço homólogo dos calcanhares em “X”: consiste em trabalhar a consciência do corpo nas laterais e também na diagonal. Este exercício pode ser executado sozinho. Na posição deitado em forma de estrela, na posição em “X”, inicia o movimento com uma pequena sacudida do calcanhar direito e, em seguida, do calcanhar esquerdo. Novamente, sacudir a perna direita, deixando o movimento repercutir até a mão esquerda. Em seguida, sacudir a perna esquerda, deixando o movimento repercutir até a mão direita.
8. Elevação do corpo na lateral: consiste em trabalhar a consciência do corpo nas partes de baixo (pé, calcanhar, joelho, perna e quadril) e partes de cima (tórax, cabeça e braços). Na posição deitado com os braços na horizontal, deslizar o braço esquerdo por cima da cabeça, elevar o tórax em direção à mão direita, apoiar as mãos no chão, acionar a musculatura da pélvis e elevar o quadril para sentar nas tíbias em paralelo, posicionando as mãos no chão e empurrando o corpo para cima.

Sistema Bartenieff como uma prática terapêutica

Bartenieff acreditava que os seus fundamentos poderiam proporcionar ao indivíduo um conhecimento sobre si mesmo e sobre o seu ambiente (seu mundo), utilizando o seu corpo, a sua mente e os seus sentimentos para realizar o estudo do movimento e assim contribuir para uma vida mais plena. Segundo Lambert,

Bartenieff sugeriu-nos olhar para o movimento como a pedra de base de todo conhecimento, patamar para a construção de identidade e alicerce para a atividade humana, movimento que quando integrado em suas funções, mentais, físicas, emocionais e existenciais enriquece e amplia a vida [...] (Lambert, 2016, p.51).

O trabalho corporal de Bartenieff se inicia com exercícios de sensibilização e de consciência sobre a dinâmica corporal. Em seguida, os participantes exploram a criação dos movimentos a partir da sensibilização de uma parte do corpo e/ou de um órgão. Além disso, seus fundamentos enfatizam a compreensão do funcionamento corporal e o alinhamento corporal de forma integrada, pois a pesquisadora alemã era contra a ideia do corpo como uma máquina de exercícios repetitivos, mas acreditava em um estudo do corpo em movimento por meio de uma investigação criativa e sensível.

Dance and movement therapy (DMT)

A dançaterapia surge nos Estados Unidos no início do século com as pioneiras, do lado leste do continente americano, Marian Chace, Blanche Evan e Liljan Espenak e, ao lado oeste, Mary Whitehouse, Trudi Schoop e Alma Hawkins, consideradas as “grandes mães” no estudo e na criação da DMT – dança e movimento terapêutico.

Entre 1930 a 1940, a psicologia analítica teve grande influência nos artistas da dança moderna, quando surge entre o meio artístico o conceito de “dança interior” (*inner dance*), que buscava, no universo do inconsciente, inspiração para as criações artísticas na dança. Neste período, as bailarinas Mary Whitehouse e Marian Chace, influenciadas por este movimento estético na dança moderna, passaram a pesquisar como os impulsos do inconsciente se manifestavam na dança e quais as relações somáticas entre o corpo e a psique. Mary Whitehouse desenvolveu o método *deepen movement*, que deu origem ao movimento autêntico; já Marian Chace desenvolveu a sua própria metodologia em DMT. Ao trabalhar em estúdio como professora de dança, Marian Chace percebeu que muitos dos seus alunos não estavam interessados em trabalhar a técnica de dança moderna, mas sim buscavam um processo terapêutico de autodescobrimento. Segundo Levy (2005, p. 19), Marian Chace começou a entender que seus encontros eram uma necessidade para aqueles que precisavam de ajuda. Ao invés de sentir frustração buscando a forma correta como aprendiz de dança, ela passou a valorizar como eles eram como pessoas.

Além do trabalho em estúdio, muitas das pioneiras começaram a trabalhar em hospitais psiquiátricos com pacientes com necessidades especiais ou pacientes de pós-traumas, vítimas das guerras mundiais que não respondiam ao tratamento psicológico convencional. Elas utilizaram as técnicas da dança moderna tais como uso a improvisação por meio de imagens e de emoção para se comunicar por meio da dança, além disto, trabalhava a livre expressão do corpo por meio da dança espontânea.

Muitos dançarinos norte-americanos começaram a explorar os efeitos terapêuticos da dança. Surgiram grupos terapêuticos de adultos e crianças e, com o amadurecimento deste trabalho, os artistas sentiram a necessidade de sistematizar e organizar esse conteúdo. Em 1966, eles formaram a American Dance Therapy Association (ADTA), com Marian Chace como a primeira presidente da associação de dançaterapia dos Estados Unidos. Ela e outros dançarinos desenvolveram muitos métodos e técnicas em dançaterapia que são usados nos dias atuais em diversas parte do mundo (Kashyap, 2005, p. 16-17).

Procedimento metodológico do DMT

O DMT é considerado um recurso psicoterapêutico, uma ferramenta de cura, pelo qual se integra o corpo, a mente e o espírito. Seu princípio básico consiste no movimento espontâneo e criativo dos seres humanos para expressar as emoções e os sentimentos. Além do mais, o DMT proporciona a conscientização de atitudes e emoções nocivas para os indivíduos, ao mesmo tempo que promove a saúde psíquica e o bem-estar.

A técnica em DMT descrita mais adiante foi criada por Marian Chace, para trabalhar com os movimentos espontâneos e criativos do corpo. Pode-se utilizar a música ou não como estímulo para dançar, porém a música deve ser organizada para trabalhar com os diversos ritmos e instrumentos musicais. O foco da técnica mariana consiste na interação, comunicação e expressão do grupo. Segundo Kashyap (2005, p.14): “Chace tinha uma rotina de aquecimento, usava a técnica do espelho e atividades de ritmo para construir uma relação com os pacientes e o terapeuta”.

A sessão sempre inicia-se com as pessoas em círculo, com no máximo 12 pessoas. O dançaterapeuta inicia com o *warm up* (aquecimento): os movimentos com alongamentos e movimentos para despertar cada parte do corpo dos participantes, momento de estabelecer o contato visual com os colegas, por exemplo: gestos de cumprimento e expansão do repertório de movimento. Em seguida, vem o *theme development* (desenvolvimento do tema): seguindo o fluxo de movimentos e ampliando com gestos e ações, os movimentos tornam-se mais intensivos e vigorosos, pois é um momento importante da DMT de *clean-up* (limpeza de energia), em que o terapeuta trabalha com a liberação de energia acumulada e a possibilidade da criação dos sons junto com os movimentos espontâneos. Ao final, o *closure* (encerramento) trata do retorno ao círculo com movimentos calmos e respirações profundas; é o momento do grupo sentar e compartilhar as suas experiências.

Segue abaixo a descrição da técnica do DMT criada por Marian Chace (Levy, 2005, p. 23), que consiste em três momentos:

- I. *Warm up* (aquecimento)
 - A. Contato inicial:
 1. Espelhar.
 2. Esclarecer e expandir o repertório de movimentos.
 3. Movimentos elícitos/movimentos que dialogam.
 - B. Grupo em formação – formação gradual do círculo.
 - C. Grupo de expressão rítmica/aquecimento físico.

- II. *Theme development* (desenvolvimento do tema):
 - A. Colher as informações não verbais.
 - B. Ampliar, expandir e espelhar as ações ou intenções.
 - C. Usar verbalização e imagens.
 - D. Usar outras estratégias (ex: jogos de improvisações, ações simbólicas, grupo temáticos).
- III. *Closure* (encerramento):
 - A. Formação do círculo.
 - B. Movimentos comuns.
 - C. Roda de conversa/dividir as emoções.

Afinal, qual a importância da dançaterapia?

A Dançaterapia é considerada uma prática integrativa e, segundo a ADTA, é uma prática psicoterapêutica que usa o movimento para promover a integração emocional, social, psíquica e intelectual no indivíduo, com o objetivo de proporcionar bem-estar e saúde.

Considerações finais

Como pesquisadora e praticante da dançaterapia, observei que é uma grande ferramenta de integração entre os indivíduos e de expressão criativa do corpo. Ela proporciona nos seus participantes uma grande conscientização sobre si mesmo, provoca em nós um profundo olhar para si e um sentimento de pertencimento, além de ser um processo terapêutico de reviver e dissolver os bloqueios ou traumas do passado, possibilitando um novo olhar para o futuro. Infelizmente, no Brasil, esta prática integrativa ainda não é reconhecida pelos órgãos públicos, diferentemente dos EUA, da Europa e de alguns países latinos como Argentina, onde a dançaterapia é considerada uma área de conhecimento reconhecida e respeitada como uma prática terapêutica que promove a integração emocional e social nos seus participantes, assim como proporciona o equilíbrio emocional e cognitivo. Acredito que este artigo possa estimular outros pesquisadores e também ampliar o número de praticantes na área da dançaterapia.

REFERÊNCIAS

- BARTENIEFF, I. *Dance therapy: a new profession or a rediscovery of an ancient role of the dance?* Dance Scope, 1972/1973, p. 6-18.
- BERGER, M. R. Bodily experience and expression of emotion. In: SANDEL, S.; CHAIKLIN, S.; LOHN, A. (ed.). *Foundations of dance/movement therapy: the life and work of Marian Chace*. Columbia: Marian Chace Memorial Fund of the American Dance Therapy Association, 1993. p. 75-97.

- FERNANDES, C. *O corpo em movimento: o sistema Laban/Bartenieff na formação e pesquisa em artes cênicas*. São Paulo: Annablume, 2002.
- JORGE, S. *Movimento autêntico: a arte de mover e ser movido*. Instituto Junguiano do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, p. 1-10, 2016. Disponível em: https://movimentoautentico.com/wp-content/uploads/2024/02/04_art_JORGE_-MA_AarteDeMoverESerMovido.pdf. Acesso em: 29 maio 2017.
- JUNG, C. G. *Memórias, sonhos, reflexões*. 30 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- KASHYAP, T. *My body, my wisdom: a handbook of creative dance therapy*. India: Penguin Book, 2005.
- LAMBERT, M. M. Irmgard Bartenieff: uma herança de conectividade. *Concept*, v. 5, n. 2, p. 49-63, 2016.
- LEVY, F. J. *Dance movement therapy: a healing art*. 2nd edItion. USA: Shape America, 2005.
- WHITEHOUSE, M. The tao of the body. In: PALLARO, P. (ed.). *Authentic movement: essays by Mary Starks Whitehouse, Janet Adler and Joan Chodorow*. Londres: Jessica Kingsley Publishers, 1999.

DOSSIÊ IV

EDUCAÇÃO, MÍDIAS E DIREITOS

CAPÍTULO 27

Colonialidade, identidade negra e educação

Priscila de Aquino Matos

Desde a abolição da escravidão do Brasil, em 1888, não houve nenhuma política de reparação social, além da política de cotas que foi sancionada pela Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. O período da escravidão no país durou aproximadamente 400 anos, entre o início do século XVI até o final do século XIX. Durante esse período, milhões de africanos foram capturados em suas terras de origem, transportados pelo Atlântico em condições desumanas e vendidos como escravizados no Brasil. As pessoas que foram escravizadas foram traficadas em condições de higiene e saúde muito precárias, sofreram com a fome, com a sede e com doenças que contraíam. Por serem tratadas como mercadoria, foram desumanizadas, tiveram sua liberdade retirada e seus direitos básicos negados. Além disso, durante toda a vida foram submetidas a diversos tipos de violência física e emocional, sofreram abusos, castigos e torturas.

O propósito desse sistema foi ter mão de obra para contribuir com o crescimento da economia brasileira que era baseada na monocultura de grandes latifúndios. Nos primeiros séculos, a principal atividade era o cultivo de cana-de-açúcar, justamente para a produção de açúcar, seguida pela produção de café e outros produtos cujos destinos eram os mercados internacionais.

Nesse sistema econômico, a escravidão foi uma força de trabalho de baixo custo e abundante que impulsionou a economia brasileira. No entanto, gerou profundas desigualdades sociais, econômicas e raciais que até hoje tem consequências.

Quijano (1992) afirma que com a conquista do que é conhecido como América Latina iniciou-se a formação de uma ordem mundial que existe até os dias de hoje. Esse processo culminou em uma brutal concentração de recursos nas mãos de uma de uma pequena parcela das classes dominantes europeias.

A colonização da América e a expansão do colonialismo europeu levaram à perspectiva eurocêntrica de compreensão do mundo (Quijano, 2005). Essa perspectiva é compreendida como uma forma de ver e interpretar o mundo, a cultura, a produção de conhecimento e parte da concepção da Europa moderna como medida de todas as coisas.

Mesmo com o fim do colonialismo e a conquista da independência de muitos países, a relação colonial ainda permanece entre os saberes, no sistema político-econômico, na divisão do trabalho, na hierarquização das raças, como uma hierarquia política e sociocultural, a esse fenômeno nomeia-se colonialidade (Quijano, 2005).

Partindo desse conceito, o artigo buscará demonstrar como a colonialidade, herança do colonialismo, ainda impacta nas relações sociais e na construção da identidade e como o racismo se apresenta nas instituições, em especial no ambiente escolar.

A hierarquização das raças e identidade

Quijano (2005) afirma que um dos elementos do padrão de poder é a classificação mundial de acordo com a ideia de raça. As diferenças biológicas foram utilizadas como um mecanismo para situar uns em relação a outros. Para o autor, essa ideia foi fundacional, essencial para as relações de dominação que a conquista dos territórios e dos povos exigia. A população originária da América foi classificada a partir desse padrão, que depois estendeu-se para outros povos.

Aos colonizados foi atribuída uma identidade racial e negativa que colocou todos os povos em uma situação de inferioridade em relação aos colonizadores. O mesmo padrão de inferioridade estendeu-se para seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. A raça aqui não é adotada no seu sentido biológico, pelo contrário, sabe-se que não existem raças humanas. O termo raça é utilizado com um significado político, pois ainda é o termo que capta a dimensão mais aproximada e verdadeira da discriminação contra a população negra e de como o racismo afeta essas pessoas na sociedade brasileira (Gomes, 2005).

Rachleff (2004) acrescenta que a raça é uma construção social que se altera no tempo e precisa de outro, que “isoladamente não tem sentido, ela precisa do seu contraponto, ou outro, para existir, apesar de ser real e de se manifestar materialmente” (p. 97).

A partir desse padrão de classificação racial, exposto por Quijano, foram construídas as identidades de muitos povos, inclusive a maneira como as próprias pessoas fazem sua identificação. A construção da identidade não é algo inato e nem estático, ela é um processo dinâmico e em constante evolução ao longo da vida de uma pessoa.

Para Gomes (2005), a identidade se refere a um modo de ser no mundo e em relação aos outros. É um fator importante na constituição das redes de relações e de referências culturais dos grupos sociais. Ela indica traços culturais que são expressos também pela cultura, passando pelas práticas linguísticas, festividades, rituais, comportamentos alimentares e tradições populares, referências civilizatórias que marcam a condição humana. Como consequência desse período colonial e do movimento imperialista europeu, que levou à dominação de grande parte do globo, a Europa estabeleceu-se como o centro do mundo, pôs sua cultura, seus valores e seus sistemas econômicos como tradicionais, superiores e universais em relação às outras culturas e povos. Esse processo resultou em uma padronização epistêmica de efeito mundial. A hierarquização dos povos culminou em um processo de inferiorização e de desigualdade. Nesse sentido, essa ordenação também teve impacto na formação das identidades, uma vez que todas as experiências que uma pessoa passa durante a vida relaciona-se com a maneira como ela é vista pelos outros e como ela se vê. Assim a identidade envolve também os níveis sociopolítico e histórico em cada sociedade (Gomes, 2005).

Ter como base apenas a visão europeia pode ter consequências negativas, principalmente em um país miscigenado como o Brasil, cuja população é majoritariamente composta por pessoas que se autodeclararam pretas e pardas (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios, 2021). Essas pessoas autodeclaradas como pretas e pardas nos censos demográficos realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) compõem um grupo maior que é o grupo de pessoas negras.

Trazendo como exemplo a historiografia das raças nos Estados Unidos da América, Rachleff (2004) menciona que a cultura negra ou africana foi inventada a partir dos não negros, considerando seus recalques, projeções, desejos e fantasias. O autor afirma que as condições que levaram a essa invenção foi a vida frustrante dos trabalhadores que se alterou com a revolução industrial estadunidense. Essa revolução ameaçou reduzir os trabalhadores brancos assalariados a um estado de dependência semelhante ao da escravidão. No entanto, não houve uma solidariedade por parte deles com as pessoas escravizadas, pelo contrário, eles não queriam ser equiparados aos negros e afirmavam que “não podiam estar se tornando escravos, já que somente os ‘negros’ podiam ser escravos” (Rachleff, 2004, p. 99).

Essa condição fez surgir uma cooperação entre as classes de políticos, produtores culturais, meios de comunicação que definiu o “ser branco” como o oposto daquilo que construíram como “negro”, e assim foi criada a “branquitude” (Roediger *apud* Rachleff). Nos termos de Pierre Bourdieu, pode-se dizer que a branquitude é um capital, pois ela compõe o pano de fundo de muitas intuições, inclusive no sistema jurídico, como afirma Harris (*apud* Rachleff), já que desde os tempos da escravidão “a branquitude é protegida por Lei” (p. 103), nas distinções entre liberdade e escravidão, no direito ao voto e à cidadania, na proteção das vantagens de *facto* e na acumulação de privilégios pelas gerações. A branquitude faz parte de uma ficção, mas não é por isso que deixa de ser uma ferramenta poderosa. No contexto brasileiro, ela “marca a aliança do Atlântico branco centrada na Europa e baseada na herança colonial e presume um consenso em torno dessa herança, para reproduzir hierarquias internas” (Sovik, 2004, p. 384).

A identidade também está intimamente relacionada com a construção do Estado-nação, uma vez que a nação pressupõe uma origem comum entre os indivíduos que a compõe e assim, pode-se dizer, são indivíduos “iguais” e que se identificam uns com os outros.

A criação do Estado-nação brasileiro passa um processo histórico que se inicia com a chegada dos portugueses no território que hoje compõe o Brasil e, desde então, tem sido montada e remontada, pois trata-se de processo complexo e contínuo que passa por fatores como a identidade, a diversidade, a igualdade e a desigualdade.

Portanto, para falar da formação do Estado-nação brasileiro é preciso rememorar alguns eventos históricos: a colonização, a independência, o período imperial, a abolição da escravidão, a proclamação da República e a redemocratização. Após o período da colonização, que foi contextualizado no início do presente artigo, o Brasil declarou sua independência de Portugal, tornando-se um Império sob o comando de Dom Pedro I. Naquele momento, o país ainda não tinha uma identidade nacional, considerando o passado de capitanias hereditárias e sua composição formada por diversos povos (indígenas, africanos e europeus), que dificultaram a construção dessa identidade.

Já sob a regência de Dom Pedro II, o movimento romântico traz a valorização do “índio” como símbolo de identidade nacional, como o verdadeiro brasileiro. Inspirado nas obras de Rousseau, resgata-se a ideia do “bom selvagem”, que traz a visão de que “o índio” é naturalmente puro e virtuoso. Outro período de grande destaque para a construção da identidade nacional é o período republicano, na Era Vargas. Nele houve uma série de mudanças na área da educação que buscava padronizar o ensino e promover uma identidade nacional unificada. Foram estabelecidas diretrizes curriculares, a partir da padronização do que deveria ser ensinado nas escolas. No período republicano, destaca-se também a obra de Gilberto Freyre, *Casa-grande*

& *senzala*. O título é uma alusão aos espaços/moradias dos senhores e dos escravizados, no contexto colonial brasileiro. Nessa obra, o autor destaca que essa combinação gerou uma relação única de miscigenação. Segundo Freyre, a miscigenação seria um elemento fundamental na formação da identidade brasileira. Para ele, essa mistura das raças é muito positiva para a sociedade, razão pela qual o Brasil é um país diverso, tolerante e inclusivo, um lugar em que as raças convivem harmoniosamente.

Esse pensamento de Freyre culminou no que hoje é conhecido como “o mito da democracia racial”, que consiste na ideia equivocada de que a miscigenação no Brasil teria evitado um conflito entre as raças, como ocorreu em países como os Estados Unidos, com a segregação racial, ou na África do Sul, com o *apartheid*. Essa ideia de Freyre foi considerada um mito e é amplamente contestada por muitos estudiosos, tendo em vista que o Brasil possui profundas desigualdades sociais e econômicas que são consequências do racismo.

Com efeito, Gomes afirma que:

O mito da democracia racial pode ser compreendido, então, como uma corrente ideológica que pretende negar a desigualdade racial entre brancos e negros no Brasil como fruto do racismo, afirmando que existe entre estes dois grupos raciais uma situação de igualdade de oportunidade e de tratamento. Esse mito pretende, de um lado, negar a discriminação racial contra os negros no Brasil, e, de outro lado, perpetuar estereótipos, preconceitos e discriminações construídos sobre esse grupo racial. Se seguirmos a lógica desse mito, ou seja, de que todas as raças e/ou etnias existentes no Brasil estão em pé de igualdade sócio-racial e que tiveram as mesmas oportunidades desde o início da formação do Brasil, poderemos ser levados a pensar que as desiguais posições hierárquicas existentes entre elas devem-se a uma incapacidade inerente aos grupos raciais que estão em desvantagem, como os negros e os indígenas. Dessa forma, o mito da democracia racial atua como um campo fértil para a perpetuação de estereótipos sobre os negros, negando o racismo no Brasil, mas, simultaneamente, reforçando as discriminações e desigualdades raciais (Gomes, 2005, p. 57).

No mesmo sentido, Souza (2010) afirma que no Brasil impõe-se um entendimento em que nenhum valor é atribuído às diferentes memórias, culturas, identidades e aos grupos que as produzem. Dessa forma, buscou-se destruir a alteridade, ao mesmo tempo que se criou uma ordem hierárquica na qual grupos não hegemônicos e suas formas culturais são vistos como símbolos do atraso e da ignorância. Logo, não é difícil achar estereótipos atribuídos à população negra que estejam atrelados a uma perspectiva negativa, como imoralidade, inferioridade intelectual, agressividade e sexualização.

Identidade e educação

Diante do exposto é necessário observar com atenção as instituições que formam sujeitos, como a escola. Ela, como instituição educacional, pode refletir e reproduzir essa perspectiva eurocêntrica descrita. Isso acontece porque os sistemas educacionais foram homogeneizados pela influência europeia e ocidental, refletindo suas visões de mundo, valores, conhecimentos e experiências como cultura dominante.

Gusmão (1999) afirma que a escola como instituição máxima do processo educativo não sabe ainda como resolver o impasse que emerge da diversidade sociocultural de seus alunos e, por essa razão, a educação é também um tema a ser considerado.

Essa dificuldade de lidar com a diversidade pode ser observada na construção dos currículos, que frequentemente priorizam a história e o conhecimento eurocêntrico. Além disso, as escolas tendem a utilizar métodos pedagógicos e abordagens de ensino que têm como base a epistemologia europeia, raramente considerando outras formas de conhecimento produzidas por outras culturas.

Gusmão (1999) aponta que o ato de educar, a princípio, envolve relação de poder e seu exercício sobre indivíduos, grupos ou sociedade tidos como diferentes, por interesses, dominação e exploração. Na perspectiva etnocêntrica que perdura até hoje, educar tem sido o meio pelo qual é possível uniformizar. O diferente deve ser transformado em igual para que se possa submeter, dominar e explorar em nome de um modelo cultural que se acredita natural, universal e humano.

Assim, o ambiente escolar pode ser um aliado ou um inimigo na promoção das diversidades. Ele pode contribuir para que o indivíduo se reconheça ou não como sujeito.

Gomes (2005) fala que a identidade negra começa com as relações que se formam primeiro nos grupos sociais mais íntimos, como a família, num espaço que envolve afetividades e sanções e no qual se elaboram os primeiros ensaios de uma futura visão de mundo. Esse processo de formação da identidade continua no ambiente escolar. As interações sociais entre os estudantes ou mesmo com os funcionários da escola faz definir-se entre o “eu” e o “outro”. É nesse sentido que Gomes (2005) afirma ser este o motivo pelo qual dizemos que as diferenças, mais do que dados da natureza, são construções sociais, culturais e políticas. Desde a infância, aprendemos a ver a diversidade das pessoas – nossas semelhanças e diferenças – em termos de suas particularidades. Diferentes tipos de corpo, diferentes cores de pele, tipos de cabelo, formatos dos olhos, diferentes padrões de fala e assim por diante. Mas nem sempre reconhecemos que aprendemos a ver diferenças e semelhanças de forma hierárquica, ou preocupar-nos com as relações de poder e dominação política e cultural.

O que possibilita a construção da identidade como um coletivo é a valorização de um legado histórico, que permita a recriação da cultura brasileira e, porque não dizer mundial, que recrie as formas de conhecimento, a estética, a religiosidade a corporeidade etc. Nesse sentido, a inclusão da educação das relações étnico-raciais e a história e cultura afro-brasileira e africana são importantes não só para a prática pedagógica, mas para a valorização da identidade negra (Gomes, 2005).

Em vista disso, pode-se dizer que essa forma hierárquica tem reflexos também na atribuição e divisão de papéis sociais entre as raças, a partir de narrativas que fazem parte do imaginário que as converte em normas sociais, com a atribuição de comportamentos preconcebidos a negros e brancos (Souza, 2010). O autor afirma que, nesse processo, a condição hegemônica branca é fortalecida e impede a participação igualitária dos negros na sociedade. Esse impedimento tem como consequência e se concretiza na obstrução das formas de sociabilidade e na identidade dos negros, no acesso aos recursos sociais e na ocupação de espaços de mando em instituições públicas e privadas.

Como reflexão e proposta de engajamento à eliminação das desigualdades raciais no país, é necessário compromisso. Gomes (2005) diz que é preciso ensinar às nossas crianças, aos nossos alunos e às novas gerações que algumas diferenças de cultura e relações de poder vão recebendo, aos poucos, uma explicação social e política que as vê como complexos de inferioridade. O resultado é a hierarquização e naturalização das diferenças, e sua transformação nas chamadas desigualdades naturais.

Dessa forma, as ações afirmativas são construídas no sentido de não apenas garantir a igualdade formal, mas de combater a desigualdade por meio de ações do Estado. No caso brasileiro, passou-se a promover acesso e oportunidades a determinados grupos da população que historicamente sofreram e ainda sofrem discriminação étnica e racial. O entendimento que o Brasil é um país miscigenado e, por isso, não haveria preconceito, fez com que o país carregasse uma história de relações sociais e raciais harmônicas que só começou a ser desmistificada a partir de 1970, com o fortalecimento do movimento negro, o avanço das ciências sociais e, posteriormente, a promulgação da Constituição de 1988 (Trapp, 2014). Esse entendimento fez com o Brasil, na Declaração de Durban, reconhecesse a persistência do racismo e a desigualdade histórica que ele gerou e, a partir de então, comesse a pensar em ações que corroborassem com a mitigação dessa desigualdade por meio do sistema educacional. Essas ações resultaram nas Leis nº 10.639/2003 e nº 12.711/2012. Para que a igualdade seja assegurada de fato, entende-se que o Estado precisa promover e fomentar ações que visem a igualdade, além de reprimir, proibir, punir e eliminar a discriminação.

Considerações finais

As instituições de ensino como espaço de mudanças devem questionar a validade e a legitimidade de modelos que são interpretados como único na cultura da qual somos herdeiros (Gusmão, 1999). A cultura da discriminação pode encontrar nessas intuições um ambiente favorável para a sua reprodução. Por isso, é necessário partir para a ação, como afirma Gomes (2005), para a construção de práticas e estratégias de superação do racismo e da desigualdade racial. Essa tarefa não é só da população negra, mas deve envolver toda a sociedade brasileira. Além disso, destaca-se aos educadores de todos os níveis, como de fundamental importância para a construção de uma sociedade mais justa e democrática, a tarefa de que se combata qualquer tipo de discriminação.

Assim, o presente artigo buscou demonstrar como as Leis nº 10.639/2003 e nº 12.711/2012 são importantes para a sociedade brasileira no sentido de serem aliadas na desmistificação de que existe apenas uma única forma de conhecimento, por meio da valorização de outras formas, como a que se pode encontrar em povos africanos, bem como a sua relação com a construção do Brasil, a consciência sobre as desigualdades raciais que foram produzidas nesse processo e a necessidade da promoção de ações que assegurem a igualdade material de todos os cidadãos.

REFERÊNCIAS

- GOMES, N. L. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. *Educação antirracista: caminhos abertos pela Lei 10.639/2003*. Brasília: SECAD/MEC, 2005.
- GUSMÃO, N. M. M. Linguagem, cultura e alteridade: imagens do outro. *Revista Cadernos de Pesquisa*, n. 107, p. 41-78, jul. 1999.
- Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD Contínua) 2021. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18319-cor-ou-raca.html>. Acesso em: 1 mar. 2023.
- QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 117-142.
- RACHELEFF, P. “Branquidade”: seu lugar na historiografia da raça e da classe nos Estados Unidos. In: WARE, Vron (org.) *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

- SOUZA, S. L. Conceituando racismo, nação, identidade, memória e invisibilidade social *In*: SOUZA, S. L. *Fluxos da alteridade: organizações negras e processos identitários no nordeste paulista e triângulo mineiro (1930-1990)*. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, 2010, p. 69-96.
- TRAPP, R. P. *A Conferência de Durban e o antirracismo no Brasil (1978-2001)*. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2014.

CAPÍTULO 28

Mancala-awelé: semeando africanidades

Robson Gonçalves da Silva

Ana Paula Alves de Carvalho Martins

A partir de 2003, foi estabelecido, dentro da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira (LDB), Lei nº 9.394/96, que “nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre história e cultura afro-brasileira” (Brasil, 2003, s/p). Esta lei tem como objetivo:

[...] combater estereótipos, positivar e equalizar as representações da diversidade étnico-racial, valorizar as identidades familiares e comunitárias, elevar a autoestima, a autoimagem e a autoconfiança das crianças e adolescentes, negros, bem como combater, educativamente, todos os preconceitos, sobretudo os preconceitos raciais, por mais ingênua e pueril que seja a forma como eles possam apresentar-se (Brasil, 2007, s/p).

Em 2008, a Lei 10.639 é alterada pela Lei 11.645, destacando que, além da cultura e história africana e afro-brasileira, os estabelecimentos de ensino ficam obrigados a abordar a cultura e história indígena, incluindo elas em seu conteúdo programático. Essas leis têm, como um dos objetivos, a desnaturalização do racismo dentro dos ambientes escolares, onde os valores ocidentais se sobrepõem aos outros. Para isso, é necessário apresentar outros saberes aos alunos, talvez até relembrando a origem da raça humana. Utilizaremos o conceito de “ocidente” de Hall

(2016), em *Ocidente e o resto*: discurso e poder, em que o autor diz que “Ocidente é um conceito histórico e não geográfico. Tomamos por ‘ocidental’ o tipo de sociedade discutida nesse livro: desenvolvida, industrializada, urbanizada, capitalista, secular e moderna” (Hall, 2016, p. 315). Ou seja, nem sempre se é considerado ocidental simplesmente por estar no ocidente, a exemplo de alguns orientais que são considerados “ocidentais”.

A história da humanidade perpassa pela evolução do gênero *Homo*, que assim como todos os outros primatas, teve sua origem no continente africano. Por conta disso, a África é considerada o berço da humanidade. Muito diferente do que vemos e ouvimos, África não é um lugar primitivo onde há apenas pobreza, animais e desertos. As civilizações africanas são as mais antigas que existem e quase tudo que sabemos hoje é de origem africana. De África surgiu boa parte da medicina, arquitetura, culinária, cultura, entre outras coisas que conhecemos hoje. Imhotep, que viveu em África entre 2900 e 2280 a.C., foi considerado um Deus da medicina para os europeus. Abu Bakr (2010) escreve sobre a história da África e a representação de Imhotep na época, e até hoje, na enciclopédia *História geral da África*.

A origem do jogo

O continente africano se desenvolveu durante estes milhares anos, principalmente após a seca no Saara, forçando a migração de muitos povos até às margens do rio Nilo, e foi dali, do vale do Nilo, onde os povos africanos se desenvolveram e se espalharam por todo o continente. Ao se espalharem, levaram com eles seus conhecimentos, costumes e crenças, para dentro e fora da África. A região do vale do Nilo era chamada de *Kemit*, ou *Kmt*, pelos povos que lá viviam, que de acordo com os hieróglifos significa “terra dos pretos”. Porém, depois da colonização, passamos a chamar esta terra de Egito. Diop (1974), ao escrever sobre a origem negra dos povos egípcios, explica a origem de Moisés e dos escritos no livro de *Gênesis* sobre a maldição de Cam (Kam), comprovando que mesmo os judeus, após migrarem do Egito, consideravam aquelas terras como a terra dos negros:

Na verdade, sabemos que os egípcios chamavam seu país de *Kemit*, que significa “Preto” em sua língua. A interpretação segundo a qual *Kemit* designava o solo preto do Egito, preferencialmente ao homem preto e, por extensão, a raça preta do país dos Pretos, decorre mais de uma distorção gratuita por mentes conscientes do que uma interpretação exata desta palavra faria implicar. Por isso, é natural encontrar *Kam* em hebraico, significando calor, preto, queimado (Diop, 1974, p. 7).

Recentemente foi encontrado um fóssil na região do Reino Unido que data cerca de 10 mil anos. Após análises laboratoriais, concluíram que a pele daquele homem, conhecido como “homem de cheddar”, era negra, não branca, com olhos azuis. Em 2014, também foi encontrado, na Espanha, um fóssil de 7 mil anos com a pele negra e olhos azuis (Diaz, 2018). Os estudos recentes corroboram com o que Diop (1974) dizia no século passado sobre a origem da civilização e sobre a cor dos povos que viviam no Egito antigo, desconstruindo a ideia de que os faraós e os povos egípcios não eram negros. O branqueamento de alguns povos africanos foi uma construção dos europeus que sabiam da importância e poder dos egípcios para a humanidade, por isto quiseram identificá-los como caucasianos, já que as teorias racistas queriam comprovar que os negros eram primitivos e inferiores. Em Kemit, ou Egito, foi onde surgiram as primeiras organizações humanas.

[...] é provável que o primeiro povoamento efetivo do vale do Nilo tenha ocorrido no início do Neolítico (por volta de 7.000 a.C.). Nessa época, os egípcios adotaram um modo de vida pastoril e agrícola. Enquanto aperfeiçoavam seus instrumentos e armas de pedra, inventaram – ou acolheram – a cerâmica, que viria a ser para nós de grande utilidade na reconstituição de um quadro completo das diferentes culturas egípcias durante o período neolítico (Abu Bakr, 2010, p. 37).

Se a África é o berço da humanidade, Kemit é o berço da civilização humana. Foi neste local onde os homens viveram por milhares de anos e desenvolveram, inclusive, o calendário que utilizamos até hoje, em que o ano tem 365 dias e é dividido em 4 estações. Os egípcios desenvolveram este calendário, inicialmente, para se precaverem às cheias do Nilo. Mockthar (2010) nos conta que:

Nesse calendário, a primeira estação do ano, *Akhet* em egípcio, marcava o começo da enchente. As águas do rio subiam pouco a pouco e cobriam a terra ressecada pelo verão tórrido. Os campos permaneciam encharcados durante quatro meses aproximadamente. Na estação seguinte, a terra, que pouco a pouco emergia da inundação, ficava pronta para a semeadura. Era a estação *Peret* – literalmente, “sair” –, termo que, sem dúvida, faz alusão a terra que “sai” da água e, ao mesmo tempo, a “saída”, ao despon-tar da vegetação. Terminada a semeadura, o camponês aguardava a germinação e a maturação dos grãos. Na terceira e última estação, os egípcios colhiam e estocavam a colheita, tinham apenas que esperar a nova enchente e preparar os campos para a sua chegada. Essa era a estação *Shemu* (Mockthar, 2010, p. XL).

Nota-se que o Nilo e a agricultura eram a base para os egípcios construírem, criarem, se adaptarem e se organizarem enquanto civilização. A partir desta vivência, foram construindo alguns valores civilizatórios que até hoje fazem parte dos povos africanos.

As *Mancalas* datam cerca de 5 a 7 mil anos de origem e têm como fundamento diversos valores civilizatórios africanos, como o cooperativismo, ancestralidade, ludicidade, memória etc., além de ser praticado por meio de alguns conceitos utilizados na agricultura dos povos egípcios. Mancala é uma família de jogos de tabuleiro de origem africana, “esse termo passou a ser usado pelos antropólogos para designar uma série de jogos disputados num tabuleiro com várias concavidades e com o mesmo princípio geral na distribuição das peças” (Brandão, 2006, p. 69). Esse jogo é conhecido por diferentes nomes, de acordo com a região, e é jogado de diferentes formas entre os povos africanos e não africanos. Utilizaremos o nome genérico, Mancala, a princípio, pois iremos abordar elementos comuns em todos os tipos de jogos desta família. Quando abordarmos o *Awelé* especificamente, que é um dos tipos de Mancala, utilizaremos o nome original, que foi dado pelos povos, atualmente habitantes das regiões da Costa do Marfim e Gana, que o jogam até os dias de hoje.

A origem do Mancala, segundo alguns estudos, aponta para mais de 2 mil anos atrás. Há teorias de que os Mancalas surgiram primeiramente na “África Negra”:

A sua origem é milenar e desconhecida. É possível que tenham sido inventados há mais de dois mil anos, na península Arábica (Mancala deriva da palavra árabe *naqala* que significa mover) ou que tenham nascido algures na África Negra, o continente onde estes jogos são mais populares e cuja diversidade de regras e tabuleiros é maior do que em qualquer outra região do globo (Santos; Neto; Silva, 2008, p. 23).

Ao analisarmos os estudos de Brandão (2006) e de Santos *et al* (2008), identificamos algumas contradições entre eles, principalmente por Santos *et al* (2008) relacionar a palavra *Mancala*, de origem árabe, com a origem do jogo. Além do termo equivocado, que nos recusamos utilizar por julgarmos ser um termo racista e por concordarmos com os estudos de Diop (1974), que afirma que toda África, inclusive nas regiões mais ao norte, era negra, ou seja, não existia uma África branca.

Brandão (2006) mostra que esse nome passou a ser utilizado por antropólogos, não necessariamente sendo o nome original do jogo, e demonstra que os princípios, conceitos e valores do jogo estão intrinsecamente ligados aos valores civilizatórios africanos. Agbinya (2004) faz uma dura crítica ao uso da palavra *mancala* para se referir aos jogos de tabuleiros africanos. Para ele, é uma infelicidade essa

confusão que os não africanos fizeram, utilizando este nome genérico para referir-se aos jogos que existem há séculos em diferentes grupos étnicos africanos e com diferentes nomes e regras. Ele nos traz que o nome “Mancala é na verdade uma corrupção da palavra *Mankaleh* que significa ‘o jogo da inteligência’. É difícil encontrar o uso desse nome por grupos étnicos africanos. *Mankaleh* é derivado de suaíli uma língua híbrida que tem uma grande influência árabe” (Agbinya, 2004. p.17).

A suposta origem dos Mancalas, ou *Mankaleh*, ter sido no Egito/Kemit faz todo sentido quando nos lembramos de que no vale do Nilo a prática da agricultura era o que movia a sociedade. Além disto, uma descrição de Mokhtar (2010) sobre a experiência dos egípcios com as cheias do Nilo, parece remeter diretamente aos princípios dos jogos de Mancala:

Para compensar a escassez periódica, era necessário estocar cereais para alimentar a população e – mais importante ainda com vistas ao futuro garantir quantidade suficiente de sementes para a semeadura seguinte, quaisquer que fossem as circunstâncias. Esses estoques de reserva eram fornecidos pelo governo central, graças ao duplo celeiro real, que estocava cereais em armazéns distribuídos por todos os países. Limitando o consumo em períodos de abundância e estocando o máximo possível para se precaver contra cheias insuficientes ou excessivas, o governo central passou a controlar, por assim dizer, a ordem natural e veio a desempenhar um papel muito importante (Mokhtar, 2010, p. XLVIII).

Pesquisadores encontraram fileiras de buracos em rochas de monumentos egípcios, inclusive no Templo de Kuma e na pirâmide de Queóps. Culin (1896) já dizia, há dois séculos atrás, que o Mancala “pode ser considerado, por assim dizer, como O Jogo Nacional Africano” (Culin, 1896, p. 601). Em seus estudos e pesquisas, Culin (1896) mostra diversos nomes e imagens de diferentes tipos de Mancala existentes no continente africano, comprovando que, de fato, o Mancala é jogado por todos os povos africanos, de norte a sul e leste a oeste do continente. Na África os Mancalas recebem diversos nomes: *Awalé* (Costa do Marfim), *Awele*, *Aela*, *Chosolo*, *Kalak* (Lima; Gneka; Lemos, 2005); *Mungala* (Nubia, Gabattà (Abysínia/Etiópia), *Abangha* (Nova Guiné), *Toee* (Sudão do Sul), *Madji* (Benin), *Poo* (Libéria), *Mbau* (Angola), *Kale* (Gabão), *Bau* (Tanzânia), *Isafuba* (Zimbábue), *Wari* (Costa leste africana) (Culin, 1896). Mesmo conhecendo todas estas formas de jogar os mancalas dentro de África, Culin questiona a origem do jogo, por mais que o considere como o jogo nacional africano. Complementando um pouco mais sobre os diferentes nomes e tipos existentes de mancalas em África, Zuin e Sant’ana (2015) trazem que

Entre as outras denominações e tipos de jogos mancala, para citar alguns, temos o Adi, em Daomé; Adijito, no Benin; Aware, Awalé e Awari, no Alto Volta e Suriname; Achochodi, Awalé, Djenon abe e Djenon Abure, na Costa do Marfim; o já mencionado Ayo, ou Ayoayo, na Nigéria; Baulé, na Costa do Marfim, Filipinas e Ilhas Sonda; Bao, em Zanzibar; Jodu Kakua, em Gana e Nigéria; Kalah, na Argélia; Omweso, em Uganda; Ouri, em Cabo Verde; Oware, em Gana e Camarões; Tantam, em Apachi; Wari, no Sudão, Gâmbia, Senegal, Mali e também no Haiti; Tchela, em Angola. No Sudão, há o variante Andot, jogado no chão, utilizando-se excrementos secos de camelo, fazendo parte da cultura, especialmente, da tribo Bega. No Brasil, encontramos as denominações Walu, Adjí e Ti (Zuin; Sant’Ana, 2015, p. 15).

Os estudos feitos por estes pesquisadores nos levam a acreditar que a origem dos jogos Mancala é africana. O awelé, ou awalé, é de fato um jogo de tabuleiro africano jogado na região da Costa do Marfim e, de acordo com Agbinya (2004), também é jogado por alguns povos do Senegal e Kenya (Masai), além de Gana (Ga). Awelé é um dos estilos mais jogados dentro de África. Ele também faz parte de um grupo de jogos que têm regras internacionais definidas e campeonatos internacionais organizados pela *Antiguaand Barbuda WarriAcademy*, entre outras organizações. No Brasil, o nome do jogo foi traduzido pelos negros escravizados que estiveram por aqui, dentre eles o povo yorubá, que trouxe o *Ayo*, que em nosso país é chamado de *Aiú*. Dentro de África existem mais 200 tipos de jogos de tabuleiros que simulam a semeadura e a colheita. Não podemos considerar o Mancala como apenas mais um jogo de tabuleiro, pois dentro dele estão inseridas diversas culturas e cosmovisões de diferentes povos africanos. Por isso, para ensiná-lo é preciso contextualizar os aspectos que estão por trás da sua dinâmica e regras. O modo de vida dos egípcios era determinado pelas cheias do Nilo, isto refletia em todos os aspectos da vida social, econômica e cultural do povo. A forma de jogar os mancals parece reproduzir este estilo de vida, onde a semeadura precisa ser planejada, para que a colheita seja bem-sucedida e, em seguida, ser armazenada em depósitos, assim se garantiriam as próximas semeaduras e o sustento do povo. Esse estilo de vida coletivo/cooperativo faz parte dos valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros, que, de acordo com Trindade (2013), também contêm a ludicidade como elemento que se conecta a todos outros valores.

Muitos desses valores e cosmovisões também parecem ser comuns entre os povos do continente africano que foram forçadamente trazidos para o Brasil, ou seja, vieram para cá sequestrados de África e escravizados pelo mundo. Trindade (2013) nos apresenta alguns desses valores, que têm origem africana, porém referindo-se a eles como valores civilizatórios brasileiros. De acordo com autora,

A África e seus descendentes imprimiram e imprimem no Brasil valores civilizatórios, ou seja, princípios e normas que corporificam um conjunto de aspectos e características existenciais, espirituais, intelectuais e materiais, objetivas e subjetivas, que se constituíram e se constituem num processo histórico, social e cultural (Trindade, 2013, p. 132).

Esses valores civilizatórios também são destacados por Brandão (2006) e consistem em: princípio da energia vital, circularidade, cooperativismo, oralidade, memória, musicalidade, corporeidade, ludicidade e religiosidade. Como se pode ver a seguir, na Figura 1, esses valores não estão isolados, eles se intercomunicam, se conectam uns aos outros, dando forma à organização dessa cosmovisão africana:

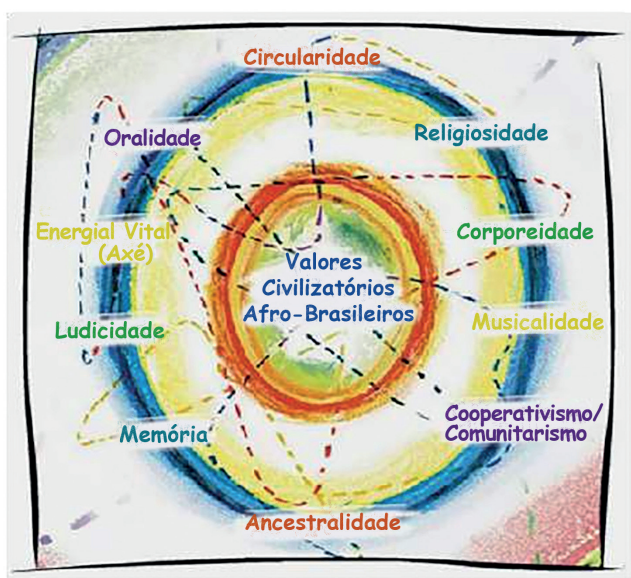


Figura 1 Diagrama valores civilizatórios afro-brasileiros.

Fonte: Brandão, 2006.

A circularidade é um desses valores que está presente no jogo de awelé e, também, nos outros tipos de mancalas. A movimentação das sementes se dá de forma circular, em que os jogadores movem as peças (sementes) de uma cova a outra, como se reproduzissem o processo de semeadura, podendo passar por todas as covas do jogo. Desta forma, ambos os jogadores compartilham as sementes durante as semeaduras e colhem-nas, quando possível. Essa troca constante durante o jogo é o que mantém viva a energia vital, por meio do contato com as sementes pelos dois jogadores. Azoilda Trindade (2013) escreve que, de acordo com a cosmovisão africana, “tudo que é vivo e que existe, tem axé, tem energia vital: planta, água, pedra, gente, bicho, ar, tempo, tudo é sagrado e está em interação” (Trindade, 2013, p. 134).

De acordo com a cosmovisão africana, a circularidade também está presente na nossa vida. Santos (2019), em sua tese, nos traz, por meio da tradução do livro de Fu-Kiau, que o viver do ser humano também é um círculo pelo qual passamos por algumas fases dentro do mundo onde estamos e o mundo onde viemos.

Isso é demonstrado num contínuo de renascimento após renascimento, ou seja, encarnação após encarnação. O corpo de kumpemba tem, então, que mudar (morrer) para ser aceitável a um corpo físico do mundo superior. [...] A vida de um ser humano é um contínuo processo de transformação, um ir ao redor e ao redor (Santos, 2019, p. 32).

O jogo, por si, já representa a ludicidade dentro da cosmovisão africana, mas, além disso, ele traz a memória, oralidade e ancestralidade também. Georges Gneka nos conta que aprendeu a jogar Awalé com os mais velhos aos pés do Baobá, que para o povo dele (Krou, Costa do Marfim) era chamada de “Árvore da palavra”, e as sementes do seu fruto eram utilizadas para jogar o Awalé (Lima; Gneka; Lemos, 2005). Agbiyan (2004) também relata que dentro da comunidade em que ele nasceu (Anyuwogbu, Nigéria), os anciãos tinham o costume de jogar o *Echi*, nome que eles dão ao mancala por lá, em baixo do baobá, onde elaboravam diversas estratégias e realizavam operações matemáticas constantemente durante o jogo.

Porque levar o Awelé para a escola?

Diante do exposto anteriormente, notamos a diversidade de temas que podemos trabalhar dentro da escola por meio do Awelé. Passamos pela origem da Terra, evolução humana, história da África, história do Brasil, valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros, cultura e arte africana e afro-brasileira. Além de todo conteúdo elencado, ainda é possível utilizar o jogo como uma ferramenta para abordar a matemática. Existem diversos estudos sobre étnico-matemática que comprovam a eficácia do jogo no aprendizado da matemática pelos alunos. O jogo, além de contribuir para o raciocínio lógico, fomentar operações lógicas, testar hipóteses, exercitar a concentração e construir identidades, contribui com o conteúdo da matemática inferindo na “geometria; sequência; equação e inequação; sistema de numeração decimal; estratégia; valor posicional; localização e espacialidade” (Santos; França, 2017, p. 97). Para Pereira *et al*,

No jogo awelé, encontramos uma série de conceitos matemáticos que são sistematizados pela escola. Temos tal percepção, por exemplo, enquanto se joga. [...]. Com isso, de forma involuntária e espontânea, utilizam vários cálculos matemáticos que a própria dinâmica do jogo exige, como a contagem, esti-

mativas, probabilidade, análise combinatória, concentração e raciocínio lógico. [...]. Entretanto, podemos ainda, por meio de situações concretas do jogo, construir conhecimentos matemáticos que são sistematizados pela escola como, por exemplo, porcentagem, progressões aritméticas e geométricas, tratamento da informação e análise combinatória (Pereira *et al*, 2018, p. 7).

O jogo demonstra, então, ser um importante instrumento para o desenvolvimento do raciocínio matemático. Agbinya (2004) relata que apenas na vida adulta que passou a perceber que os anciãos que jogavam em sua aldeia contavam na base 5, a cada jogada que faziam. Utilizavam esta e outras operações matemáticas estrategicamente para obter vantagens no jogo.

Conhecer outras formas de ver o mundo, de se relacionar com as pessoas, partindo da perspectiva africana, pode despertar nos alunos, principalmente nos negros, um interesse e admiração maior pela estética negra, possibilitando uma aceitação maior de suas características físicas, ao invés de buscarem atender aos padrões estéticos impostos pela sociedade ocidentalizada.

Levar esses debates para dentro da escola é uma forma de estarmos lutando contra o racismo, que, em nosso país, é estrutural e estruturante das relações raciais. O racismo está inserido em todos ambientes e setores da sociedade brasileira, inclusive na escola, local este no qual as crianças reproduzem todas as violências, falas e preconceitos que elas escutam. Diante disto, o papel dos profissionais da educação se torna fundamental para reduzir e, quem sabe, extinguir de uma vez por todas, o racismo. Somente descolonizando o saber, desconstruindo estereótipos, fornecendo informações sobre a cultura, história, povos e arte africana, sob o olhar e epistemologia africana, que conseguiremos fazer com que as crianças passem a admirar e se identificar com outras culturas que não seja a hegemônica.

Mostrar um continente africano potente, rico, cheio de diversidade, conhecimento, sabedoria, inteligência e tecnologia fará com que as crianças passem a ter um olhar diferente para a cultura africana, muito diferente daquela visão estereotipada e distorcida difundida pelas mídias e livros, que acaba sendo reproduzida, no senso comum, pela maioria dos brasileiros.

Aprendendo a jogar

Como já mencionado anteriormente, o awelé é um dos 200 tipos de jogos de seameadura existentes na África. O jogo tem um valor muito grande para o povo africano, pois ele representa o estilo de vida, a ancestralidade, o lúdico entre outros valores civilizatórios africanos. Gneka (2005), que é um marfinense, nos diz que

Ao jogar, o que se está fazendo é repetir os ciclos da natureza: o cultivo do solo e as colheitas, que seguem o ritmo das estações. [...] O awelé baseia-se na redistribuição contínua das sementes. [...] Semear para colher é o princípio fundamental, que não varia. Esse é o segredo é a fonte, na prática fundamental africana, da troca (Lima; Gneka; Lemos, p. 54, 2005).

O tabuleiro de awelé contém doze buracos divididos em duas fileiras, que chamaremos de “covas”, além de mais dois grandes buracos laterais, que chamaremos de “depósitos”. Estas doze covas são divididas em “lado norte” e “lado sul”, onde se encontram seis covas de cada lado. As covas são numeradas de 1 a 6 do lado sul e de 7 a 12 do lado norte. Dentro das covas, existem sementes, 48 no total. Para iniciar o jogo, essas sementes são distribuídas igualmente entre as doze covas, ou seja, quatro sementes em cada cova.

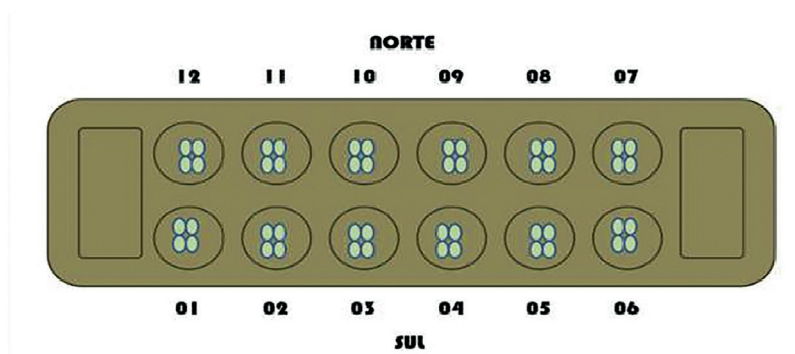


Figura 2 Tabuleiro de Mancala.

Para semear, escolhe-se uma das covas do seu lado, recolhe todas as sementes desta cova e, no sentido anti-horário, deposita uma semente em cada cova na sequência. Por exemplo, se o jogador do lado sul escolher a cova 3 para iniciar a “semeadura”, ele vai colocar uma semente na cova 4, uma na 5, uma na 6 e, a última, na 7, ou seja, ele semeia inclusive nas covas do lado oposto. No awelé não existe um dono da terra e das sementes, os dois jogadores compartilham as 12 covas e trocam as 48 sementes.

O objetivo do jogo é colher o maior número de sementes, o jogador que colher mais é o vencedor. De acordo com as regras organizadas pela Academia de Warri de Antígua e Barbuda, o jogador que colher 25 sementes será o vencedor. Porém, Gneka (2005) escreve que o fim do jogo acontece quando o número de sementes for tão pequeno que não seja possível fazer mais nenhuma colheita, assim, ganha quem obtiver mais sementes em seu depósito (Lima; Gneka; Lemos, 2005).

A colheita acontece quando na última cova semeada sobram duas ou três sementes, porém a colheita só pode ser feita do lado oposto do jogador, nunca do seu próprio lado. Após colher, o jogador colocará as sementes no seu depósito, que sempre será o do seu lado direito.

No exemplo abaixo, o jogador do lado sul semeou com a cova 3, com isto a última semente parou na cova 8, onde já havia uma semente. Como sobraram duas sementes na cova 8, o jogador do lado sul colhe e coloca em seu depósito. Chamamos esta jogada de “colheita simples”, pois colheu apenas uma cova.

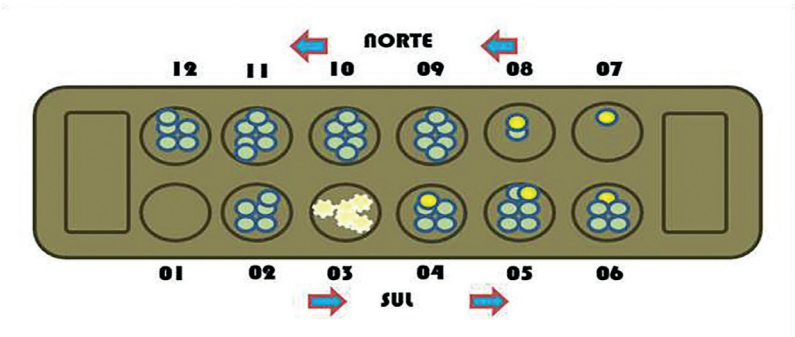


Figura 3 Colheita simples.

Porém, também é possível colher mais de uma cova, como no exemplo abaixo, onde o jogador sul semeou com a cova 6 e pode colher nas covas 9, 10 e 11. Esta colheita só é permitida desde que as covas que ficaram com duas ou três sementes estejam em sequência, da última cova semeada para trás. No exemplo, a cova 7 também ficou com duas sementes, porém a sequência foi interrompida pela cova 8, que ficou com apenas uma semente. Essa jogada é chamada de “colheita múltipla”.

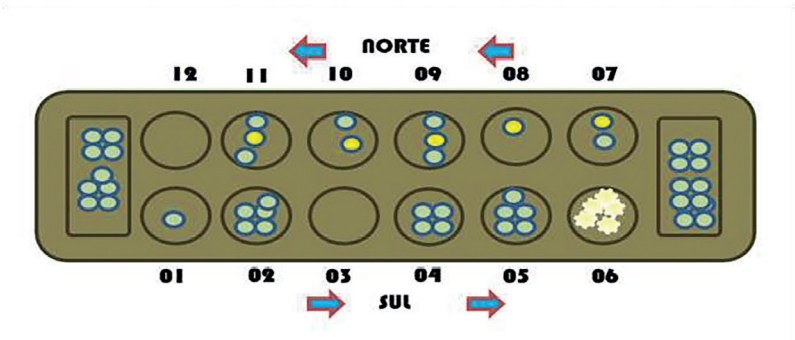


Figura 4 Colheita simples.

Outra jogada importante no jogo, que pode decidir uma partida, é a sementeira com a “reserva Krou”. Krou é um nome de um povo que hoje situa-se na região da Costa do Marfim. Nessa jogada, a sementeira dará mais de uma volta no tabuleiro, passando pela mesma cova em que iniciou a sementeira. Uma regra importante dessa jogada é que nunca devemos semear na mesma cova em que iniciamos a sementeira, sendo o único momento do jogo que pulamos uma cova. Vejo o exemplo abaixo, onde o jogador sul fará uma colheita múltipla nas covas 7 e 8, utilizando uma reserva Krou, com treze sementes, que se encontrava na cova 6.

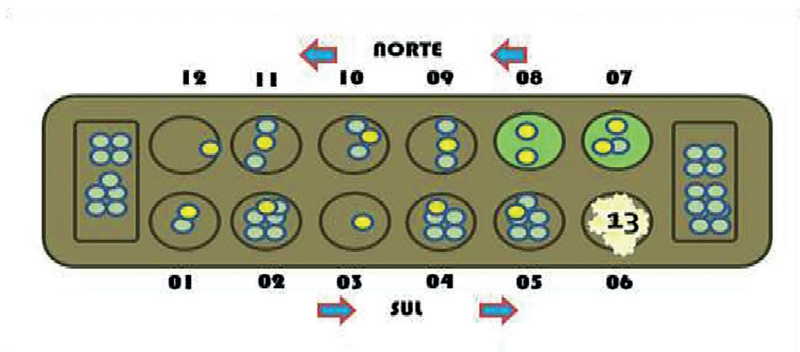


Figura 5 Colheita reserva Krou.

Uma das regras mais importante do jogo é que você não pode, em hipótese alguma, deixar o outro jogador sem sementes, mesmo que seja para ganhar o jogo. Caso um dos jogadores faça uma jogada e fique sem sementes do lado dele, o outro jogador é obrigado a fazer uma sementeira que finalize com pelo menos uma semente do outro lado. Também é proibido fazer uma colheita que deixe o outro jogador sem sementes. No exemplo abaixo, a reserva Krou da cova 6 finalizará a jogada na cova 12, colhendo todas as sementes do lado norte. Porém, esta jogada é proibida e o jogador do lado sul terá que deixar as sementes da maneira que finalizou, sem poder colher em nenhuma cova.

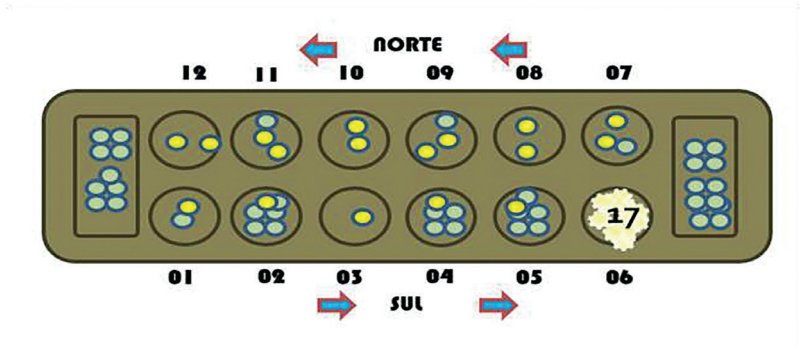


Figura 6 Colheita reserva Krou mal-sucedida.

Considerações finais

Por meio das regras e movimentos do jogo, podemos notar como ele se relaciona ao modo de vida dos povos africanos. Semear para colher, armazenar as sementes, não deixar seu parceiro sem sementes, não ter dono na terra, compartilhar as mesmas sementes, organização circular etc. Por conta disso, não dizemos que somos adversários no jogo. Em sua tese, Santos (2018) traduz uma sentença proverbial do povo bantu-kongo, registrada por Fu-Kiau, que representa esta relação social: “*Mu kandakikanda, bukanda, kinkwezi, kimwanambuta, kisikanda, kikundi, kinzayani. Ka mwenakimpalako*. Que significa que na comunidade, há toda sorte de relação; mas não há rivais” (Santos, 2019, p. 202). Por meio do jogo é possível dar sentido à existência e à valorização da cultura ancestral. Descobrir-se negro é um processo de transformação que demanda reflexão e ação contínua, não é apenas um jogo, é uma pedagogia transformadora que permite conexão identitária e compreensão da valorização cultural. Georges Gneka diz que “pelo awalé, o jogador conhece a alma africana ou a dos baobás, pois é com seus grãos que se joga. A diversão tem um pé na mitologia e outro no cotidiano da África” (Lima; Gneka; Lemos, 2005).

REFERÊNCIAS

- ABU BAKR, A. O Egito faraônico. In: MOKHTAR, G. (org.): *História geral da África parte II: África antiga*. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010.
- AGBINYA, J. I. *Computer board of Africa*. África do Sul: University of the Western Cape, 2004.
- AGUESSY, H. Visões e percepções tradicionais. In: SOW, Alpha *et al.* *Introdução à cultura africana*. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 95-136.
- BRANDÃO, A. P. (org). *Saberes e fazeres: modos de interagir (A cor da cultura)*. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2006.
- BRASIL. Presidência da República. Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003. *Diário Oficial da União*, Brasília, Seção 1, 10 jan. 2003, p. 1, 2003.
- BRASIL. Presidência da República. Lei 11.645, de 10 de março de 2008. *Diário Oficial da União*, Brasília, Seção 1, 11 mar. 2008, p. 1, 2008.
- BRASIL. Senado Federal. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional: n. 9394/96. *Diário Oficial da União*, Brasília, Seção 1, 23 dez. 1996, p. 27833, 1996.
- BRASIL. Parecer do Conselho Nacional de Educação nº 3/2004. Parecer quanto à abrangência das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. *Diário Oficial da União*, Brasília, 19 mai. 2004. Resolução n. 1, 17 jun. 2004.
- BRASIL. Parecer do Conselho Nacional de Educação nº 2/2007. Parecer quanto à abrangência das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais

- e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. *Diário Oficial da União*, Brasília, 23 mai. 2008.
- COPPENS Y. A hominização: problemas gerais - parte I. In: KIZERBO, J (Org): *História da África, metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010.
- CULIN, S. *Mancala, the national game of Africa*. Washington: Government Printing Office, 1896. Disponível em: <https://archive.org/details/mancalanationalg00culi/page/598>. Acesso em: 5 mai. 2019.
- DIAZ, M. G. *Por que os humanos que migraram da África para a Europa ficaram brancos há milhares de anos?* BBC Brasil, 9 fev. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese>. Acesso em: 10 mai. 2019.
- DIOP, Cheikh A. *The African origin of civilization*. Translation of section of antériorité des civilisations nègres and nations nègres et culture. Nova Iorque: Lawrence Hill & Co, 1974. Disponível em: http://www.centerformaat.com/files/African-Origin_of_Civilization_Complete.pdf. Acesso em: 5 mai. 2019.
- HALL, S. *O Ocidente e o resto*. Projeto História, São Paulo, n. 56, p. 314-361, mai.-ago. 2016.
- LIMA, H. P.; GNEKA, G.; LEMOS, M. *A semente que veio da África*. Brasília: Ministério da Educação, 2005.
- MOKHTAR, G (org). *História geral da África parte II: África antiga*. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010.
- OLIVEIRA, K. *Resistir até o fim da discriminação racial*. Creative Commons. [S.d.] Disponível em: <https://viradaeducacao.me/assets/livretos/resistir-ate-o-fim-discriminacao-racial.pdf>. Acesso em: 12 mai. 2019.
- PEREIRA, R. P. et al. *O jogo africano mancala e suas potencialidades para a educação de jovens e adultos (EJA)*. Espírito Santo: Anais do Congresso Nacional Africanidades e Brasilidades, 2018.
- SANTOS, C. P.; NETO, J. P.; SILVA, J. N. *África - Bao*. Lisboa: Norprint, 2008.
- SANTOS, T. S. N. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau*: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8160/tde-30042019-193540>. Acesso em: 19 mai. 2019.
- SANTOS, E. C.; FRANÇA, M. C. S. *Simbiose entre etnomatemática e a cultura Africana*. Jogo mancala awelé em sala de aula. Bahia: com a palavra o professor. v. 1, n. 1, jan. - abr. 2017. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/cnafricab/article/view/21859>. Acesso em: 10 mai. 2019.
- SME – Secretaria Municipal de Educação de São Paulo. Coordenadoria dos Centros Educacionais Unificados. *Mancala Awelé*. [livro digital] Coleção Jogos de Tabuleiro, v. 3, São Paulo: SME/ Coceu, 2020.

- TRINDADE, A. L. Valores civilizatórios afro-brasileiros na educação infantil. In: TRINDADE, A. L. (org). *Africanidades brasileiras e educação: salto para o futuro*. Brasília: TV Escola, 2013. Disponível em: <https://api.tvescola.org.br/tve/salto-acervo/publication-series?type=2&jsessionid=C6B4F70FCE6EFD1BB1AD15A8497B701F>. Acesso em: 15 mai. 2019.
- ZUIN, E. S. L.; SANT'ANA, N. A. S. Produzindo aproximações da cultura africana com a matemática escolar: a utilização do jogo mancala. *Pedagogia em Ação*, [S.l.], v. 7, n. 1, dez. 2015. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/pedagogiacao/article/view/11012/8805>. Acesso em: 16 mai. 2019.

CAPÍTULO 29

As questões relacionadas ao racismo ambiental no ensino da ciência geográfica

Armando dos Santos Bispo

A história da fundação da cidade de São Paulo é um relato multifacetado, repleto de fontes diversas que revelam um passado rico e complexo. Antes da chegada dos lusitanos, o território que hoje conhecemos como São Paulo era habitado por uma variedade de povos originários, tais como os guaianases, tupiniquins, guarus, guaranis, entre outros, que contribuíram para a notável diversidade étnica e cultural dessa região. O processo de exploração do território brasileiro pela coroa portuguesa, inicialmente sob o reinado de D. Manuel I e, posteriormente, de D. João III, desencadeou uma série de expedições na colônia. Entre os líderes dessas expedições, destaca-se Martim Afonso de Sousa, cuja jornada resultou na fundação de São Vicente, em 22 de janeiro de 1532, marcando assim o estabelecimento da primeira povoação estável do Brasil.

Em 1549, uma nova organização política surgiu com o objetivo de facilitar a exploração e a administração da colônia: a coroa portuguesa instituiu o sistema de governo-geral no Brasil, nomeando Tomé de Sousa como seu líder. Em 1553, Tomé de Sousa, acompanhado pelo Padre Manuel da Nóbrega e seus missionários jesuítas, empreendeu uma expedição pelo litoral da colônia, chegando a São Vicente, onde desembarcaram. Após atravessar o planalto, a equipe decidiu realizar a primeira missão no interior da colônia, denominada "Missão de Maniçoba", na região

de Itu. No entanto, devido às imensas dificuldades logísticas enfrentadas, o padre Nóbrega solicitou o realocamento dessa missão para uma localização mais próxima do litoral. O planalto de Piratininga foi escolhido para essa finalidade e, em 25 de janeiro de 1554, inaugurou-se o primeiro colégio da ordem jesuítica. Esse marco histórico culminou, em 1560, com a formação da vila de São Paulo do Campo de Piratininga. Posteriormente, em 1711, São Paulo foi elevada à categoria de cidade. O processo de formação da cidade de São Paulo foi marcado por inúmeras batalhas e resistência por parte dos povos nativos, que não aceitaram passivamente o processo de dominação, escravização e catequização imposto pelos colonizadores. Muitos desses povos optaram por fugir, buscando preservar suas culturas e modos de vida, pugnando contra dominação, escravização e catequização:

A chegada dos portugueses vindos de Santo André provocou a imediata retirada dos índios, que abandonaram suas casas, foram reunir-se em dois pontos afastados transformados depois em aldeamentos, Pinheiros e Ururá (São Miguel Paulista) (Campos, 2006, p. 22).

De acordo com Campos, a ocupação histórica do extremo leste da capital paulista revela uma complexa interação entre os povos originários que habitavam a região e os ideais lusitanos que vinham sendo impostos. Nesse contexto, é importante destacar que os povos originários dessa área possuíam um estilo de vida notavelmente distinto da visão lusitana, demonstrando resistência em relação à imposição de valores e modos de ocupação da terra. Além disso, a cooperação com os donatários das sesmarias era obtida quase que exclusivamente por meio de coerção, quando não forçados a trabalhar para tais proprietários. A história dessa região se desenrola ao longo de um século de profunda transformação social e econômica, na qual os povos guaianases, que originalmente habitavam a área, enfrentaram a dura realidade da escravidão. Contudo, essa não seria a única forma de exploração da mão de obra na região. À medida que o século XVII se aproximava, observou-se uma substituição gradual da escravidão indígena pela escravidão africana.

Focalizando nossa análise na região do extremo leste da cidade de São Paulo, percebemos que a inserção da mão de obra escravizada de origem africana ocorreu de forma marcante em áreas que hoje compreendem os distritos de São Miguel Paulista, Itaim Paulista, Jardim Helena, Itaquera e Guaianases. Esses distritos eram caracterizados por uma paisagem permeada por vastas propriedades rurais, nas quais predominava uma agricultura voltada principalmente para a subsistência das comunidades locais (Melo, 2008). Nesse contexto, é crucial compreender o processo histórico que moldou essa região e como ele se entrelaça com a trajetória dos

povos originários, africanos e europeus, que desempenharam papéis fundamentais na construção dessa parte da metrópole. A resistência dos povos originários, sua luta contra a escravidão e a subsequente introdução da mão de obra africana são elementos essenciais para a compreensão das dinâmicas sociais e econômicas que moldaram a região ao longo do tempo. A história do extremo leste da cidade de São Paulo é profundamente complexa e multifacetada, transcende os limites dos aspectos econômicos e sociais para abranger questões culturais, identitárias e políticas. A interação entre diferentes grupos étnicos e culturais contribuiu para a diversidade e riqueza do patrimônio histórico e cultural dessa área, enriquecendo o mosaico da cidade de São Paulo como um todo. Ao mergulharmos na história do extremo leste da capital paulista, nos deparamos com uma narrativa que transcende as fronteiras do tempo, nos recordando da importância fundamental de reconhecer e preservar a diversidade cultural e a herança de todos os povos que desempenharam um papel significativo na construção dessa região e, consequentemente, da cidade de São Paulo.

Entretanto, quando observamos o papel da escola nesse contexto, percebemos que ela pode se tornar tanto um espaço promotor da diversidade cultural quanto um agente da manutenção e reprodução de um ideário que, em alguns casos, ofende, oprime e segrega outros povos. Essa dicotomia é um reflexo da complexidade das questões culturais e identitárias que permeiam a educação e a sociedade em geral. A construção do espaço geográfico da cidade de São Paulo é um processo que ainda guarda resquícios da colonização, glorificando figuras históricas controversas. Basta observar alguns dos nomes presentes na cidade, como o Palácio dos Bandeirantes (sede do Governo de São Paulo), as rodovias dos Bandeirantes e Anhanguera (em referência a Bartolomeu Bueno da Silva), a rodovia Fernão Dias, além de inúmeros monumentos. Destacam-se, nesse contexto, a polêmica estátua do bandeirante Borba Gato e o monumento às Bandeiras, que muitas vezes são vistos como símbolos de heroísmo, mas também representam um desafio à memória e à dignidade dos descendentes de povos originários e africanos que sofreram sob o jugo da colonização.

A cidade de São Paulo, ao longo do tempo, experimentou um crescimento significativo. Após a assinatura da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888, que marcou o “fim da escravidão no Brasil”, os descendentes de africanos, que antes eram explorados de maneira desumana como escravos, se viram “livres”. No entanto, essa liberdade foi marcada por uma expulsão gradual dos centros urbanos da cidade, levando muitos a se estabelecerem em bairros periféricos, afastados das áreas industriais e comerciais. Com o passar do tempo, esses bairros periféricos se tornaram sinônimos de bolsões de pobreza e miserabilidade, deixando uma parcela da população refém de

condições precárias de vida. Aqueles que antes eram escravizados agora enfrentavam as consequências de uma liberdade limitada, com acesso desigual aos serviços públicos essenciais, como coleta de lixo, abastecimento de água potável e saneamento básico eficiente.

Essa realidade ressalta as desigualdades persistentes que afetam as comunidades periféricas do extremo leste de São Paulo, onde a falta de infraestrutura básica muitas vezes compromete a qualidade de vida dos residentes. A segregação geográfica e socioeconômica que se manifesta nessas áreas é um lembrete contundente das injustiças históricas que persistem na cidade, apesar das mudanças políticas e sociais ao longo dos anos. É fundamental reconhecer que a história do extremo leste da cidade de São Paulo é uma história de resiliência e luta, na qual seus moradores enfrentaram desafios significativos e, muitas vezes, adversidades imensas. A compreensão dessa história complexa é crucial para promover uma sociedade mais inclusiva e equitativa, que reconheça e valorize a diversidade cultural e busque soluções para as desigualdades persistentes que afetam essas áreas. Nesse sentido, é imperativo que a escola desempenhe um papel fundamental na promoção da consciência histórica e na educação para a cidadania. Ela deve fornecer um ambiente inclusivo no qual as histórias e culturas diversas dos residentes do extremo leste de São Paulo sejam celebradas e respeitadas. Além disso, a escola deve buscar ativamente maneiras de abordar as desigualdades socioeconômicas e promover oportunidades igualitárias para todos os alunos, independentemente de sua origem ou local de residência.

Em última análise, a história do extremo leste da cidade de São Paulo é um testemunho da resiliência humana e da busca por justiça social. Ela nos lembra que, apesar dos desafios, as comunidades podem prosperar quando se unem para enfrentar adversidades e promover mudanças positivas. Portanto, a preservação e celebração dessa história são fundamentais para garantir um futuro mais inclusivo e equitativo para todos os habitantes dessa região e de toda a cidade de São Paulo.

O ano de 2020 trouxe uma série de eventos que ressaltaram a vulnerabilidade humana e expuseram desafios significativos à sociedade. A pandemia da covid-19, que surgiu de maneira inesperada, rapidamente se transformou no maior desafio desta década. A pandemia não apenas ameaçou a saúde pública global, mas também ampliou e destacou uma série de problemas que já existiam, mas que muitas vezes eram negligenciados. Um desses problemas é a falta de acesso ao saneamento básico, que se tornou uma questão central e de destaque nos veículos de imprensa. A pandemia trouxe à tona as profundas desigualdades sociais existentes em todo o mundo, com um foco especial nas comunidades carentes e urbanas que enfrentaram uma série de dificuldades. A falta de acesso ao saneamento básico, aliada às

desigualdades sociais, resultou em ações e políticas que, em muitos casos, colocaram em risco a vida das pessoas, beirando o que é conhecido como "necropolítica" – uma política que negligencia a preservação da vida em favor de outros interesses.

Ao abordar a temática da desigualdade social, diversas organizações, incluindo a Organização das Nações Unidas (ONU), têm promovido debates e ações para enfrentar esse desafio. Em 2016, a ONU propôs aos líderes mundiais os 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), com o objetivo de promover ações que contribuam para o crescimento econômico, a redução da pobreza, a diminuição da desigualdade e o combate às mudanças climáticas. Esses ODS compartilham diversos propósitos, incluindo a erradicação da fome e a promoção de sociedades sustentáveis, inclusivas e pacíficas. No entanto, apesar da importância desses objetivos, eles ainda não ocupam o centro das discussões e das agendas das pastas ligadas aos ministérios de Infraestrutura, Cidades e Educação, seja em nível nacional ou local.

Quando olhamos para o cenário em nível de entes federativos, seja estadual ou municipal, percebemos que há um grande abismo entre as intenções e as ações concretas para cumprir os Objetivos Globais estabelecidos pela ONU. Muitas vezes, esses objetivos são deixados de lado em prol de outros interesses políticos e econômicos. A falta de alinhamento entre as metas globais e as ações locais cria um cenário preocupante, no qual as desigualdades persistem e as comunidades mais vulneráveis continuam a sofrer. É fundamental reconhecer que a busca pela equidade social e pelo desenvolvimento sustentável não deve ser uma responsabilidade apenas de organizações internacionais ou governos nacionais, mas também de governos locais, organizações da sociedade civil, empresas e cidadãos.

Para promover uma verdadeira transformação, é essencial que os ODS sejam incorporados nas políticas públicas em todos os níveis de governo. Isso requer um compromisso real com a justiça social, a igualdade de oportunidades e o respeito pelo meio ambiente. Além disso, é fundamental que haja um esforço coletivo para superar as barreiras políticas e burocráticas que muitas vezes impedem a implementação eficaz das ações necessárias para alcançar os ODS. Em um país tão diverso e complexo como o Brasil, é importante reconhecer que as soluções não são únicas, e as abordagens devem ser adaptadas às realidades locais. Isso exige uma colaboração ativa entre governos, setor privado, sociedade civil e comunidades locais para identificar as melhores estratégias e implementar ações concretas.

A pandemia da covid-19 destacou a urgência de abordar questões como a desigualdade social, o acesso ao saneamento básico e a importância de se alcançar os ODS. Agora, mais do que nunca, é hora de agir com determinação e compromisso para construir um futuro mais justo, equitativo e sustentável para todos. A busca pela realização dos ODS não é apenas uma responsabilidade global, mas também

uma necessidade urgente para garantir um mundo melhor para as gerações presentes e futuras. O ambiente escolar é um território propício na sociedade, de acordo com a Constituição, em seu artigo 205: “A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho” (Brasil, 1988). A escola é um espaço essencial para o “desenvolvimento pleno da pessoa”, porém a educação brasileira carrega em suas entranhas um passado colonial muito hostil, o qual propaga até os dias atuais uma narrativa dos povos dominadores, deixando de lado o conhecimento dos povos originários e menosprezando os quase quatro séculos de escravidão. A construção de uma nova narrativa é o que defendem vários autores decoloniais, lutando de forma categórica contra os réticos do colonialismo, o qual impregna de forma assustadora as páginas dos currículos, formação de professores, livros acadêmicos e didáticos e as múltiplas narrativas. As consequências das diversas explorações promoveram múltiplas desigualdades sociais, econômicas, acadêmicas, habitacionais, ambientais, entre outras. Esta última é negligenciada nas pesquisas, estudos e nas salas de aula. Em pesquisa realizada com professores de geografia da educação básica brasileira, muitos dos docentes desconhecem sobre o assunto ou não se sentem confortáveis para trabalhar a temática em sala de aula.

Quando falamos em desigualdades sociais ou injustiças ambientais, torna-se impossível invisibilizar a raça, cor da pele, ascendência. Porém, é mais fácil apresentar uma narrativa distante da realidade, pois o real é muito assustador. Como entender que em um mesmo distrito da cidade de São Paulo (Morumbi) existe rede de esgoto, coleta de lixo todos os dias, sem redução de pressão da água fornecida pela companhia de saneamento básico do estado de São Paulo, enquanto, ao atravessar algumas ruas, a realidade é totalmente distinta (Paraisópolis)? Quem são essas pessoas? Qual a sua cor? Quem é que mora no Jardim Romano, Jardim Pantanal, Jardim Ângela, São Matheus, Guaianazes, Santo Amaro, entre outros? Pintamos o nome dos múltiplos descasos de desigualdade social, quando o recorte se dá por via racial, percebemos o quão gritante são as questões envoltas ao racismo ambiental na mais populosa cidade da América do Sul.

Uma revisão biográfica e utilização de dados primários serão utilizados nesta pesquisa, as quais contribuirão para o fomento de novas estratégias pedagógicas para o ensino da ciência geográfica.

A ciência geográfica e seu objeto de estudo

Vivenciamos um período denominado por Milton Santos¹ de “meio técnico-científico-informacional”, em que a produção de bens e consumos se dão em escala mundializada, empregando e impregnando novos ritmos em todo processo produtivo. Aliado ao capitalismo, observa-se a ação predatória do ser humano sobre o meio, como afirma Salviani:

Com efeito, sabe-se que, diferentemente dos outros animais, que se adaptam a realidade natural tendo a sua existência garantida naturalmente, o homem necessita produzir continuamente sua própria existência. Para tanto, em lugar de se adaptar a natureza, ele tem que adaptar a natureza a si, isto é, transformá-la. E isto é feito pelo trabalho. E o trabalho se instaura a partir do momento em que seu agente antecipa mentalmente a finalidade da ação. Para sobreviver o homem necessita extrair da natureza, ativa e intencionalmente, os Meios de sua subsistência. Ao fazer isso ele inicia o processo de transformação da natureza, criando um mundo humano (o mundo da cultura) (Salviane, 2000).

Salviani evidencia que as ações do ser humano sobre o meio são resultado da sua necessidade, culminado na existência do “mundo humano”, o qual transforma o meio, cuja ferramenta é o trabalho. Porém, o “mundo humano” se organiza por meio do capital, promovendo as diversas desigualdades e explorações do meio e entre os próprios humanos. O processo de exploração do humano para humano atingiu uma escala global, substituindo e aniquilando as indústrias nacionais, impregnando e difundindo novas necessidades. É o que afirmam Marx e Engels:

Pela exploração do mercado mundial a burguesia imprime um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. Para desespero dos reacionários, ela retirou à indústria sua base nacional. As velhas indústrias nacionais foram destruídas e continuam a sê-lo diariamente. São suplantadas por novas indústrias, cuja introdução se torna uma questão vital para todas as nações civilizadas, indústrias que não empregam mais matérias-primas autóctones, mas sim matérias-primas vindas das regiões mais distantes, e cujos produtos se consomem não somente no próprio país, mas em todas as partes do globo. Em lugar das antigas necessidades, satisfeitas pelos produtos nacionais,

1 Milton Almeida dos Santos, nascido em Brotas de Macaúbas, no dia 3 de maio de 1926. Formado em Direito, com mestrado e doutorado em geografia. É considerado um dos maiores nomes da geografia mundial, possuindo vários livros traduzidos em mais de 20 idiomas. Faleceu em São Paulo, no dia 24 de junho de 2001.

nascem novas necessidades, que reclamam para sua satisfação os produtos das regiões mais longínquas e dos climas mais diversos. Em lugar do antigo isolamento de regiões e nações que se bastavam a si próprias, desenvolvem-se um intercâmbio universal, uma universal interdependência das nações. E isto se refere tanto à produção material como à produção intelectual (Engels; Marx, 1999, p. 3).

A exploração do ser humano sobre seu próprio semelhante e sobre o meio ambiente que o cerca é um fenômeno intrínseco à história. A dignidade humana, que deveria ser um valor inalienável, muitas vezes é reduzida a uma simples mercadoria, quantificada e atribuída a um valor de troca. Esse processo insidioso compromete não apenas a relação entre os indivíduos, mas também a relação do ser humano com o ambiente em que vive. O direito à liberdade, que outrora foi conquistado como uma vitória da humanidade, torna-se, paradoxalmente, uma ameaça à liberdade de comércio em uma sociedade que prioriza o acúmulo de riqueza em detrimento do bem-estar humano.

A contemporaneidade nos apresenta uma realidade em que a burguesia, detentora dos meios de produção, promove uma exploração aberta, cínica, direta e brutal da força de trabalho. Essa exploração não se limita apenas à dimensão econômica, mas deixa marcas profundas e intangíveis nas relações de trabalho, nas interações com a natureza e na própria essência do ser humano. Karl Marx e Friedrich Engels (1999), em suas análises profundas sobre o sistema capitalista, alertaram para a forma como esse sistema de produção transforma as relações sociais, reificando o ser humano e relegando-o a um mero instrumento de produção.

Um dos aspectos mais evidentes e impactantes dessa exploração é o chamado racismo ambiental, um fenômeno que está intrinsecamente ligado às raízes históricas dos países que utilizaram a escravidão como forma de força de trabalho. O racismo ambiental se manifesta de diversas maneiras, mas sua essência reside na disparidade de impactos ambientais e socioeconômicos que recaem de forma desproporcional sobre comunidades racialmente marginalizadas. É alarmante constatar que, apesar da relevância desse tema, muitos educadores e profissionais, incluindo professores de geografia, carecem de uma formação adequada sobre o racismo ambiental. Estudos revelam que aproximadamente 92% dos professores de geografia pesquisados não receberam qualquer abordagem sobre essa temática durante sua formação acadêmica. Para 36% deles, o racismo ambiental ainda é um conceito desconhecido, causando estranheza e falta de familiaridade. Em contraste, quando se trata da temática mais ampla da desigualdade social, observa-se um nível maior de reconhecimento e estudo entre os professores. Cerca de 72% dos docentes afirmam

ter tido em sua formação acadêmica estudos e pesquisas relacionados à desigualdade social. No entanto, é notável que, apesar desse conhecimento teórico, a aplicação prática desses conceitos frequentemente fica em segundo plano. Para compreender a profundidade do racismo ambiental e suas implicações, é fundamental considerar os dados relacionados à cor da pele dos moradores das áreas marginalizadas, conhecidas como bairros periféricos, áreas de risco e favelas. Esses locais frequentemente abrigam uma população composta em sua maioria por indivíduos negros e pardos. A desigualdade racial se reflete na falta de acesso a serviços básicos, na qualidade precária da habitação, na falta de infraestrutura e na exposição a riscos ambientais.

Os impactos do racismo ambiental são visíveis em uma série de problemas enfrentados por essas comunidades, incluindo a escassez de água potável, a coleta inadequada de resíduos sólidos, a poluição do ar, a falta de áreas verdes e a exposição a desastres naturais. Esses problemas afetam de maneira desproporcional as comunidades racialmente marginalizadas, exacerbando ainda mais as desigualdades sociais já existentes. A falta de acesso a serviços básicos de qualidade e a exposição a ambientes insalubres têm sérias consequências para a saúde e o bem-estar dessas comunidades. As taxas de doenças relacionadas ao meio ambiente, como problemas respiratórios e doenças transmitidas pela água, são mais altas em áreas afetadas pelo racismo ambiental. Além disso, a falta de oportunidades econômicas e educacionais perpetua um ciclo de pobreza que impacta negativamente as gerações futuras.

Para combater o racismo ambiental e suas ramificações, é imperativo que a educação desempenhe um papel fundamental. Os educadores têm a responsabilidade de conscientizar os alunos sobre as questões relacionadas a isso, fornecendo-lhes as ferramentas necessárias para entender, analisar e abordar essas questões de maneira crítica. Isso não apenas ajuda a promover a justiça social, mas também empodera os alunos a se tornarem agentes de mudança em suas comunidades. Além disso, é necessário que as políticas públicas abordem de forma eficaz o racismo ambiental, garantindo o acesso equitativo a serviços essenciais e a proteção do meio ambiente para todas as comunidades. Isso requer uma abordagem interdisciplinar que envolva não apenas o setor de educação, mas também as áreas de saúde, habitação, urbanismo, meio ambiente e justiça social.

A conscientização sobre o racismo ambiental deve ir além das salas de aula e se estender a toda a sociedade. Isso implica em um compromisso coletivo de reconhecer e combater o preconceito racial que permeia as políticas e práticas sociais, econômicas e ambientais. Somente por meio de uma abordagem abrangente e da colaboração entre todos os setores da sociedade podemos esperar criar um futuro mais igualitário

e sustentável. É fundamental reconhecer que esse não é um problema isolado, mas está intrinsecamente ligado a questões mais amplas de desigualdade e justiça social. Abordar esse fenômeno requer uma abordagem holística que leve em consideração não apenas as questões ambientais, mas também as dimensões raciais e socioeconômicas. Somente dessa forma poderemos criar um mundo em que a dignidade humana seja verdadeiramente respeitada, no qual o meio ambiente seja preservado e todas as pessoas, independentemente de sua origem racial, tenham a oportunidade de viver com igualdade e justiça.

Segundo o IBGE (2010), o bairro de Parelheiros, localizado na zona sul da cidade, possui uma população em que 57,1% dos residentes se autodeclararam como negros. Em contraste, em áreas mais privilegiadas, como o distrito de Pinheiros, na zona oeste, esse percentual é significativamente menor, atingindo apenas 7,3%. Essa disparidade revela uma diferença notável de 7,8 vezes na representatividade da população negra entre Parelheiros, na zona sul, e Pinheiros, na zona oeste da capital paulista. De acordo com os dados do Censo Demográfico de 2010 do IBGE, a cidade de São Paulo tinha uma população total de mais de 11,2 milhões de habitantes. Dentre esse contingente, cerca de 37% (aproximadamente 4,1 milhões de pessoas) se autodeclararam negras, englobando indivíduos pretos e pardos. Esse dado já sinaliza uma significativa distribuição racial na cidade.

A análise por distritos da cidade de São Paulo reforça a disparidade racial presente na distribuição demográfica. Além de Parelheiros, que se destaca com seus 57,1% de população negra, outros distritos também apresentam percentuais consideráveis de negros em sua população. O distrito do M'Boi Mirim, na zona sul, contabiliza 56%, enquanto Cidade Tiradentes e Guaianases, ambos localizados na zona leste, ocupam a terceira e quarta posição do ranking, com 55,4% e 54,6%, respectivamente. Na sequência, aparecem Itaim Paulista, com 54%, e Cidade Ademar, com 52,1%. Uma análise mais recente, fornecida pelo Mapa da Desigualdade de 2020 da Rede Nossa Cidade (RNSP), também revela uma distribuição significativa de população negra em diversos distritos da cidade de São Paulo. Nesse levantamento, alguns distritos se destacam pela presença marcante de população negra, como Jardim Ângela, com 60,1%, Grajaú, com 56,8%, Parelheiros, com 56,6%, Lajeado, com 56,2%, Cidade Tiradentes, com 56,1%, Itaim Paulista, com 54,8%, Jardim Helena, com 54,7%, Capão Redondo, com 53,9%, Pedreira, com 52,4%, Guaianases, com 51,5%, Jardim São Luís, com 51,3%, Vila Curuçá, com 51,2%, Iguatemi, com 50,9%, Brasilândia, com 50,6%, Anhanguera, com 50,3%, e Cidade Ademar, com 50%.

Essas taxas e porcentagens ilustram de maneira concreta a profunda discrepância racial na cidade de São Paulo, com algumas regiões apresentando uma concentração

significativa de população negra, enquanto outras, frequentemente mais privilegiadas, registram uma presença bem menor. Essa distribuição desigual da população negra está enraizada em fatores históricos, sociais e econômicos que continuam a moldar a cidade ao longo de sua evolução. É crucial reconhecer essas disparidades e buscar ativamente a igualdade de oportunidades e o acesso equitativo a serviços públicos para todas as comunidades, independentemente de sua origem racial. Somente por meio de políticas inclusivas e esforços coletivos podemos aspirar a construir uma cidade verdadeiramente justa e igualitária para todos os seus habitantes.

Ao observar cada um dos distritos citados verifica-se que todos ficam nos extremos da capital paulista, distantes do centro do município, contando com ausência de infraestrutura, de serviços básicos de saúde, esporte e lazer. O Mapa da Desigualdade 2020 apresenta uma série de dados, em que apenas uma simples observação mais crítica fomentaria um enorme debate envolvendo as questões raciais. A discussão ambiental tem ganhado holofotes em todo mundo. Ativistas como Greta Thunberg, Al Gore e Marina Silva rodam o mundo promovendo discussões, suscitando múltiplas reflexões, entretanto, pouco se escuta falar sobre as questões raciais ligadas ao meio ambiente, ou seja, tentam desvencilhar as discussões ambientais das pautas raciais, como se um assunto anulasse o outro. Ribeiro (2019) nos afirma que durante anos ativistas negros buscam apresentar essa discussão, sendo um dos principais ativistas o dr. Benjamin Franklin Chavis Júnior.² No ano de 1981, ele desenvolveu tal conceito depois de diversos estudos e pesquisas envolvendo a população negra norte-americana e a sua relação com os resíduos tóxicos, o qual eram lançados nos bairros com maior presença negra.

Racismo ambiental é a discriminação racial no direcionamento deliberado de comunidades étnicas e minoritárias para exposição a locais e instalações de resíduos tóxicos e perigosos, juntamente com a exclusão sistemática de minorias na formulação, aplicação e remediação de políticas ambientais (Chavii *apud* Ribeiro, 2019, p.1).

Existe uma lógica no processo de escolhas dos lugares de alocação dos excessos da produção cometidos pela humanidade, ou até mesmo dos seus dejetos. Ou seja, os aterros sanitários ou mesmo lixões nunca estarão em bairros ou cidades tidas como nobres (brancas). Tal situação não se outorga apenas a Carolina do Norte, nos Estados Unidos da América; no Brasil, a situação dos menos vulneráveis é surreal, e a ausência de uma discussão racial visa a forçar uma sensação de equidade

2 Líder negro pelos direitos civis, chegando em sua juventude a ser assistente de Martin Luther King Jr.

ambiental e racial, algo que nitidamente é minimalista, deixado de lado ações mais diretivas, as quais poderia propiciar políticas públicas mais assertivas.

No tocante ao ensino da Ciência Geográfica, tal ausência das discussões ambientais aliadas as questões raciais, ressalta o quanto a educação encontra-se pautada de uma forma colonial, deixando de lado os históricos de luta dos povos originários e de origem afro-brasileira.

Ensino de geografia do colonial ao decolonial

Para a ciência contrerrânea, e principalmente a geografia, uma questão de decolonialidade vem se emergindo com uma ação essencial no que tange à construção do saber da Ciência Geográfica. Não se trata de deixar de lado referências clássicos, muito pelo contrário, mas de dar-lhes novos significados, sem deixar de enfatizar as contribuições epistemológicas das antigas colônias europeia. Sempre foi do interesse de investigação da geografia enquanto ciência estudar como se dá a relação ser humano-natureza.

O ensino da Ciência Geográfica no contexto escolar

Durante muito tempo, o ensino da Ciência Geográfica, ou seja, a geografia, ficava refém ao processo de descrição do planeta Terra. Ações como decorar os rios das margens direita e esquerda do rio Amazonas, ou decorar as capitais mundiais, eram vistos como algo meritoso no saber geográfico. A geografia dentro do contexto escolar encontra-se presente desde meados do século XIX.³ Contudo, a geografia contemporânea não perpassa pela descrição, muito pelo contrário, não são os fatos importantes na análise, mas como se deu a construção dos fatos, ou seja, abre espaço para formulação de problemas e, ao mesmo tempo, fomenta a criação de hipóteses. Questões antes não respondidas na geografia tradicional, tais como: por que aqui e não em outro lugar? Como é esse lugar? Por que esse lugar é assim? Onde? Por que os objetos é se dispõem dessa maneira no espaço? Qual o significado e o sentido desse ordenamento espacial? Quais os impactos gerados pelas localizações e pelos ordenamentos espaciais na vida das pessoas? Ou seja, uma geografia que vai além das questões descritivas é uma ciência que vai se preocupar com o estudo da organização do espaço geográfico, do entendimento de sua lógica e sentidos (Fizola, 2009, p. 21).

Existe uma enorme complexidade no que se refere à construção da ciência geografia no âmbito escolar, daí a grande importância que se dá na formação docente,

3 A fundação do imperial colégio de Pedro II, em 1837 na cidade do Rio de Janeiro, é tomado como um importante marco histórico no que diz respeito à introdução da geografia nos currículos prescritos em nosso país (Rocha, 1996). Como tudo, a existência de livros didáticos com data de publicação de 1831 pode sugerir que no currículo escolar ela era ainda mais remota.

pois é o profissional de geografia um cientista que lida com diversas construções de saberes sociais, antropológico, ambiental, geológico, histórico, político, econômico e filosófico.

Por uma geografia escolar decolonial

O pesquisador, escritor e sociólogo Anibal Quijano (2007) explica que o conceito de “raça” é uma construção mental desenvolvida como o mais eficaz instrumento de colonização e dominação social inventado nos últimos 500 anos:

A ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que desde muito cedo foi construída como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos. A formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos com espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população. Com o tempo, os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram como a característica emblemática da categoria racial. Essa codificação foi inicialmente estabelecida, provavelmente, na área britânico- americana. Os negros eram ali não apenas os explorados mais importantes, já que a parte principal da economia dependia de seu trabalho. Eram, sobretudo, a raça colonizada mais importante, já que os índios não formavam parte dessa sociedade colonial. Em consequência, os dominantes chamaram a si mesmos de brancos. Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/ inferioridade entre dominantes e dominados (Quijano, 2005, p. 117-118).

Quijano (2005) nos remete ao processo de dominação, o qual por meio do conceito de raça promoveu o maior processo de subalternação de povos. O mesmo ocorreu dentro das questões epistemológicas, em que ficamos reféns da construção de um saber dominado por autores europeus, os quais eram vistos como “senhores do saber”. Todavia, valorizar e estimular as produções acadêmicas para além do pseudo velho continente é essencial, pois as construções das narrativas dos povos de cá, são totalmente distintas ao que se tem por lá (Boaventura, 2010).

Dentro deste cenário decolonial, o ensino de geografia caminha para encontrar novos subsídios do lado Ocidental do Atlântico, não se prendendo às epistemologias do Norte. Novas produções geográficas emanam das periferias, dos povoamentos de povos originários e das comunidades quilombolas. O grafite e o rap ganham espaço com ferramentas de análises e observação, não se trata de formar “minigeógrafos”, mas de auxiliar na formação de cidadãos críticos, reflexivos, solidários, desenvolvendo a consciência espacial, desenvolvimento do raciocínio geográfico, além de contribuírem para inclusão social e o exercício de uma cidadania ativa (Filizola, 2009, p. 31).

A cartografia local como ferramenta da geografia decolonial

Quando nos deparamos com a cartografia empregada nas escolas, torna-se evidente o quão se faz necessário um novo olhar, pois não se trata de analisar fatos desconexos, é um processo de alfabetização cartográfica espacial, pelo qual se deve propiciar aos estudantes uma percepção seletiva, ordenada e quantitativa, ou seja, constituindo um sistema de signos (Venturi, Martinelli, 2011, p. 205).

Os conteúdos envolvendo a cartografia escolar não podem ficar presos ao estudo de escalas, ou localização de países. Tal aprendizagem não pode partir do vazio insignificante, sem valorizar o saber do educando, é o que afirma Paulo Freire:

Respeitar a leitura de mundo do educando significa tomá-la como ponto de partida para a compreensão do papel da curiosidade, de modo geral, e da humana, de modo especial, como um dos impulsos fundantes da produção do conhecimento. É preciso que, ao respeitar a leitura de mundo do educando para ir mais além dela, o educador deixe claro que a curiosidade fundamental à inteligibilidade do mundo é histórica e se dá na história, se aperfeiçoa, muda qualitativamente, se faz metodicamente rigorosa. E a curiosidade assim metodicamente *rigorizada* faz achados cada vez mais exatos. No fundo, o educador que respeita a leitura de mundo do educando, reconhece a historicidade do saber, o caráter histórico da curiosidade, desta forma, recusando a arrogância cientificista, assume a humildade crítica, própria da posição verdadeiramente científica (Freire, 1997, p. 63).

Dentro do conceito de Freire, a construção do saber não pode se pautar numa ação verticalizada do saber, dentro dessa perspectiva, entende-se que uma cartografia decolonial deve evitar um olhar a partir do olhar do outro, mas valorizando o saber do estudante, que deixa de ser um espectador na construção do saber, contribuindo com a construção de sua autonomia sobre o meio. O mapa dentro dessa concepção passa a ser visto como um instrumento essencial no processo de análises das territorialidades, a interpretação deste é concebida como aprendizagens de localizações, de processos espaciais, estruturais espaciais e distribuições espaciais (Filizola, 2009, p. 37).

Caminhos para a decolonialidade no ensino de geografia

De acordo com Nadal (2009, p. 19), a educação contemporânea passa por uma demasiada contradição, pois lida concomitantemente com dois paradoxos: assistimos à grande valorização da educação informal nas diversas matizes, tais como escolas de idiomas, danças e esportes. Em contraponto, observamos uma sistêmica desvalorização da escola e dos profissionais da educação formal, com ataques proferidos até mesmo pelo Legislativo, como o ocorrido no dia 13 de outubro de 2021, na Câmara de Vereadores do Município de São Paulo, onde o então vereador Fernando Holiday subiu à tribuna e proferiu insultos a toda categoria de docentes da rede municipal.

Trabalhar por uma escola que tenha respeito dentro e fora do ambiente escolar é algo essencial, todavia, a luta por uma escola decolonial é recente. Tais movimentos ganharam notoriedade na América Latina no início do século XXI. Diante desse advento, começamos novas discussões, que buscam a efetivação libertária e decolonial da educação, e do ensino de geografia, pois somente após essa conquista será possível pensarmos em um uma escola de todos e para todos, na qual o estudo sobre racismo ambiental e as demais injustiças ambientais tornam-se pautas de reivindicações de direitos, provocando um efeito transformador. Em suma, romper com uma educação de origem colonial é libertador para educador e para estudante. A centralidade do homem branco precisa ser desconstruída para desconstruirmos o racismo e descolonizarmos o conhecimento (Fanon, 2008).

O saber geográfico com uma das alavancas de uma educação decolonial

Poderíamos indagar se a educação ética não seria uma violência. Em primeiro lugar, porque se tal educação visa a transformar-nos de passivos em ativos, poderíamos perguntar se nossa natureza não seria essencialmente passional e, portanto: forçar-nos à racionalidade ativa não seria um ato de violência contra a nossa natureza espontânea? Em segundo lugar, porque se a tal

educação visa a colocar-nos em harmonia e em acordo com os valores de nossa sociedade, poderíamos indagar se isso não nos faria submetidos a um poder externo à nossa consciência, o poder da moral social. Para responder a essas questões precisamos examinar o desenvolvimento das ideias éticas na Filosofia (Chauí, 2000, p. 6).

Durante pesquisa realizada para o desenvolvimento deste trabalho, foram consultados 16 professores de geografia, dos quais 25% desconhecem sobre educação decolonial e 37,5% não conhecem nada relacionado ao racismo ambiental, como vemos no gráfico da Figura 29.1.

Quais dos temas abaixo você nunca estudou ou ouviu falar?

16 respostas

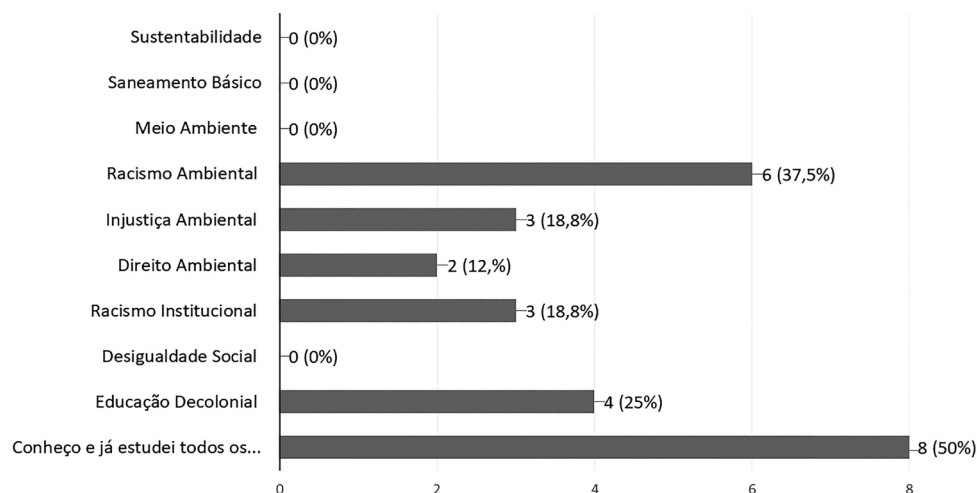


Figura 29.1 Consulta sobre racismo ambiental.

Fonte: Pesquisa realizada pelos autores com professores de Geografia na cidade de São Paulo.

Partir do saber geográfico como alavanca para uma escola decolonial é algo que propiciará a valorização do saber do estudante. O papel do professor se torna cada vez mais essencial, pois além de planejar de forma eficaz, conhecendo as diversas dimensões da realidade dos estudantes, tal profissional colocará o estudante no centro do processo de aprendizagem, promovendo uma educação significativa (Freire, 1997, p. 35). O componente curricular de geografia consegue de forma ímpar perpassar por todas estas situações, tornando-se uma verdadeira alavanca para promoção de uma educação decolonial. Tal formação leva para sala de aula uma nova geografia, a qual promulga uma formação social, segundo Milton Santos:

Uma formação social não pode ser estudada sem que sejam considerados aqueles dois conjuntos de relações definidos, há

tempos, por Lênin: as relações horizontais e as relações verticais. As relações horizontais nos dão a estrutura interna da sociedade, as relações verticais nos indicam as relações de uma sociedade com as outras sociedades. Em última análise, esses dois conjuntos de relações são interdependentes e, cada vez que tomamos esse dado em consideração, somos obrigados a admitir que a evolução de um país interessa não apenas a ele próprio, mas igualmente aos outros. O grau de interdependência é dado pelo nível e pela natureza das relações que entretêm (Santos, 2004, p. 245).

Levar uma discussão sobre os interesses dos estados nacionais, suas complexidades, e uma discussão formação social, faz da geografia um componente curricular rico no processo de ensino e aprendizagem, auxiliando no desenvolvimento do senso crítico dos estudantes e do próprio professor.

Currículo de geografia e prática pedagógica

Explicar os fenômenos da natureza, bem com as suas consequências, especialmente aquelas resultantes das ações humanas, se tornou algo importante, pois a degradação ambiental já atingiu níveis alarmantes. Como já mencionado, diversas ações globais foram tomadas para promoverem este debate, entre elas os ODS desenvolvidos pela ONU. De acordo com os professores consultados, 43,8% afirmam que os currículos de suas redes contemplam parcialmente os ODS, 6,2% afirmam que não contemplam e 50% afirmaram que o currículo encontra-se alinhado com os ODS. Tal pergunta foi realizada devido ao Objetivo 10, que trata da redução da desigualdade, sendo um verdadeiro espaço para entrada das discussões voltadas ao racismo ambiental, principalmente quando visamos a metas como: 1. acabar com a pobreza em todas as suas formas, em todos os lugares; 2. acabar com a fome, alcançar a segurança alimentar e melhoria da nutrição e promover a agricultura sustentável; 3. assegurar uma vida saudável e promover o bem-estar para todos, em todas as idades; 4. assegurar a educação inclusiva, equitativa e de qualidade, e promover oportunidades de aprendizagem ao longo da vida para todos; 5. assegurar a disponibilidade e gestão sustentável da água e saneamento para todos; 6. construir infraestruturas resilientes, promover a industrialização inclusiva e sustentável e fomentar a inovação; 7. tornar as cidades e os assentamentos humanos inclusivos, seguros, resilientes e sustentáveis; e 8. proteger, recuperar e promover o uso sustentável dos ecossistemas terrestres, gerir de forma sustentável as florestas, combater a desertificação, deter e reverter a degradação da terra e deter a perda de biodiversidade. Em todas as metas mencionadas, seria possível pautar as questões relativas a uma educação decolonial, tornando evidente que temáticas como injustiça ambiental e racismos ambientais poderiam ser discutidos e desenvolvidos.

O currículo como fonte de libertação e emancipação

Para a prática "bancária" (Freire), o fundamental é, no máximo, amenizar esta situação, mantendo, porém, as consciências imersas nela. Para a educação problematizadora, enquanto um que fazer humanista e libertador, o importante está, em que os homens submetidos à dominação, lutem por sua emancipação. Por isto é que esta educação, em que educadores e educandos se fazem sujeitos do seu processo, superando o intelectualismo alienante, superando o autoritarismo do educador "bancário", supera também a falsa consciência do mundo. Esta é a razão por que a concepção problematizadora da educação não pode servir ao opressor. Nenhuma "ordem" opressora suportaria que os oprimidos todos passassem a dizer: "Por quê?" Se esta educação somente pode ser realizada, em termos sistemáticos, pela sociedade que fez a revolução, isto não significa que a liderança revolucionária espere a chegada ao poder para aplicá-la (Freire, 1987, p. 50).

Quando a prática pedagógica se torna emancipatória, ela transcende as limitações dos "academicismos" tradicionais, abrindo portas para um processo de construção do conhecimento que é verdadeiramente enriquecedor e significativo. Nesse contexto, tanto o educador quanto o estudante desempenham papéis essenciais na busca por uma educação mais profunda, crítica e transformadora. A educação emancipatória não se contenta com a mera transmissão de informações ou a memorização de fatos. Ela se baseia em uma abordagem mais holística, que reconhece a importância de desenvolver habilidades cognitivas, emocionais e sociais. Ela valoriza a autonomia do estudante, incentivando-o a questionar, explorar e criar conhecimento por conta própria.

Nesse contexto, o educador deixa de ser apenas um detentor do saber e se torna um facilitador do processo de aprendizagem. Sua função principal é criar um ambiente de aprendizagem estimulante, no qual os estudantes se sintam motivados a buscar respostas, a explorar conceitos e a construir seu próprio entendimento do mundo. A aprendizagem significativa é um dos pilares dessa abordagem emancipatória. Ela se baseia na ideia de que os estudantes aprendem melhor quando podem relacionar novas informações ao conhecimento que já possuem e quando veem aplicação prática no que estão aprendendo. Isso implica em tornar o currículo relevante para a vida dos estudantes, conectando-o com suas experiências, interesses e aspirações.

Um educador emancipatório entende que cada estudante é único e possui diferentes estilos de aprendizagem e ritmos de desenvolvimento. Portanto, ele adota estratégias pedagógicas diversificadas para atender às necessidades individuais dos estudantes. Isso inclui a utilização de recursos didáticos variados, a promoção de

debates e discussões em sala de aula, o estímulo à pesquisa independente e a avaliação formativa que fornece feedback construtivo aos estudantes. Além disso, a educação emancipatória é profundamente inclusiva. Ela reconhece a importância da diversidade e da equidade na sala de aula. Os educadores se esforçam para criar um ambiente no qual todos os estudantes se sintam valorizados e respeitados, independentemente de sua origem étnica, social, de gênero ou de outras características individuais. Essa abordagem promove a igualdade de oportunidades e combate à discriminação e o preconceito.

No entanto, a emancipação vai além do ambiente escolar. Ela também se relaciona com a capacidade dos estudantes de se tornarem cidadãos ativos e críticos em suas comunidades e na sociedade como um todo. Os educadores emancipatórios incentivam o pensamento crítico e o engajamento cívico, ajudando os estudantes a entenderem o mundo à sua volta e a agirem de forma consciente e responsável. A educação emancipatória também está intrinsecamente ligada à justiça social. Ela reconhece as desigualdades existentes na sociedade e busca capacitá-los para enfrentar esses desafios. Isso envolve discutir questões como desigualdade de renda, acesso desigual a serviços públicos, discriminação racial e de gênero, entre outras. Os estudantes são encorajados a refletir sobre essas questões e a buscar soluções para os problemas que afetam suas comunidades.

É importante destacar que a educação emancipatória não é uma abordagem utópica. Ela enfrenta desafios significativos, incluindo resistência institucional, falta de recursos e pressões externas para aderir a métodos tradicionais de ensino. No entanto, muitos educadores estão comprometidos em promover essa abordagem e estão fazendo a diferença em suas salas de aula.

Para que a educação emancipatória seja eficaz, é necessária uma colaboração estreita entre educadores, estudantes, famílias e comunidades. Todos têm um papel a desempenhar na promoção de uma educação que seja verdadeiramente transformadora e que prepare os estudantes para enfrentar os desafios do mundo moderno.

Em resumo, a educação emancipatória é uma abordagem que visa a ir além dos tradicionais "academicismos" para proporcionar aos estudantes uma aprendizagem significativa, autônoma e inclusiva. Ela envolve a promoção do pensamento crítico, da igualdade de oportunidades, do engajamento cívico e da justiça social. Educadores comprometidos com essa abordagem desempenham um papel fundamental na formação de cidadãos conscientes e ativos, capazes de fazer a diferença em suas comunidades e no mundo. Neste trabalho, o principal objetivo foi apresentar de forma sistemática a grande relevância que se dá no processo de ensino aprendizagem da ciência geográfica, a qual não é apenas um componente curricular, sendo está uma verdadeira alcunha emancipatória, libertadora e revolucionária.

O saber geográfico é colocado sob uma perspectiva decolonial, objetivando no auxílio da construção da consciência de classe e raça, auxiliando o sujeito na reivindicação dos seus direitos e no reconhecimento dos seus deveres quanto cidadão. Quando atrelado à questão étnico-racial e as discussões ambientais, tal pesquisa consegue observar o quanto que ainda temos que caminhar no processo de construção de uma escola decolonial.

Ainda discuto neste trabalho a tênue crise da educação mundial, ou seja, podendo a escola ser vista e concebida como um ambiente de reprodução sistemática da dominação imposta pelo capital ou com uma educação pautada pela liberdade, autonomia e cidadania de todos e para todos.

Por uma geografia da denúncia ao racismo ambiental⁴

As ideias de Karl Marx sobre as discriminações perpassa pela consciência social, a qual reproduz e continuará reproduzindo cada vez mais as discriminações reais existente na sociedade, “entendendo-se que não é a consciência que determina o ser, mas o ser que determina, em última análise a consciência” (Feldemann; Peixoto, 2009, p. 43). O ser humano é produtor e reproduzidor das múltiplas exclusões, promovendo as desigualdades. Quando observamos os contextos ambientais, muitas discussões são levadas para mesas de decisões, nos poderes Executivo e Legislativo, processos são abertos no Judiciário e denúncias são proferidas pelo Ministério Público. Entretanto, qual o papel da escola, em especial do ensino da Ciência Geográfica nesta discussão? É a geografia escolar um espaço de construção de saberes que privilegiam a construção do conhecimento para além da “educação bancária”, a qual eleve o sujeito à condição de cidadão com direitos e deveres na esfera ambiental? E quando aliamos a cor da pele da população com a negativa de direitos, principalmente quando nos referimos ao saneamento básico, as aulas de geografia não podem contribuir para fazer com que os estudantes e seus familiares entendam as suas vulnerabilidades e promovam ações contra os descasos e mazelas perpetradas pelo Estado burguês?

Formação de professores de geografia

Explicar os fenômenos da natureza e com isso trabalhar as ações do ser humano sobre o meio, dentro de um ambiente destinado para aprendizagens, assegurando um debate argumentado, das regras necessárias para discussões que visem uma tomada de consciência sobre a realidade, pela qual o espaço escolar seja visto como

4 Resultados e discussões.

propiciador da escuta, e respeito às vozes *minorizadas* e marginalizadas, é uma árdua tarefa de todos os professores (Morin, 2000, p. 112-113). Todavia, para o ensino de geografia, tal problemática encontra-se como cerne da geografia escolar.

Nas diversas obras de Freire, ele nos afirma que não existe educação sem intencionalidade, ou seja, não existe educação neutra. Porém, sabemos que os cursos voltados para formação de professores estão sucateados e alguns até mesmo sendo extintos. Os cursos que permanecem, deixam de lado boa parte das críticas realizadas por Milton Santos à geografia tradicional. O resultado disto é refletido na pesquisa realizada, a qual apresenta os conhecimentos obtidos/debatidos durante a formação docente:

Durante a sua formação você estudou sobre...

16 respostas

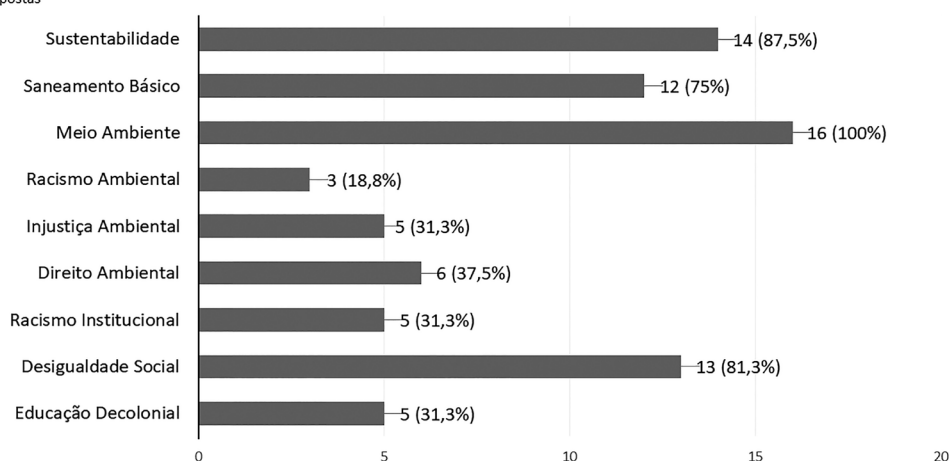


Figura 29.2 Síntese de conhecimentos obtidos.

Fonte: Pesquisa realizada pelos autores com professores de Geografia na cidade de São Paulo.

Os dados apresentados na pesquisa apresentam a forte ligação dos interesses do capital frente às aprendizagens no processo de formação de professores. Por exemplo, por mais que 81,3% estudaram e debateram a desigualdade dentro do ambiente escolar, vale salientar que 18,7%, não tiveram em suas formações tal conteúdo. Quando observamos as questões decoloniais, racismo institucional e injustiça ambiental, este número chega na casa dos 31,3%. Isso nos diz que 68,7% não tiveram em suas formações uma base teórica que comungue contra as desigualdades atreladas às questões ambientais e à raça. Quando a temática é o racismo ambiental, 81,2% dos professores negam ter debatido ou pesquisado tal conteúdo na formação de ensino superior.

As intencionalidades estão postas e a manutenção dos privilégios coloniais herdados pela burguesia salta a “olhos nus” perante os cursos de formação de professores de geografia. Sendo assim, entende-se o quão se faz necessária a formação continuada do professor, por mais que seja uma das metas (15) do Plano Nacional de Educação, ainda é algo muito escasso.

Para além da sala de aula de geografia

Quando falamos de racismo ambiental, a aula de geografia não pode ser concebida apenas dentro do ambiente escolar, sendo necessário que ela ultrapasse os muros da escola, uma aprendizagem efetiva se quando um estudante consegue encontrar e superar obstáculo, por mais complexo que seja (Meirieu, 2005, p. 55). Listas de ações além da escola: passeio no entorno da escola; observação guiada ao entorno da escola; trabalho de campo/visita técnica em aterros sanitários e na comunidade envolta; ida à Secretaria Municipal e Estadual de Meio Ambiente; trabalho de campo em favelas e comunidade; roda de conversa com comerciantes, líderes comunitários, religiosos e políticos da região.

Em suma, todas estas ações poderão contribuir para o fomento de uma visão crítica da realidade. Não é o professor que falará que tal agrupamento sofre ou não racismo ambiental, mas os próprios estudantes chegarão na devida conclusão, ou seja, um conhecimento para além da sala de aula, pois dela podem fomentar debates, denúncias, mobilização social e projetos de políticas públicas.

A utilização da tecnologia no ensino de uma geografia

Com a pandemia da covid-19, a tecnologia entrou de vez no ambiente educacional, ferramentas que antes não eram nem conhecidas por boa parte do público hoje se transformaram em ferramentas, as quais mesmo após a pandemia irão continuar na educação.

A utilização do celular, antes visto como o vilão, hoje começa a ser concebido como um aliado da aprendizagem, com a finalidade de atender o público, companhias como Google e Microsoft lançam plataformas “gratuitas” de aprendizagens. Diversas escolas receberam materiais tecnológicos, sendo a presença de televisores *smart*⁵ algo comum nas escolas.

Diante de tantos estímulos à tecnologia, a geografia deve usar isso ao seu favor, principalmente quando o objetivo é promover uma educação emancipatória e decolonial, vídeos podem ser produzidos pelos estudantes e pelo educador da comunidade em volta da escola. Estudantes podem ser estimulados a gravarem no bairro o que eles entendem como problemas sociais, ambientais e ou raciais.

5 Televisores que não precisam mais de computadores para transmissão de conteúdos da internet.

As imagens de satélites desenvolvidas pelo *Google Maps* podem ser utilizadas para denunciar os descasos do poder público frente às injustiças ambientais, ou seja, é a tecnologia sendo utilizada como ferramenta e não apenas como instrumento de alienação.

Considerações finais

Desenvolver uma pesquisa que aborde as questões étnico-raciais em conjunto com as questões ambientais é um desafio complexo e extremamente relevante nos dias de hoje. A geografia, como campo de estudo que analisa as relações do ser humano com o espaço e o meio ambiente, desempenha um papel fundamental nessa empreitada. Ela não apenas tem a capacidade de explorar as interseções entre raça e ambiente, mas também oferece as ferramentas conceituais e metodológicas necessárias para compreender profundamente essas complexas dinâmicas. A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) reconhece a geografia como um componente curricular das ciências humanas, o que implica que ela está intrinsecamente ligada à compreensão das relações entre os indivíduos e a sociedade. No entanto, a geografia não se limita a isso; ela é uma disciplina interdisciplinar que dialoga com diversas outras áreas do conhecimento, como biologia, climatologia, cartografia, botânica, hidrologia, geologia, física, química, sociologia, história e até mesmo filosofia. O conhecimento geográfico desempenha um papel crucial no processo de emancipação dos indivíduos, pois ajuda a desenvolver sua consciência sobre sua territorialidade, espacialidade e percepção do mundo ao seu redor. Ao lidar com questões relacionadas ao racismo, a geografia escolar não pode se esquivar do debate. Os educadores de geografia têm a responsabilidade de refletir sobre seu papel como profissionais e especialistas, não apenas transmitindo conhecimento, mas também atuando como agentes de mudança social. Eles devem promover uma educação que capacite os estudantes a participarem ativamente da vida pública e política.

A geografia é um componente curricular que transcende o ambiente da sala de aula. Ela não se limita a livros didáticos ou aulas teóricas. Pelo contrário, a verdadeira essência da geografia se manifesta nas atividades de campo, durante as quais os estudantes podem vivenciar na prática conceitos como solo, hidrografia, pluviosidade, mata ciliar, relevo, ocupação irregular do solo, urbanização e êxodo rural. No entanto, um olhar mais atento revela não apenas os aspectos físicos e naturais do ambiente, mas também as complexas questões sociais que permeiam nosso espaço geográfico. A desigualdade social, a segregação espacial, a gentrificação, as injustiças ambientais e o racismo estrutural são questões que podem ser observadas e analisadas por meio da geografia. O racismo ambiental, em particular, é uma manifestação gritante dessas desigualdades, em que comunidades racialmente marginalizadas são

desproporcionalmente afetadas por problemas ambientais, como a poluição industrial e a degradação do meio ambiente. As crianças, adolescentes, jovens e adultos que passam pelo sistema educacional não podem ser mantidos à margem dessas questões. A geografia não deve ser uma disciplina que se contenta em descrever o mundo; ela deve ser um veículo para promover o entendimento crítico e a transformação da sociedade.

Quando se fala em geografia, não se trata de politizar as aulas de forma partidária, mas sim de trazer a política para dentro da sala de aula de forma a promover a conscientização e a participação ativa dos estudantes na construção de políticas públicas mais justas e igualitárias. É importante lembrar que a política é a ferramenta por meio da qual as sociedades resolvem problemas e definem os rumos de seu desenvolvimento. Negligenciar a política é negligenciar a capacidade de mudar a realidade. A ciência e a tecnologia desempenham um papel fundamental na educação contemporânea, mas não podem ser ensinadas de forma isolada, desvinculadas da realidade dos estudantes. A educação deve ir além das quatro paredes da sala de aula, mostrando que o conhecimento não é fragmentado, mas interconectado. É necessário apresentar o quadro completo, mostrar como as diferentes disciplinas se relacionam e como o conhecimento pode ser aplicado para entender e resolver problemas do mundo real.

A geografia, ao abordar questões étnico-raciais e ambientais, desafia os estudantes a pensarem criticamente sobre as complexas interações entre raça, sociedade e meio ambiente. Ela os estimula a examinar questões como desigualdade, justiça ambiental, uso dos recursos naturais e impactos das atividades humanas no planeta. Essa abordagem não apenas enriquece a compreensão dos estudantes sobre o mundo, mas também os capacita a se tornarem cidadãos informados e ativos, capazes de contribuir para a construção de uma sociedade mais justa e sustentável. Em suma, a geografia desempenha um papel fundamental ao abordar questões étnico-raciais e ambientais na educação. Ela oferece as ferramentas conceituais e metodológicas necessárias para explorar essas complexas dinâmicas e estimula o pensamento crítico e a ação transformadora. Os educadores de geografia têm a responsabilidade de promover uma educação que vá além do academicismo, capacitando os estudantes a compreender e enfrentar os desafios do mundo contemporâneo de maneira informada e engajada.

REFERÊNCIAS

- CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- ENGELS, F.; MARX, K. *O manifesto comunista*. 5. ed. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1999.
- FIZOLA, R. *Didática da geografia: preposições metodologia lógicas e conteúdos entrelaçados como a avaliação*. Curitiba: Base Editorial, 2009.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- QUIJANO, A. *Colonialidad y modernidad-racionalidad*. Lima: Perú Indígena, 1992, v. 13, n. 29. Disponível em: <https://bit.ly/2Zd5hx3>. Acesso em: 1 out. 2021.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.
- MORIN, E. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Tradução: Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: Unesco, 2000.
- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Ed. Antígona, 2014.
- MEIRIEU, P. *O cotidiano da escola e da sala de aula*. Porto Alegre: Artmed, 2005.
- REDE NOSSA SÃO PAULO. *Mapa da desigualdade*. São Paulo: RNSP, 2021.
- ROSA, R. *Bairros de maioria negra de São Paulo têm expectativa de vida mais baixa segundo o Mapa da Desigualdade 2020*. Agência Brasil. Disponível em: <https://bit.ly/3C73lEu>. Acesso em: 21 out. 2021.
- SANTOS, M. *Por uma geografia nova: da crítica da geografia a uma geografia crítica*. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.
- SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Editora Cortez, 2010.
- SAVIANI, D. *Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações*. 7. ed. Campinas: Ed. Autores Associados, 2000.
- RIBEIRO, S. *Racismo ambiental: o que é importante saber sobre o assunto*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2019. Disponível em: <https://glo.bo/3nefe58>. Acesso em: 20 out. 2021.

CAPÍTULO 30

O projeto das cozinhas solidárias do MTST e os desafios do trabalho do cuidado no debate público

Tâmara Pacheco

Pandemia da covid-19: ascensão das cozinhas comunitárias no Brasil

Durante a pandemia da covid-19, o número de cozinhas comunitárias nas periferias de todo o Brasil cresceu porque um grande número de famílias ficou sem renda, sem emprego e sem moradia. Muitas delas chefiadas por mulheres racializadas a partir dos seus locais de morada e atuação, sem ter uma alimentação adequada e nem poder pagar aluguel, sobreviveram com o apoio emocional, acolhimento e doações de representantes de movimentos sociais e entidades da sociedade civil. Deste quadro, damos destaque à atuação do Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto (MTST), que durante a segunda onda da pandemia criou o projeto Cozinhas Solidárias de combate à fome, cujo protagonismo se dá por lideranças femininas comunitárias e periféricas.

Não à toa, o primeiro caso de morte pelo coronavírus noticiado no Brasil foi de uma mulher negra trabalhadora doméstica, categoria que mais emprega mulheres em nosso país, principalmente mulheres negras com baixa escolaridade e oriundas de famílias de baixa renda. Mais do que isso, representam o maior grupamento

profissional que compõe a força de trabalho de cuidado no Brasil.¹ O momento da crise do cuidado é descortinado em meio a pandemia como parte de uma crise sistêmica mundial na atual fase do capitalismo (Fraser, 2020, 2020b).

Particularmente em nosso país, as mulheres negras e não brancas, mulheres que são racializadas de modo geral por pertencerem a territórios periféricos, foram as mais afetadas nesse período, ao mesmo tempo que foram muitas delas se mobilizaram como forma de sobrevivência. Dentre as mobilizações que mais tiveram resultado imediato, além da distribuição de cestas básicas, a preparação de refeições e distribuição de marmitas, a construção de cozinhas comunitárias recebeu maior destaque como prática de combate à fome. Isso porque permitem espaços de sociabilidade, fortalecendo articulações por meio de redes de solidariedade. E acabam também funcionando no suporte e suprimento de serviços sociais básicos como o cuidado de idosos, jovens e crianças, devido ao forte desemprego, fechamento das escolas e à ausência de políticas públicas.

Comumente atreladas ao espaço privado, as cozinhas passam a ser abertas e compartilhadas. Reelaboradas, portanto, dentro de um processo de construção política coletiva territorializada e nas quais o trabalho do cuidado é evidenciado. As cozinhas comunitárias como estratégia política eminentemente feminina e periférica, que ganham força na pandemia se reconectam a um movimento que vem ascendendo na América Latina, desde regimes militares e autoritários e com intensificação das políticas neoliberais, mas que deram seus primeiros sinais desde o processo de urbanização nas grandes cidades.

Ao fazerem das cozinhas espaços alternativos de convivência comunitária, a participação política e representatividade dessas mulheres é ativada a partir da transgressão de atividades naturalizadas no plano da esfera privada da vida. Desses espaços públicos nos quais ecoam suas vozes, reativam e renovam lutas históricas por direitos também nas periferias da região metropolitana de São Paulo (Kowarick, 1991, 2009; D'andrea, 2013, 2021, 2022). Em cada território em que estão localizadas, desenvolvem dinâmicas específicas, num período recente de incertezas, extrema pobreza, guerras, epidemias, cóleras e fome.

Passados 30 anos, o Brasil está inserido numa crise advinda da intensificação do neoliberalismo que coloca a democracia em risco frente a milhares de famintos. A palavra fome relacionada à falta de comida e qualidade da alimentação, grande mal de nossa sociedade, todavia pode ser estendida também à falta de afeto, de justiça, de

1 Nota Informativa nº 2/2023 MDS/SNCF – Trabalhadoras domésticas e políticas de cuidado. Disponível em: <https://www.gov.br/mds/pt-br/noticias-e-conteudos/desenvolvimento-social/noticias-desenvolvimento-social/ministerios-do-desenvolvimento-social-e-dos-direitos-humanos-abrem-seminario-pela-luta-contra-o-trabalho-escravo-domestico/nota-informativa-n2-publicada.pdf>.

informação, de espiritualidade, de oportunidades e direitos, outros problemas da atualidade que atingem principalmente o cotidiano da população das periferias brasileiras.

A ascensão de formas de governos autoritários no país, desde o golpe de 2016 ao governo petista da presidenta Dilma Rousseff, é marcada pelo desmonte de políticas públicas, privatização dos serviços públicos, corrosão da sociedade do trabalho e a criminalização da política. Michel Temer, um dos articuladores do golpe, deu o pontapé para o processo de aceleração e radicalização da agenda neoliberal. A Proposta de Emenda Constitucional - PEC 241/2016 que estabeleceu o teto dos gastos públicos, a Reforma Trabalhista, em 2017, e a Reforma da Previdência, em 2019, foram os grandes vilões do desastre marcado durante os governos Temer e Bolsonaro. Com a volta do governo petista de esquerda em 2023, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva passa a exercer o seu terceiro mandato, durante qual a lógica neoliberal prevalente no senso comum é de que há a necessidade de eficiência nos gastos públicos para evitar desperdícios. A base dessa receita política é chamada por Nancy Fraser (2018, 2020, 2022) de “neoliberalismo progressista” que combina um programa econômico neoliberal e plutocrático com uma política de reconhecimento liberal – meritocrática.

Nas eleições de 2022, o Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto elegeu sua principal representante. Intitulada madrinha das cozinhas solidárias pelo movimento, e a primeira trabalhadora doméstica eleita deputada estadual da cidade de São Paulo, Ediane Maria passou a encarar o desafio, entre tantos outros em sua trajetória, de lutar pelos direitos das trabalhadoras domésticas. Sua candidatura entrelaçou-se com a de Guilherme Boulos, candidato no mesmo ano para deputado federal, e passaram a fortalecer juntos o projeto das cozinhas solidárias como política pública de combate à fome, à pobreza e à desigualdade. Ele venceu as eleições como o segundo deputado mais bem votado e é o principal condutor do projeto de lei que torna as cozinhas solidárias uma política pública nacional de combate à fome.

Não dava para esperar muito do governo diante de uma situação de miserabilidade nas periferias de todo o Brasil. As cozinhas solidárias do MTST surgem quando o número de casos confirmados e mortes por covid-19 no Brasil não parava de aumentar. Ao atingir 500 mil vítimas fatais em todo o país, os leitos voltavam a ficar cheios em hospitais e o governo federal pouco avançou no enfrentamento à crise. Com uma campanha de vacinação em ritmo lento, denúncias de corrupção na compra de vacinas, a aprovação de um auxílio emergencial menor do que o esperado excluiu mais de 29 milhões de pessoas. Um grande aumento de famílias que não conseguiam mais pagar aluguel acabou procurando ocupações para morar. O

preço do gás também subiu e muitas pessoas passaram a improvisar fogões a lenha. Imagens chocantes da fila do osso² por todo país começaram a circular nos meios de comunicação. Mostravam pessoas fazendo filas em açougues para pegar ossos e carcaças de animais que seriam descartados ou procurando alimentos no lixo.

Em contraposição à condição de abandono do poder público, as diversas ações nas periferias foram realizadas por dois tipos de sujeitos políticos: os jovens periféricos, vinculados a coletivos culturais, e as mulheres periféricas, vinculadas a movimentos de moradia, entidades de bairro e religiosas. O objetivo era socorrer e garantir a sobrevivência das pessoas mais afetadas pela crise sanitária, social e econômica do país.

Nesta pesquisa, interessa-nos observar os limites e potenciais de transformação social desse tipo de mobilização feminina em torno do espaço de cozinhas comunitárias quando começam a atingir uma dimensão pública ao reivindicarem o direito universal da alimentação, articulado a outros direitos essenciais como o da moradia, o trabalho digno e vida digna às suas famílias e comunidades. É do trabalho coletivo de mulheres vivendo sob a ausência de direitos que nascem iniciativas como essa. Essa dinâmica também é fortalecida por conta dos mandados dos deputados Ediane Maria e Guilherme Boulos. As contradições entre as histórias de vida dessas lideranças femininas comunitárias, a forma de relação com o movimento social e a chegada ao parlamento são analisadas junto às transformações internas do MTST que passam a ocupar a política institucional.

À luz da atuação do movimento por moradia protagonizado por mulheres periféricas, observamos que nas últimas décadas houve uma crescente crise do cuidado (Fraser, 2020 2020b) que também afeta a população brasileira. Esta é uma realidade vivida em nosso país, devido às mudanças que ocorreram a partir de meados do século XX com o processo de urbanização (D'andrea, 2013, 2021, 2022; Kowarick, 1991, 2009; Santos, 2009, 2012). Do mesmo modo, essas mulheres passam cada vez mais a serem “sujeitas periféricas” (D'andrea, 2013, 2022), pois não estão ausentes do conjunto dos discursos produzidos, em especial nos debates sobre políticas públicas que dizem respeito a condições em que vivem nos territórios, sobretudo nos momentos eleitorais, bem como na definição de novos mercados de consumo.

A visibilidade conquistada pela ordem de gênero, raça e etnia (questões sistematicamente negligenciadas pelas ciências sociais e sociedade como um todo) num processo de luta de base se tem traduzido em iniciativas por parte de governos,

2 Fila para conseguir doação de ossos é flagrante da luta de famílias brasileiras contra a fome. *Portal G1/ Fantástico*. 25 jul. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2021/07/25/fila-para-conseguir-doacao-de-ossos-e-flagrante-da-luta-de-familias-brasileiras-contra-a-fome.ghtml> Acesso em: 24 ago. 2023.

agências governamentais e de organizações privadas que visam debater o trabalho do cuidado como uma questão econômica, dentro do problema da precarização do trabalho feminino e da pobreza, por assim dizer das desigualdades.³ Ideais à democracia, cidadania, solidariedade, interesse público, sustentabilidade, empoderamento, relações justas, e proteção associados à política do capitalismo são trazidos a essa discussão que vem dos de cima nesse contexto.

Por outro lado, nas bases, o trabalho do cuidado ou economia do cuidado ressignificado por lideranças femininas comunitárias produz novas demandas sociais, políticas e econômicas, seja sobre o indivíduo que necessita do cuidado como também sobre a sua família e comunidade. São mulheres afetadas diferentemente dos demais grupos da sociedade, as mais vulneráveis aos problemas de saúde, ao isolamento social para além da pandemia, com transtornos emocionais devido ao empobrecimento, desamparo, discriminação, violências, excesso de trabalho, dentre outros, que procuram solucionar problemas sociais cotidianos por conta própria e com ajuda de redes de apoio. Conhecer os limites e potencialidades desse grupo populacional, por meio das narrativas de vida de lideranças comunitárias do projeto Cozinhas Solidárias, possibilita pensarmos processos de transformações sociais, como alicerces nas estruturas sociais e na ação comunicativa entre a diversidade de sujeitos sociais.

Faz-se necessário entendermos a dinâmica histórica do surgimento dos comedores populares na América Latina em termos de produção científica, como forma de identificarmos as principais reflexões em torno do combate à fome protagonizado por mulheres periféricas latino-americanas, diante do cenário da pobreza e da desigualdade. Desse modo, traremos algumas primeiras impressões ainda com uma leitura parcial desses estudos que sinalizarão os rumos dessa pesquisa e que poderão ser mais aprofundados no decorrer dela.

Um primeiro ponto a observar é que a organização dessas cozinhas se caracteriza dentro da lógica de movimentos sociais populares na América Latina. O lugar que ocupam os comedores no imaginário popular da América Latina nos faz considerar, como alguns estudos mencionam, que se trata de um movimento social de massa pautado na luta contra a fome, inserido no contexto da pobreza histórica do continente (Oliveira, 2018). Uma vez que este fenômeno social, de modo geral, está muito atrelado aos bairros pobres e organizações que se dão em regiões de assentamentos, favelas, barriadas e ocupações, tais estudos se inserem ao momento chave da formação das cidades latino-americanas. Em meados do século XX, as principais delas

3 CFEMEA. Caminhos para uma política pública do cuidado. In: *Outras Palavras*, 6 jun. 2023. Disponível em: <https://outraspalavras.net/feminismos/caminhos-para-uma-politica-publica-do-cuidado/>

experimentam um vertiginoso crescimento populacional atrelado ao intenso desenvolvimento de atividades produtivas e o aprimoramento de tecnologias que vão trazer como consequência direta o fenômeno da pobreza (Santos, 2009; Kowarick, 2009). No contexto desse processo de modernização, a “territorialidade” (Zibechi, 2003) se introduz como elemento fundamental que reflete as transformações dos espaços urbanos, do qual o surgimento das cozinhas comunitárias como estratégia de sobrevivência e resistência se faz presente como princípio desse fenômeno.

O segundo ponto chave no movimento das cozinhas comunitárias na América Latina está no protagonismo das mulheres pobres, periféricas, negras, indígenas e não brancas, como resultado de um processo histórico de racialização que se dá a partir da colonização do continente, no qual denominamos “colonialidade do poder” (Quijano, 2005), que vai acarretar divisão internacional do trabalho. Isso, particularmente no Brasil, implicará numa divisão racial e sexual do trabalho constantemente camuflada pelo mito da democracia racial (Gonzalez, 2020). Não por acaso, junto com suas famílias, as mulheres mais afetadas pelo fenômeno da pobreza, no entanto, são as responsáveis por tipos de organização como a de cozinhas comunitárias ou “comedores populares”, tomando posições frente às barreiras sociais e à ausência do Estado. Assim, o que nos interessa, a partir dos objetivos deste artigo, é evidenciar as contradições da participação e representatividade política dessas mulheres, inseridas nas novas dinâmicas de movimentos sociais progressistas articuladas a seus territórios e comunidades, partidos políticos, parlamentos, mídia e também na relação com outras entidades em níveis regional, nacional e internacional a partir de suas narrativas de histórias de vida.

Nesse sentido, esta pesquisa pretende trazer a constituição de cozinhas comunitárias enquanto espaço cultural de articulação de lutas feministas e antirracistas sob o argumento de que a resignificação da ideia de cozinha como espaço público e de participação popular, a partir da condição concreta da fome e pobreza vivenciada por mulheres periféricas e suas comunidades, colocam em pauta a potencialidade da economia do cuidado aos realizar estratégias de transformação social nos territórios onde habitam. Tal modelo de articulação nos faz refletir sobre possíveis caminhos para a construção de políticas de um Estado de bem-estar social.

Tentamos assim formular uma pergunta-problema para esta pesquisa: como a crise da produção e da reprodução social corroboram para o significado do trabalho do cuidado realizado a partir do protagonismo de mulheres periféricas nas cozinhas solidárias do MTST, enquanto espaços estratégicos de resolução de problemas, que passam a reverberar reivindicações de direitos e disputar narrativas políticas?

Questões como essas também se desdobram em quais as implicações sociais e os limites do uso político de uma noção (estratégia) territorial e cultural que parte dessas trabalhadoras do cuidado como ferramenta de emancipação social, ao mesmo tempo que se abre espaço para implantação de políticas públicas de combate à fome, à pobreza e à desigualdade dentro do arcabouço institucional da democracia liberal. Neste estudo, buscamos a trajetória de construção de cozinhas comunitárias no Brasil enquanto organizações de enfrentamento da fome dentro de um processo de contradição e expressão crítica elaborado a partir das condições existenciais de suas lideranças femininas. Por outro lado, tenta-se refletir sobre os fatores que articulam a organização de cozinhas comunitárias à realidade social e ao tempo histórico.

As respostas a essas perguntas pretendem ser construídas com o apoio de narrativas de histórias de vida pelo método da história oral, valorizando os conhecimentos produzidos nas periferias, experiências de campo pelo método da observação participante, com análises de situações em meio a processos político-sociais, culturais e econômicos que perpassam o contexto brasileiro, latino-americano e mundial. Nosso intento é de compreender a conjuntura atual como parte de uma construção histórica na América Latina, onde houve a intensificação da construção de cozinhas coletivas com o advento do neoliberalismo e a intensificação da fome, da pobreza e da desigualdade social marcada por um processo de urbanização.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, E. E. *Negras lideranças: mulheres ativistas da periferia de São Paulo*. 1 ed. São Paulo: Editora Dandara, 2019.
- BOULOS, G. C. *Por que ocupamos? Uma introdução à luta dos sem-teto*. São Paulo: Scortecci, 2012.
- BOULOS, G. C. *Estudo sobre a variação de sintomas depressivos relacionada à participação coletiva em ocupações de sem-teto em São Paulo*. São Paulo, 2016. Dissertação (Mestrado em Psiquiatria) – Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- BOULOS, G. C. *Sem medo do futuro*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2022.
- CFEMEA. Caminhos para uma política pública do cuidado. In: *Outras Palavras*, 6 jun. 2023. Disponível em: <https://outraspalavras.net/feminismos/caminhos-para-uma-politica-publica-do-cuidado/>
- DAL'BÓ, A. *Luta social e a produção da cidade*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Instituto de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Carlos, 2013.
- D'ANDREA, T. P. *A formação dos sujeitos periféricos: cultura e política na periferia de São Paulo*. 2013. 295 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

- D'ANDREA, T. P. *A formação das sujeitas e dos sujeitos periféricos: cultura e política na periferia de São Paulo*. 1.ed. São Paulo: Editora Dandara, 2022.
- D'ANDREA, T. P. *Reflexões periféricas: propostas em movimento para a reinvenção das quebradas*. São Paulo: Editora Dandara, Centro de Estudos Periféricos, 2021.
- D'ANDREA, T. P. *40 ideias de periferia: história, conjuntura e pós-pandemia*. São Paulo: Editora Dandara, 2020.
- Fila para conseguir doação de ossos é flagrante da luta de famílias brasileiras contra a fome. *Portal G1/Fantástico*. 25 jul. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2021/07/25/fila-para-conseguir-doacao-de-ossos-e-flagrante-da-luta-de-familias-brasileiras-contr-a-fome.ghhtml>. Acesso em: 24 ago. 2023.
- FRASER, N. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- FRASER, N. *Justiça interrompida: reflexões críticas sobre a condição “pós- socialista”*. São Paulo: Boitempo, 2022.
- FRASER, N.; SOUSA FILHO, J. I. R. Contradições entre capital e cuidado. *Princípios: Revista de Filosofia*, v. 27, n. 53, p. 261-288, 2020b. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/16876>. Acesso em: 5 abr. 2023.
- FRASER, N. Do neoliberalismo progressista a Trump – e além. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 17, n. 40, set.-dez., 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-7984.2018v17n40p43>.
- FRASER, N.; MOSQUERA, M. Nancy Fraser encara o capitalismo canibal. *Outras Palavras*, 25 fev. 2022. Entrevista: Martin Mosquera, na Jacobin Latinoamericana | Tradução: Vitor Costa. Disponível em: <https://outraspalavras.net/feminismos/nancy-fraser-encara-o-capitalismo-canibal/>. Acesso em: 5 abr. 2023.
- GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- KOWARICK, L. Cidade e cidadania: cidadão privado e subcidadão público. *São Paulo em Perspectiva*, v. 5, n. abr./jul 1991, p. 2-8, 1991. Disponível em: http://produtos.seade.gov.br/produtos/spp/v05n02/v05n02_01.pdf. Acesso em: 05 abr. 2023.
- KOWARICK, L. *Escritos urbanos*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.
- OLIVEIRA, D. *Racismo estrutural: uma perspectiva histórico-crítica*. 1 ed. São Paulo: Editora Dandara, 2021.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 117-142.
- SANTOS, M. *Pobreza urbana*. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

SANTOS, M. *Por uma economia política da cidade: o caso de São Paulo*. 2. ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2012.

ZIBECHI, R. Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. *In: OSAL - Observatório Social de América Latina*, n. 9, jan. 2003. Buenos Aires: Clacso, 2003. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal9/zibechi.pdf>.

CAPÍTULO 31

Os ODS e o currículo paulista: desafios para reduzir a desigualdade de gênero

Lenina Vernucci da Silva

Cynthia Harumy Watanabe Correa

O artigo é um recorte da pesquisa em andamento em nível de doutorado na linha de Educação, Saúde e Marcadores Sociais da Diferença, do Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política (ProMuSPP). Este artigo visa a relacionar estudos de gênero e sobre identidade de gênero, educação, currículo e uso de mídias sociais, investigando como o currículo paulista da educação básica pode contribuir ou não para o avanço dos direitos humanos das mulheres, sendo que a categoria gênero quase não aparece no currículo (e foi suprimida da Base Nacional Comum Curricular – BNCC). Ademais, embora gênero seja um conceito científico, tem sido alvo de ataques por parte de grupos contrários à sua utilização na escola, por considerá-lo não como ciência, mas de forma equivocada como uma ideologia, por meio da expressão ideologia de gênero.

Diante disso, é preciso pensar em alguns pontos: a força daqueles grupos vinculados, em sua maioria, ao conservadorismo cristão que universaliza as relações humanas como heterossexuais na condução de políticas públicas; o uso de mídias sociais na educação, defendido como um modelo atrativo para a juventude, colocando a cientificidade dos conteúdos educacionais em segundo plano em detrimento das chamadas metodologias ativas e, por fim, pensar como será possível a

escola cumprir essa ação global tendo seus conteúdos minimizados e vigiados por parte de pessoas que não participam do sistema educacional.

As mídias sociais, utilizadas por educadores como parte de uma proposta pedagógica para atrair a juventude para a escola pode, de fato, contribuir para o ensino de ciências humanas, em particular os estudos de gênero? Ferramentas que são acessadas pela juventude para entretenimento e comunicação seriam capazes de promover um aprendizado mais crítico e mais atrativo?

O uso de tecnologias na educação não é um consenso. Partimos aqui de dois livros fundamentais que apontam os limites para a adoção na escola: o da psicóloga Elizabeth Kilbey (2018) e o do neurocientista francês Michel Desmurget (2022).

Embora o foco da pesquisa sejam estudantes do ensino médio, a problemática das telas precisa ser compreendida muito antes, principalmente, segundo Kilbey (2018), na idade latente – a fase que vai dos 4 (e no Brasil passa a ser obrigatória a matrícula escolar) aos 11 anos, de modo aproximado – quando as crianças passam a compreender a importância de estar em grupo, brincando e aprendendo (no Brasil, é a transição para o ensino fundamental). Nessa fase muitas já estão conectadas. E por ser uma fase em que as crianças ainda nos escutam, as intervenções precisam começar, pois na adolescência será tarde demais, alerta a autora.

Quando entram na escola, as crianças começam a ficar mais interessadas em brincar em grupo e entendem que ter um companheiro de brincadeiras pode ser muito mais divertido do que brincar sozinhas. [...] há uma grande ênfase na brincadeira imaginativa e no faz de conta (Kilbey, 2018, p. 33).

As telas podem atrapalhar o brincar em grupo e, a depender dos jogos eletrônicos ou plataformas acessadas, comprometer o desenvolvimento imaginativo e a criatividade. A autora traz relatos de alguns casos que acompanhou de crianças com ansiedade ou depressão pelo uso excessivo dessas tecnologias. Alguns casos piores incluem transtornos de sono e dependência digital a ponto de se negarem a ir para a escola ou conviver com outras pessoas, sem contar a exposição à violência, nudez, abuso sexual virtual, jogos de violência psicológica ou que induzem à automutilação, entre outras agressões possíveis.

Desmurget (2022) é mais pessimista. Em seus estudos, o autor analisa metadados sobre o tema, provando que, quando se trata de educação, as mídias não ajudam em nada, visto que seu uso é resumido ao entretenimento e distração, não para estudos e pesquisas. Apesar de Desmurget (2022) se apoiar em dados europeus, é possível pensar que em nosso país, altamente consumidor de mídias sociais, a realidade seja muito próxima, ainda que em certos cantos falte acesso à internet – o paradoxo da educação tecnológica. Trazer a tecnologia para a escola

visa melhorar a qualidade de ensino ou satisfazer os produtores desse forte nicho econômico? Afinal, há um aumento da presença do universo empresarial na educação que propõe o uso das mídias sociais e as chamadas tecnologias de informação e comunicação (TIC) na sala de aula como resposta à evasão escolar. De todo modo, observando as salas de aula, notamos que o uso de celular impacta fortemente no desvio da atenção dos estudantes (algo que pretendemos mostrar com nossa pesquisa de campo).

O autor parte da premissa que o aprendizado necessita ser constantemente desenvolvido, ou seja, é necessário repetição, assimilação e memorização. Assim como ele, Saviani (*apud* Malanchen, Matos e Orso, 2020) revela que uma escola que ensina, valoriza o conhecimento científico, e não busca atalhos, preza pelo saber sistematizado.

O conteúdo fundamental da escola se liga à questão do saber, do conhecimento. Mas não se trata de qualquer saber e sim do saber elaborado, sistematizado. O conhecimento de senso comum se desenvolve e é adquirido independentemente da escola. Para o acesso ao saber sistematizado é que se torna necessária a escola (Saviani *apud* Malanchen, Matos, Orso, 2020, p. 8).

Dessa forma, colocar as mídias sociais como resposta à educação escolar é buscar solução fácil para algo muito mais complexo. O uso de telas como resposta à crise educacional não começou agora. Desmurget (2022) lembra como, em 1913, admirados com o cinema e outras invenções tecnológicas, afirmava-se que os livros logo se tornariam obsoletos nas escolas, mudando o sistema educacional. Ou os anos 1930, com a era do rádio e a maravilha que seria levar para todos os lares o mundo da sala de aula. No Brasil, podemos pensar como o Telecurso 2000 prometeu levar para as massas o conhecimento científico e formar uma geração mais consciente. Vinculado à Fundação Roberto Marinho, a dúvida era quem o consumia e o que de fato se aprendia, visto que era exibido na televisão aberta, não tendo que fazer matrícula ou realizar exames, portanto, não há dados para comprovar sua eficácia no acesso ao conhecimento sistematizado.

Em seguida, abordaremos o processo de mudança que a educação contemporânea passou com a introdução de políticas empresariais e a ideia de uma escola mais atrativa para a juventude, uma escola que os jovens querem [como afirmava a propaganda em torno do Novo Ensino Médio (NEM), focando nas mídias sociais como solução]. Nesse momento, faz-se necessária a crítica à BNCC e ao NEM, fruto desse avanço empresarial na escola pública, excluindo saberes científicos em detrimento de itinerários que pouco acrescentam para o desenvolvimento do senso crítico e reflexivo.

A escola do século XXI: tecnologia, mídias sociais e gestão como solução para a educação pública

A discussão em torno de uma base comum não é recente, tendo início na década de 1970 junto com movimentos que pensavam a reformulação das licenciaturas (Saviani, 2016). A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) de 1996 previa, no artigo 26 (revogado pela Reforma do Ensino Médio – Lei 13.415/2017), uma base comum, bem como as Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica, de 2010. Neste sentido, qual a urgência para uma medida provisória se já estava prevista em lei a reorganização curricular?

De acordo com Malanchen e Zank (*apud* Malanchen, Matos e Orso, 2020), a resposta para essa questão passa por compreender quais os agentes envolvidos na produção do documento, qual a política que o embasa, fundamentos e propostas, que veremos na terceira e última parte deste artigo. Por ora, urge compreender a proposta apregoada de modernização da educação e seus pilares para o século XXI, bem como os papéis das mídias sociais como solução para a evasão escolar, tornando o ambiente escolar atrativo e dinâmico para as necessidades da juventude.

O uso das TIC adentrou na política internacional de educação, como “[...] uma resposta adaptada aos desafios da educação do século XXI: lutar contra o fracasso na escola, favorecer igualdade de oportunidades, devolver aos alunos o prazer de ir à escola e aprender; revalorizar a profissão do magistério” (Desmurget, 2022, p. 112).

A fala é de um parlamentar francês, mas poderia ser do atual governador Tarcísio de Freitas que, nem bem assumiu e já lançou o Sala do Futuro, um programa que visa modernizar a educação de São Paulo. Segundo o site da Secretaria da Educação, a “expectativa é que novas ferramentas digitais reduzam em cerca de 25% o abandono às aulas, além de aprimorar o desempenho dos estudantes em classe” (São Paulo, 2023). Todavia, não há pesquisas que corroboram que a tecnologia irá conseguir esse sucesso. Mas há muitas que provam o contrário, facilmente ignoradas pelos políticos e empresários que, benevolmente, investem na educação pública.

Ainda conforme o site, a principal novidade é um aplicativo para maior controle de frequência e nota dos estudantes, responsabilizando as escolas. Ora, além de não ser novidade alguma – vide outros inúmeros programas sobre evasão escolar – estamos caminhando na direção do fracassado sistema educacional estadunidense. Conforme Ravitch (2011), autora que fez a autocrítica de seu apoio à responsabilização, testes padronizados e o *No Children Left Behind*, um programa muito parecido com os nossos, como o Projeto Quem Falta Faz Falta, no âmbito do Programa de Educação – Compromisso de São Paulo (São Paulo, 2015), o que se teve foi a produção e fabricação de dados, mas não cidadãos educados, ignorando o conhecimento e valorizando apenas uma definição mecanicista de educação.

O uso de tecnologia para aquisição de dados é uma ferramenta importante, mas dados estatísticos podem ser vazios se não corretamente contextualizados. E em educação a resposta é muito mais complexa do que reduzir testes em planilhas. Usar ferramentas como meio – ainda que cautelosamente quando se trata de crianças e adolescentes – é muito diferente de usar como um fim, ou seja, substituir o aprendizado, a figura do docente, livros e bibliotecas, por telas e meios digitais.

A melhoria da educação básica passa pela melhoria das licenciaturas (Saviani *apud* Malanchen, Matos e Orso, 2020; Desmurget, 2022) e uma definição mais acertada de currículo, não o que se vê com as novas reformas. A revolução digital é uma cilada, que sai mais barato para os cofres públicos (do que abrir novas escolas, valorizar salário e carreira docente etc.) e, sem dúvida, gera mais lucros para as empresas de tecnologia.

Submetida a um pesado processo de massificação escolar (e universitário), a quase totalidade dos países desenvolvidos sofre hoje em dia para remunerar de forma decente seus professores, o que, conseqüentemente, produz uma intensa penúria de recrutamento. Para sair desse impasse, difícil pensar numa melhor solução do que a famosa “revolução digital”. Na realidade, esta autoriza, de facto a contratação de professores pouco qualificados, deslocados para a simples categoria de “mediadores” ou “formadores” de um saber oferecido pelos programas de computador pré-instalados. O ‘professor’ se torna então um intermediário antropomorfo cuja atividade se resume, essencialmente, a indicar aos alunos seu programa digital diário, ao mesmo tempo garantindo que nossos bravos nativos digitais fiquem tranquilos em suas cadeiras. (Desmurget, 2022, p. 125).

Transformar a figura docente em mero intermediário não é novo. Algumas teorias pedagógicas caminham nessa direção há um tempo, como as construtivistas que denominam o docente de mediador. Sem entrar nessa querela pedagógica, a questão que se coloca é em relação à mediação tecnológica. Pode um docente da educação básica ser tutor tal qual ocorre na educação a distância de nível superior?

A gestão e lógica empresariais tem galgado vitórias na educação brasileira. O novo currículo, a Base Nacional e o uso das tecnologias não são do interesse de uma educação pública universal e de qualidade para a população brasileira. Em que pese as discussões sobre a ofensiva conservadora e empresarial na educação, vale salientar que a reforma empresarial integra o projeto neoliberal na educação e se distancia da ofensiva conservadora quando se trata das questões de gênero. Porém, ambas acabam fornecendo soluções para a educação pública de forma parecida: como a política de responsabilização, gestão privada, metodologias construtivistas e menos conteudistas etc.

ODS e as questões de gênero: currículo paulista e os desafios da educação pública

Segundo o site do United Nations International Children's Emergency Fund (Unicef), os ODS “representam um plano de ação global para eliminar a pobreza extrema e a fome, oferecer educação de qualidade ao longo da vida para todos, proteger o planeta e promover sociedades pacíficas e inclusivas até 2030” (unicef.org). Sem uma discussão profunda sobre as raízes da desigualdade, a ideia é combater a pobreza e melhorar as condições de gênero, trabalho, saúde, as relações com o meio ambiente e água. Não cabe neste momento elencar as impossibilidades de tal projeto dentro das relações capitalistas de produção, pois nosso olhar agora foca nas dificuldades que a escola pública paulista terá em atingir o objetivo 5, “igualdade de gênero”, com a ofensiva antigênero dentro das discussões curriculares e na vigilância nos docentes da rede pública (por meio, por exemplo do “escola sem partido”, criado em 2014 e que, embora tenha encerrado as atividades em 2020, deixou o clima de desconfiança em relação à educação como herança do conservadorismo que avançou nos últimos tempos).

A educação paulista possui em sua pasta normativas para que questões referentes à desigualdade de gênero e violência contra as mulheres sejam combatidas, mas o currículo paulista foi aprovado dentro daquilo que a BNCC definiu, portanto, a palavra “gênero” como uma categoria analítica das relações entre os sexos aparece pouco no documento: na definição sobre equidade, cita a LDB e a Constituição, e afirma que é importante respeitar a diversidade de gênero (sem definir o termo); como uma nota de rodapé para definir juventude, e no pressuposto metodológico do itinerário formativo integrado de Ciências Humanas e Matemática em dois momentos das habilidades deste itinerário. Ou seja, as disciplinas não possuem uma orientação sobre a temática, porém para cumprir tanto os ODS quanto os projetos da pasta – por exemplo, o concurso de Vozes pela Igualdade de Gênero ou o mês da mulher – precisa-se discutir o tema.

O ODS 5 que trata sobre gênero visa a alcançar, até 2030, os objetivos abaixo, entre outros:

- 5.1 Acabar com todas as formas de discriminação contra todas as mulheres e meninas em toda parte.
- 5.2 Eliminar todas as formas de violência contra todas as mulheres e meninas nas esferas públicas e privadas, incluindo o tráfico e exploração sexual e de outros tipos.

Como o nosso país conseguirá isso, em tão pouco tempo, sem a escola? Por isso é preciso denunciar a ofensiva antigênero e recuperar sua importância como uma ciência capaz de responder aos problemas de violência contra meninas, mulheres e outras identidades que têm o direito a viver suas potencialidades.

REFERÊNCIAS

- DESMURGET, M. *A fábrica de cretinos digitais*. Os perigos das telas para nossas crianças. 1. ed. São Paulo: Vestígio, 2022.
- KILBEY, E. *Como criar filhos na era digital*. São Paulo: Fontanar, 2018.
- GOVERNO DO ESTADO DE SÃO PAULO. Governo lança programa Sala do Futuro para modernizar a educação e reduzir a evasão escolar de SP. *Governo do Estado de São Paulo*. São Paulo, 16 mar. 2023. Disponível em: <https://www.educacao.sp.gov.br/governo-lanca-programa-sala-futuro-para-modernizar-educacao-e-reduzir-evacao-escolar-de-sp/>
- MALANCHEN, J.; MATOS, N. S. D.; ORSO, P. J. *A pedagogia histórico-crítica: as políticas educacionais e a Base Nacional Comum Curricular*. Campinas: Autores Associados, 2020.
- MARSIGLIA, A. C.; BATISTA, E. L. *Pedagogia histórico-crítica: desafios e perspectivas para uma educação transformadora*. Campinas: Autores Associados, 2012.
- RAVITCH, D. *Vida e morte do grande sistema escolar americano*. Como testes padronizados e o modelo de mercado ameaçam a educação. Porto Alegre: Sulina, 2011.
- SÃO PAULO (estado). Lei nº 13.068, de 10 jun. 2008 e a Resolução SE 42, de 18 ago. 2015. Secretaria de Estado da Educação. Disponível em: http://siau.edunet.sp.gov.br/ItemLise/arquivos/42_15.HTM?Time=05/07/2023%2007:54:06
- SAVIANI, D. *Escola e democracia*. Campinas: Autores Associados, 1992.
- SAVIANI, D. Educação escolar, currículo e sociedade: o problema da Base Nacional Comum Curricular. *Movimento – Revista de Educação*, v. 3, n. 4, p. 54-84, 2016.
- UNICEF. Unicef and the sustainable development goals. Disponível em: <https://www.unicef.org/sustainable-development-goals>.

CAPÍTULO 32

É possível pensar os podcasts como um lugar de memória? A oralidade como potência do lembrar e ser lembrado

Evelin Karina Souza

O áudio é muito interessante, porque o que poderia ser visto por algumas pessoas como uma limitação, que é a ausência de imagem, é uma superpossibilidade para o campo da imaginação. É poder construir uma cena, pensar em como transportar uma pessoa para determinado lugar.

Tiago Rogero, Revista E, jan. 2023

Que oralidade é essa?

Uma contação de história, uma troca de ideias, uma conversa – esses são alguns sinônimos que são possíveis relacionar quando falamos de oralidade, prática presente na vida humana desde os primórdios, principal forma de ensinamento ancestral, que carrega em si a possibilidade de atualização cotidiana, da participação comunitária e em alguns grupos, que possui até hoje um caráter de transmissão do conhecimento.

Presente quando falamos de memória, a oralidade tem especificidades próprias que se modificam conforme encontra suportes de fixação diversos, “a oralidade foi

por muito tempo um instrumento fundamental nesse fazer [armazenamento e transmissão]. Contudo, ao longo do tempo, criaram-se os registros escritos e, com isso, aprendemos a pensar que somente o que está escrito [...] é confiável” (Ribeiro, 2023, p. 26).

Sendo frequentemente posta de lado no modo de aprendizagem proveniente da Europa, onde o documento escrito era tido como o único válido, a oralidade foi sendo empurrada para núcleos menores, associada a certa desconfiança quanto a sua veracidade, esquece-se que é por meio dela que aprendemos as primeiras coisas sobre nós e nossa família. Apesar desse apagamento social, é nos âmbitos comunitário e familiar que ela se mantém viva tomando novas formas de transmissão de saberes, associando a essa oralidade, agora bastante relacionada a conexões de ancestralidade, características como identificação, reconhecimento, acolhimento e ensinamento, palavras que se tornaram outros sinônimos da ação por trás da palavra.

Isso se dá pelo fato de uma busca crescente por identidade individual e coletiva, uma vez que o que se tem no âmbito institucional é uma construção idealizada por um grupo restrito de pessoas, o qual entende que não é porque algo está documentado que é toda a verdade e sim uma verdade, pois a história é enviesada. Entender que nenhuma narrativa é construída de maneira imparcial, que todo o processo de construção de identidade demanda de um desejo de ser, é abrir precedentes para que possamos olhar para outras formas de conhecimento e ter a possibilidade de “democratizar a história, de reconhecer cada sujeito como um agente histórico” (Ribeiro, 2023, p. 29).

Falar de oralidade é falar de memória, de espaços de disputa, e sobretudo é entender os processos que perpassam essa memória, é olhar para como foram construídas as relações de um desejo de ser nacional e como elas impactaram e impactam até hoje a vida das pessoas, sobretudo aquelas que passam por processos de racialização, como é o caso das pessoas negras e a oralidade das memórias subterrâneas do período escravista. Olhar para a prática de lembrar por meio da voz, é ver que o processo de busca pela identidade e memória nacional foi um projeto de construção excludente e racializado.

Chegar neste ponto, de pensar a oralidade entendida enquanto potência legitimadora do lembrar, foi um processo extenso e tenso, no qual muito de mim foi despedaçado para que novos parâmetros fossem dispostos. Ouvir uma contação de história vinda de meu pai, sobre como era quando ele e seus irmãos e irmãs, meus tios e tias, viviam na fazenda com meus avós, era quase que uma rotina do nosso cotidiano enquanto família negra em tempos de apagões elétricos quase que semanais. Recordo-me com nostalgia desses momentos, ou das reuniões familiares que fazemos e alguém sempre levanta a frase: “o pai sempre diz que ele nasceu na fazenda”.

E ele nasceu mesmo, em 1954, no interior de São Paulo, numa cidade chamada Palmital, numa fazenda “ganhada”. Meus avós, que não cheguei a conhecer mas são figuras contadas pela voz de meu pai ou de meu irmão, vieram de um processo de escravização tardia, ilegal mesmo, por assim dizer. Viveram muito tempo nessa fazenda, mas um dia tiveram que sair, que achar outro rumo, e esse rumo foi a cidade de São Paulo, mais precisamente a zona norte, no bairro do Limão, região periférica da cidade onde outros processos de exclusão marcaram seus caminhos. Essas histórias chegam por meio do compartilhamento de histórias até mim no tempo presente, com tamanho grau de identificação, como se fosse uma memória herdada (Pollak, 1992, p. 2).

Essas histórias de um passado que, se não fosse pela oralidade, pela voz de meu pai, não existiriam mais, foram ponto de partida, além da minha estreita relação com os podcasts, roteirizados e apresentados pelo Tiago Rogero, para pensar a pesquisa de conclusão de curso em multimídia que embasa este artigo. Atravessado pelos estudos no campo da memória, principalmente em memória subterrânea, o objeto de estudo se tornou a memória subterrânea proveniente do período escravista, que não só demarca as minhas relações familiares, como também de cada descendente desse período. Assim como ajuda a entender o pensamento que foi base para o Brasil ser lido hoje como “um país de todos”, num ambiente histórico em que esse “todos” não cabiam indígenas e nem negros.

E por esse motivo, essa oralidade que permeia as relações do lembrar é obrigada a viver às margens da cena pública, por normalmente estar atrelada a memórias tidas como traumáticas ou vergonhosas, que são tratadas pelo meio social como algo que se deve esconder. É o caso do objeto de estudo da pesquisa e suas relações de intimidade com algo que é tratado de maneira estereotipada e rasa pelos diferentes campos do conhecimento que chegam a vida comum, por meio das escolas, da televisão e dos livros. Eles contam sobre esse período, que chegou a durar quase 300 anos, como uma atividade de consequência, quase que responsabilizando as pessoas negras pela sua condição, e não como escolha de um projeto de Brasil.

Um limiar entre memória e método

Para levar adiante os aspectos da oralidade e suas formas de materialização, é preciso trazer para a conversa alguns aspectos históricos que perpassam pela memória e o método de pensamento usado, visto que no exercício da pesquisa foi necessário pensar para além da pesquisa distanciada do objeto.

Como as relações da memória acontecem no âmbito social e cultural, há a presença de um órgão comum que vai mediar os vínculos, normalmente representado pela figura do Estado. Desse modo, levando em consideração que esse processo está

o tempo todo em execução, bem como a principal figura por ordená-lo seja o Estado, mesmo ele se colocando como imparcial, este é atravessado pelo racismo. Segundo estudos de Silvio Almeida e Sueli Carneiro sobre a “tecnologia do biopoder”, ele acaba por atuar de maneira decisiva nas políticas de memória, pois “na busca de uma coesão ou de uma ideia de compartilhamento de passado, o Estado aparece como um agente que propõe, por meio de vários instrumentos, essa convicção de compartilhamento memorial” (Ferreira, 2011, p. 106). Quando na prática o que existe é uma memória sendo colocada acima de outras, empurrando as demais para as margens, forçando-as a buscar outros meios de continuar existindo, é então que a oralidade se apresenta como principal forma de armazenamento e compartilhamento, retomando a fala de Ribeiro (2023). Isso porque a relação das pessoas negras com documentos sobre nossos antepassados acaba por ser de difícil acesso, seja por processo de impedimento físico – por exemplo, queimadas de documentos oficiais, como na decisão s/n. de 14 de dezembro de 1890 do então ministro e secretário de Estado dos Negócios da Fazenda, Ruy Barbosa (Jacomino, 2010) – ou simbólicos, como a falta de aportes financeiro e temporal para ir em busca desses papéis.

Essa relação Estado e memória é posta aqui como uma relação de poder, na qual um grupo é capaz de desenhar como histórias serão contadas, no caso da memória do período escravista, contada a partir do ponto de vista de traficantes de escravizados, depreciando e objetificando todo um grupo de pessoas que no início da história do Brasil, não eram sequer consideradas humanas, quiçá detentoras de algum saber. Mas é importante frisar que mesmo nas condições em que viviam, muitas pessoas “estavam resistindo, formando quilombos, professando sua fé, formando famílias, aprendendo a ler, ensinando outros” (Rogero, 2023. p. 69).

Se a relação Estado versus povo é permeada por uma estrutura racista, há um discurso de apagamento da pluralidade de narrativas em prol de uma memória única, livre de atritos em nome da honra a pátria. Um exemplo é o caso das memórias da escravidão, que são tratadas como um borrão na história nacional, sofrendo ações de esquecimento diretamente ligadas a função do Estado, como o esquecimento-manipulação e o esquecimento-destruição. Portanto, essa memória entra no processo de luta por meio do discurso, da fala. Isso porque “a identidade nacional é um discurso e, como todo discurso, é constituída dialogicamente” (Gonzaga; Arruda, 2022, p. 12). Pensarmos sobre a memória coletiva e a construção de uma identidade nacional, pautada na diferença, sugere uma potência quanto ao lugar da oralidade como meio de trânsito dos acontecimentos, mesmo que de maneira forçada, ela se torna um caminho para essa contraposição ao hegemônico.

Já que é a partir da violência física e simbólica (Hannah-Jones, 2019) que as estruturas das relações foram fundadas, e é por meio delas que vêm sendo trabalhadas, essa narrativa unilateral agora confrontada pelos mais de 400 anos de luta das pessoas negras rompe com as rachaduras da memória institucional, o que desencadeia novos meios de se produzir conhecimento. É nesse momento que a materialização da oralidade se torna fundamental para que se confronte o escrito com o dito. Assim, ao invés de colocar uma forma em detrimento da outra, dado que “qualquer história de cidades ou países que não seja plural, é parcial e excludente” (Ribeiro, 2023, p. 30), abrem-se brechas para aqueles que foram historicamente rechaçados possam tomar a cena pública.

Identidade e memória estão indissociavelmente ligadas, pois sem recordar o passado não é possível saber quem somos. E a nossa identidade surge quando evocamos uma série de lembranças. [...] Neste sentido, a compreensão de identidade deve levar em conta sua relação intrínseca com a diferença, pois a identidade não existe sem a diferença [...] Identidade também é uma construção histórica, e é construída em comparação com outras identidades e pela prática da rememoração, por meio de um modelo de ação coletiva (Silva; Silva *apud* Gonzaga; Arruda, 2022, p. 12).

Ao olhar para esses critérios de diferenciação, em uma busca entre documentos oficiais, encontrei diferentes pareceres, decretos, legislações provinciais e outros papéis que mostram como a narrativa contada foi construída por decisões bastante favoráveis sempre a um dos lados, o dos senhores e sinhas, da elite escravista brasileira.

E partindo da perspectiva educacional devido à relação aproximada com o conteúdo do podcast *Projeto Querino* – também resultado de uma pesquisa de cerca de dois anos e meio –, cuja proposta é trazer mais sobre personalidades e acontecimentos históricos de pessoas negras não tratados na base escolar, descobri documentações que mostram a oferta de educação estatal para as pessoas negras. Isso se deu somente na Constituição mais recente; portanto, até 1988, era vetado a elas o acesso à educação fornecida por esse Estado que tanto almejava construir uma memória nacional livre de conflitos.

Este trajeto foi necessário para auxiliar no levantamento do lugar da mídia podcast como um espaço para o lembrar, como um lugar de memória, no termo de Pierre Nora (1993), de modo que esse lugar seja “antes de tudo, restos”, fragmentos. Logo, o trabalho de lembrar é um lugar subjetivo, que “para existir precisa se fixar em um ponto, que secreta, veste, estabelece, constrói, decreta, mantém pelo artifi-

cio e pela vontade uma coletividade fundamentalmente envolvida em sua transformação e sua renovação” (Nora, 1993. p. 13).

Ao colocarmos em voga as performances da fala, pontuamos como as contranarrativas provenientes do período escravista chegaram até nós hoje – eram frequentemente acolhidas nos núcleos mais íntimos, nos quais por meio de histórias, gerações mantiveram vivas as memórias das anteriores, passando-as adiante, capazes de trazer que

a disputa pela legitimidade da narrativa e sua versão dos fatos se torna mais complexa, especialmente se levarmos em conta que estes passados estão mudando, as elaborações dos significados do passado são sempre reconstruídas a partir do presente. Estas memórias também envolvem formas ideológicas que são usadas como bandeiras políticas de denúncia ou de visibilidade, vão além da memória ou de significados concretos do passado, [...] do ponto de vista social e político, [...] são hierarquizadas e opostas umas às outras de maneiras diferentes por relações de dominação, formas de visibilidade e legitimidade pública (Blair, 2011. p. 72).

É nessa ação de disputa que as memórias são (re)trabalhadas e (res)significadas a partir do presente. Em vista disso, apresentei até aqui alguns pontos da pesquisa de maneira a desenhar um caminho para falar das materialidades que envolvem a oralidade, muito relacionada com as práticas da história oral, no entanto para este trabalho o que interessou não foi diretamente a história oral como base e metodologia de pesquisa, mas a oralidade enquanto potência artística, quando empregada em materiais como a mídia podcast.

Por conseguinte, para construir essa perspectiva artística sobre o meio pesquisado, montei um tripé metodológico que envolve a investigação baseada nas artes (IBA), a pesquisa qualitativa crítica e a teoria social, com o objetivo de ter um olhar de pesquisa vivida como diálogo, de maneira não hierarquizada. Assim, houve o respeito pelos envolvidos no processo de criar, desde a eu pesquisadora até os pesquisados de maneira horizontal, deixando a dinâmica relacional eu versus objeto mais agradável, uma vez que

para experimentarmos o uso das Investigações Baseadas nas Artes é preciso estarmos abertas à compreensão de que, ao invés de vermos a investigação como um procedimento linear onde o caminho a ser percorrido já foi previamente traçado, o processo é modificado pela interação direta da investigadora, pelos seus julgamentos, impressões, estados de ânimo (Fernandez; Matsuo; Velardi; [s.d.]. p. 159).

E é a partir da base em IBA que a utilização de outros saberes que usam da voz como meio de fixação foram passíveis de mescla, possibilitando a chegada de diferentes bases do conhecimento, não só o acadêmico, mas também da vida comum.

Assim, recorrer à materialização da voz por meio da mídia podcast se torna uma forma de colaborar com a extensão do conhecimento enquanto pesquisa e preservação, além da disseminação das memórias subterrâneas que permeiam nossas histórias e vidas; nós, pessoas negras.

A mídia podcast como um lugar de memória

Partindo de uma premissa comum das pesquisas em história oral, o uso do áudio como meio de preservação de uma memória, na perspectiva do podcast, apresenta a oralidade não apenas como um contar de história. Ela é acompanhada de uma narrativa construída com técnicas de *storytelling*, que faz uso das especificidades do cinema aplicadas às narrativas sem imagens, como as radionovelas, potencializando essa memória para quem a escuta. Isso se dá pela sua capacidade de criar uma identificação com o outro, o que gera uma relação por aproximação, uma intimidade com o ouvinte.

Com uma perspectiva aprimorada do falar e ouvir histórias, a relação da memória subterrânea com os podcasts como lugares de memória se tornou, de maneira quase que natural, um caminho de evasão do resultado do processo de pesquisa.

Colocando a oralidade inerente a essa memória em diálogo com o comum, pois com o caminhar do trabalho foi se desenvolvendo a necessidade de uma memória nacional que fosse plural, partimos dos dados levantados sobre o alcance do podcast *Projeto Querino*, do jornalista Tiago Rogero, que se baseia em uma análise de produto semelhante. Assim, foi possível entender as relações entre a memória institucional e a memória subterrânea, confrontando, no campo dos discursos, as perspectivas sobre a contação da história brasileira. A oralidade não apenas se mostrou um pilar dentro dos episódios do *Querino* como também de outros podcasts, como o *Negra Voz* e o *Vidas Negras*, também do Tiago Rogero, e em *The 1619 Project*, da jornalista estadunidense Nikole Hannah-Jones.

Em comum, esses programas possuem um mesmo plano de fundo: contar a história de uma parcela da população que, mesmo representando mais da metade, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 56% dos brasileiros, ainda é quem tem suas memórias mais afetadas pelos diferentes processos de unificação históricos.

Além disso, por se tratarem de produtos provenientes de pesquisas acadêmicas, esses programas apresentam em sua construção uma história que não costuma aparecer em materiais escolares ou na televisão. Por razões apresentadas na seção anterior,

costumam evocar performances orais, de acontecimentos basilares em suas respectivas nações e que, de alguma forma, por um tempo, foram subjugadas como discursos sem fundamento. Isso talvez pela falta de materialidade, o que nos faz retornar aos núcleos menores, nos quais as performances da fala aparecem.

No entanto, a busca por representações outras que não as desse “outro-corpo-branco”, atrelada a praticidade e facilidade que o trabalho com o podcast apresenta, criaram possibilidades para pensá-lo como um lugar de memória conforme conceito de Pierre Nora (1993), mencionado anteriormente, abrindo ainda mais as rachaduras do frágil solo da memória institucional.

Além do mais, torna-se importante falar de materialidade quando olhamos para o podcast como lugar de memória, pois a abertura que o digital entrega, chegando a diferentes pessoas, como foi o caso do *Querino*, causa certa identificação, por nos vermos representados fora do esquemas de sororidades. E indo adiante nos conteúdos referenciados nesta seção, durante a elaboração da pesquisa em multimídia, fui confrontada com a questão da materialidade para além do conteúdo escrito, por um dos motivos da proposta chegar a pessoas diversas, ao núcleo comunitário do qual a ideia saiu.

Assim, me coloquei enquanto “gravadora” dessas oralidades, construindo um podcast próprio tendo com essa relação e seus meandros com o social um lugar de acolhimento, em que os entrevistados puderam se abrir e contar histórias antes pouco faladas. Muitos viram no *Memórias de Futuro* um espaço de desabafo, outros de saudade, fazendo do podcast não apenas um lugar de memória como era o desejo, mas um espaço de resistência, transformando quem contou suas histórias, quem ouviu e a mim mesma, reforçando que

falar de memória subterrânea é falar de luta e de resistência, é olhar de maneira cautelosa para momentos históricos e trazer à tona acontecimentos tidos como naturais, é mostrar como um hoje foi construído não pelo acaso mítico, mas pela ação e escolha humana, [...] Falar de memória subterrânea é abrir possibilidades para pensar um novo, pensar um futuro pelo passado, construindo o agora por meio das vozes antes reprimidas (Souza, 2023. p. 29).

E dessa maneira finalizo este artigo: um “pós-pesquisa” no qual as reverberações foram percebidas e em alguns pontos repensadas, trazendo as colocações – que aqui tomam formas mais diretas – nas quais os podcasts se apresentam como o meio e não o fim do processo do lembrar da memória, e, como todo processo, se coloca como “um corpo coletivo do início ao fim” (Souza, 2023. p. 47), um caminho de sustentabilidade além do imaginado.

REFERÊNCIAS

- ACOMINO, S. *Penhor de escravos e queima de livros de registro*. Observatório do Registro, [São Paulo], 5 jan. 2010. Disponível em: <https://cartorios.org/2010/01/25/penhor-de-es-cra-vos-e-queima-de-livros-de-registro/#more-1048>. Acesso em: 15 set. 2022.
- ALMEIDA, S. L. *Racismo estrutural*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.
- BLAIR, E. Memoria y poder: (des)estatalizar las memorias y (des)centrar el poder del Estado. *Universitas Humanística*, n. 72, p. 63-87, jul.-dez. 2011.
- CARNEIRO, A. S. *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2005.
- CENTRO DE FORMAÇÃO DA VILA. *História da discriminação racial na educação brasileira* - Silvio Almeida - Escola da Vila 2018. 1 vídeo (1h 48 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=gwMRRVPI_Yw. Acesso em: 13 mai. 2023.
- COMPANHIA DAS LETRAS. *Entendendo “Brasil: uma biografia”* – Capítulo 8: testemunho e fontes. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 1 vídeo (8 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UTncMA-O-fQ&list=PLZfXeVfyL9eV6Ac5yRdKD-gAShh-I5Zlh-&index=8>. Acesso em: 12 set. 2023 .
- DENZIN, N. Investigação qualitativa crítica. *Sociedade, contabilidade e gestão*, v. 13, n. 1, jan.-abr. 2018.
- DESCOBRIMENTO OU AQUILO QUE NOS MATA. [Locução de]: Karina Aquino. Memórias de futuro, ago. 2023. *Podcast*. Disponível em: <https://open.spotify.com/episo-de/3ae9rNIWxpOBjGZ1LWwH3b?si=e68fa86a2b3a4e5>. Acesso em: 11 set. 2023.
- FERNANDEZ, W.; MATSUO, R. F.; VELARDI, M. *A investigação baseada nas artes ou o arts based research como estratégia de investigação*. [s.d.] p. 157-167.
- GONZAGA, C.; ARRUDA, D. G. Identidade nacional e memória coletiva: aproximações possíveis. *Revista Vernáculo*, n. 50, p. 9-33, 2022.
- FERREIRA, M. L. M. Políticas da memória e políticas do esquecimento. *Revista Aurora*, n. 10, p. 102-118, 2011.
- MICHEL, J. Podemos falar de uma política do esquecimento? *Revista Memória em Rede*, Pelotas, v. 2, n. 3, p. 14-26, ago.-nov. 2010.
- NORA, P. Entre história e memória: a problemática dos lugares. *Projeto História*, v. 10, p. 7-28, 1993.
- ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 14. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.
- REIS, L. G. *Projeto Querino e seu impacto no cenário dos podcasts brasileiros*. [S.l.]: Agência Uva, 2023. Disponível em: <https://agenciauva.net/2023/05/09/festival-3i-projeto-querino-e-seu-impacto-transformador-no-cenario-dos-podcasts-brasileiros/>. Acesso em: 13 set. 2023.

- RIBEIRO, S. Qual a sua história? Entrevistadora: Maria Júlia Lledó. *Revista E*, São Paulo, n. 8, ano 29, p. 25-33, 2023.
- ROGERO, T. Vozes Negras. Entrevistadora: Luna D'Alama. *Revista E*, São Paulo, n. 7, ano 29, p. 66-69, 2023.
- ROGERO, T. Qual a sua história? Entrevistadora: Maria Júlia Lledó. *Revista E*, São Paulo, n. 8, ano 29, p. 25-33, 2023.
- SILVA, A. S. Surgimento e evolução do podcast: apontamentos e reflexões sobre a mídia no Brasil. In: FRANÇA, L. C. M. (org.). *Consumo cultural e redes sociais*. Aracaju: Criação, 2018.
- SOUZA, E. K. A. *Podem os podcasts materializar as nossas memórias?* Falando de memória subterrânea e construção de imaginário nacional. Trabalho de Conclusão de Curso (Técnico em Multimídia) – Escola Técnica de Carapicuíba, Centro Paula Souza, Carapicuíba, 2023. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/10XgM3Tw5uEDTVZrs9cIOhUHY9OVAo-0M/view?usp=sharing>.
- THE 1619 PROJECT. Nikole Hannah-Jones. The New York Times, ago. 2019. *Podcast*. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/7f9e73vfXKRqR6uCggK2Xy?si=259b93f8d46f47393fb>. Acesso em: 9 dez. 2022.
- WAPICHANA, C. Total de pessoas que se autodeclararam pretas e pardas cresce no Brasil, diz IBGE. *G1*, 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2022/07/22/total-de-pessoas-que-se-autodeclararam-pretas-e-pardas-cresce-no-brasil-diz-ibge.ghtml>. Acesso em: 14 set. 2023.
- WAPICHANA, C. Qual a sua história? Entrevistadora: Maria Júlia Lledo. *Revista E*, São Paulo, n. 8, ano 29, p. 25-33, 2023.

CAPÍTULO 33

O neocolonialismo em África retratado pela imprensa: a presença chinesa na República Democrática do Congo segundo a *Folha de São Paulo* (2005-2010)

Felipe Antonio Honorato

Valéria Barbosa de Magalhães

Este artigo apresenta resultados parciais da pesquisa de doutorado *Le soir, le monde, Folha de São Paulo: análise de abordagens sobre a diáspora congolesa*. O trabalho está sendo conduzido por Felipe Antonio Honorato, sob orientação da professora Valéria Barbosa de Magalhães, no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (Each-USP).

Aqui, especificamente, é trazido um trecho do capítulo da tese que analisa a abordagem do jornal paulistano *Folha de São Paulo* (FSP) sobre a diáspora congolesa na capital paulista. Nele, três textos publicados pela FSP, entre 2005 e 2010, ilustram o tamanho da presença econômica da China na República Democrática do Congo (RDC) naquele momento histórico. Tais textos foram encontrados nos arquivos on-line do jornal por meio do uso de duas palavras-chave: “congolês” e “congoleses”. Os limites temporais da busca foram 1 de janeiro de 2005 e 31 de dezembro de 2010.

Uma breve história da Folha de São Paulo

A história do jornal *Folha de São Paulo* (FSP) começa muito antes da fundação do periódico em si. Na década de 1920, foram criados, na cidade de São Paulo, os jornais *Folha da manhã* e *Folha da noite* (Memorial da democracia, s.d.). Olival Costa e Pedro Cunha, jornalistas que haviam trabalhado em *O Estado de São Paulo*, que, décadas depois, se tornaria o principal concorrente da FSP, se uniram para abrir um periódico que se afastava do padrão habitual:

Numa época em que os jornais paulistanos traziam apenas anúncios classificados ou atuavam como porta-vozes de grupos políticos, o novo jornal nascia com o propósito declarado de publicar notícias sobre os problemas da população de São Paulo, com textos curtos e linguagem objetiva (Memorial da democracia, s.d.).

A *Folha da noite* nasceu primeiro, e começou a circular em 19 de fevereiro de 1921 (Memorial da democracia, s.d.). Quatro anos depois, em julho de 1925 (*Folha de São Paulo*, s.d.), foi lançada a *Folha da manhã*, edição matutina da *Folha da noite* (Memorial da democracia, s.d.). Após ser brevemente adquirida e comandada por Francisco Matarazzo Júnior, assumiu os jornais José Nabantino Ramos (Memorial da democracia, s.d.). O advogado promoveu diversas mudanças nos periódicos:

Ele modernizou a linha editorial das publicações, defendendo o critério da imparcialidade na divulgação de informações, em contraste com a linha udenista dos concorrentes. Promoveu mudanças no projeto gráfico das duas Folhas, que passaram a usar mais fotografias, ilustrações e charges. Em 1949, o grupo voltou a se ampliar, lançando a *Folha da tarde*. Em 1951, vieram outras mudanças, como o emprego da linguagem coloquial e a utilização de subtítulos nas reportagens. Em 1958, surgiu o suplemento “Folha Ilustrada”, com notícias sobre a produção cultural, tirinhas humorísticas, colunismo social e moda (Memorial da democracia, s.d.).

Em 1º de janeiro de 1960, *Folha da manhã*, *Folha da tarde* e *Folha da noite* se fundiram, tornando-se um jornal só: a *Folha de São Paulo* (Memorial da democracia, s.d.). Tal medida teve como principal motivação causas econômicas: o papel-jornal sofria com uma alta em seu preço (Memorial da democracia, s.d.). No ano seguinte, 1961, apesar da fusão, as dificuldades financeiras se agravaram, e a FSP foi vendida por José Nabantino Ramos para Octavio Frias de Oliveira e Carlos Caldeira Filho (Memorial da democracia, (s.d.)). Octavio Frias passaria a deter a totalidade do controle acionário da companhia em 1992 (*Folha de São Paulo*, s.d.). Em momentos-chave da história política brasileira, o jornal ficou reconhecido por adotar postura conservadora:

Embora defendesse a imparcialidade no cumprimento da função essencial de informar o leitor, no segundo governo de Getúlio Vargas o grupo alinhou-se a outros veículos de oposição. Após o suicídio do presidente, a linha editorial tornou-se mais abertamente conservadora: opusera-se à chapa JK-Jango nas eleições presidenciais de 1955, embora tenha reprovado as tentativas de golpe para evitar a posse dos eleitos. Na crise que sucedeu à renúncia de Jânio Quadros, em 1961, porém, defendeu a posse do vice-presidente João Goulart (Memorial da democracia, s.d.).

Além disso:

[...] a *Folha de S. Paulo* engajou-se nas articulações políticas que levaram ao golpe de 1964 — passou a integrar, com a TV Tupi, *O Globo* e o *Jornal do Brasil*, a Rede da Democracia, canal de oposição ao governo Goulart. Em seus editoriais, cobrava a intervenção enérgica dos empresários na cena política. Em 1964, a *Folha de S. Paulo* saudou o golpe civil-militar e adotou um silêncio conivente com os “exageros do novo regime”, que no início chegara a criticar (Memorial da democracia, s.d.).

No ano de 1994, a FSP se tornou a recordista nacional de tiragem e de vendas na história de jornais e revistas no dia de lançamento: na data em que foi às bancas, o “Atlas Folha/The New York Times” em fascículos, o periódico vendeu 1.117.802 exemplares (Folha de São Paulo, s.d.). Dois anos antes, o jornal havia se consolidado como o de maior circulação paga aos domingos: eram 522.215 unidades em média (Folha de São Paulo, s.d.).

Congo: uma contextualização

A República Democrática do Congo (RDC) é um país localizado na África Central.¹ Seu território é extremamente rico em recursos naturais: seu solo fora declarado, em 1892, pelo geólogo belga Cornet, um “escândalo geológico” (Cornevin, 1972), pois apresenta enormes fontes, entre outras coisas, de cobre (faz parte do chamado *copperbelt*²), diamante, manganês, estanho, urânio, zinco e cobalto; além destes minerais, o

1 Segundo R. de Bayle des Hermens (2010, p. 591), “entendemos por África Central os seguintes países: Zaire, República Centro-Africana, República Popular do Congo, Gabão, Camarões e, em parte, Angola, Ruanda e Burundi”.

2 De acordo com verbete da Enciclopédia Britannica (s.d.), *copperbelt* (ou “cinturão do cobre”, em tradução livre para o português) é “[...] na geografia africana, uma zona de depósitos de cobre, com mineração e desenvolvimento industrial a eles associados, formando a maior concentração de industrial na África subsaariana fora da República da África do Sul. O cinturão se estende por cerca de 280 milhas (450 km) a noroeste de Luanshya, na Zâmbia, até a região do Katanga (anteriormente Shaba), na República Democrática do Congo. A zona tem até 160 milhas (260 km) de largura e contém mais de um décimo das reservas de cobre mundiais, encontradas principalmente em depósitos sedimentares do Pré-Cambriano tardio, com o minério concentrado em zonas indicativas de ambientes de topo de

Congo ainda possui jazidas relevantes de ouro, bauxita, prata, platina, chumbo, carvão e petróleo (Munanga, 2008). A maior parte dessas riquezas, no entanto, se concentram no leste do país, abrangendo a província do Catanga e suas adjacências (Munanga, 2008). Segundo Cornevin (1972), tal concentração pode ser explicada geologicamente, pois é na parte oriental do país que se encontram as formações geológicas mais antigas. Em 2009, um cálculo estimou que a soma de toda riqueza mineral congoleza corresponderia a 24 trilhões de dólares americanos, algo equivalente à soma dos PIB europeus e estadunidense (Silva, 2012).

A RDC tem uma população que superava os 77 milhões de pessoas em 2015 (Santos, 2018); a maior parte dela vive no campo – 66% dos congolese moram na zona rural (Kisangani; Bobb, 2010). Kinshasa é a capital do país e maior cidade: o centro urbano às margens do lago Malebo, tinha mais de 11, 8 milhões de habitantes em 2017 (Figueira; Masengu, 2020). Durante sua história, o país mudou diversas vezes de nome, modificações que refletem os seus rumos políticos:

O país atualmente conhecido como República Democrática do Congo (RDC ou Congo) surgiu pela primeira vez em 1885 como o Estado Livre do Congo (CFS) e era um domínio privado do rei Leopoldo II da Bélgica. Os domínios do rei foram anexados à Bélgica como colônia em 15 de novembro de 1908, sendo conhecido como Congo Belga. Em 30 de junho de 1960, tornou-se independente sob o nome de República do Congo. Tornou-se a RDC em 1 agosto de 1964 após a promulgação da constituição de Luluabourg e assim permaneceu até 27 de outubro de 1971, quando o presidente Mobutu Sese Seko o nomeou Zaire. Em 29 de maio de 1997, o presidente Laurent Kabila mudou o nome de volta para RDC (Kisangani; Bobb, 2010, p. 455)

colina e praia, ou perto da costa” (Tradução do autor). Versão original: “[...] in African geography, zone of copper deposits and associated mining and industrial development dependent upon them, forming the greatest concentration of industry in sub-Saharan Africa outside the Republic of South Africa. The belt extends about 280 miles (450 km) northwest from Luanshya, Zamb., into the Katanga (formerly Shaba) region of the Democratic Republic of the Congo. The zone is up to 160 miles (260 km) in width and contains more than a tenth of the world’s copper deposits, found mostly in Late Precambrian sedimentary deposits with the ore concentrated in zones indicative of hilltop and beach, or near-shore, environments”.

como ocorre atualmente com os Estados Unidos e a China (Badi, 2012); e a endocolonização, que se configura como o colonialismo interno, promovido pelas burguesias compradoras locais (Badi, 2012).

“No Congo, contradições feitas na China” é um artigo de Philippe Bernard publicado em 4 de novembro de 2006 na página A16 da Folha de São Paulo. Nesse artigo, Bernard trata da crescente influência econômica chinesa no país, em que os produtos fabricados no dragão asiático, com preços muito menores e acessíveis ao bolso do congolês, fazem sucesso: “Os chineses são populares porque vivem modestamente, como nós, e não tentam nos dar lição de moral” (Bernard, 2006). A reportagem destaca que o avanço chinês na RDC, no entanto, ia bem além de produtos de baixo preço. Além de propostas para renovar rodovias e ferrovias, “A operadora de telefonia chinesa Congo-China (CCT) capturou boa participação no mercado de telefonia móvel, com seus celulares de tarifas sem equivalentes. Em Katanga, o coração do setor mineral do país, empresas chinesas concessões se espalharam nos últimos dez anos” (Bernard, 2006).

Em 22 de setembro de 2007, metade da página A28 da FSP foi dedicada a uma reportagem que tem seu título apresentado em letras garrafais: “China se adianta ao FMI e empresta US\$ 5 bi ao Congo” (Wallis; Bream, 2007). Enquanto uma missão do Fundo Monetário Internacional (FMI) chegava à RDC para avaliar a situação do país e decidir sobre voltar a apoiá-lo, a China tomou a frente e anunciou o empréstimo de 5 bilhões de dólares à nação africana. Segundo o texto de William Wallis e Rebecca Bream, “O acordo amarraria recursos minerais em troca de US\$ 5 bilhões em empréstimos e obras de infraestrutura” (Wallis; Bream, 2007). Ainda de acordo com a reportagem, “O FMI, o Banco Mundial e o Banco de Desenvolvimento Africano parecem ter sido pegos de surpresa pela escala e o *timing* dos planos chineses. [...] Estes chegam numa etapa delicada das negociações do Congo com vistas ao perdão da dívida acumulada no governo do falecido ditador Mobutu Sese Seko, que totaliza US\$ 8 bilhões, o equivalente a 800% das exportações do país” (Wallis; Bream, 2007). O tom usado pela matéria da FSP sugere que a China tenha tomado espaço de outras potências mundiais, representadas pelas agências internacionais de financiamento.

O empréstimo causou agitação entre o capital ocidental: “o acordo dará à China uma vantagem nítida no cinturão do cobre congolês” (Wallis; Bream, 2007), defendeu um especialista citado na reportagem. Wallis e Bream esclarecem que, à época, grandes grupos ocidentais estavam ávidos pelo cobre e o cobalto do Catanga, mas o potencial de exploração da região era muito maior do que o que se extraía, uma vez que era feita por empresas menores, pois os conglomerados maiores evitavam operar no país devido à grande instabilidade e à precariedade da infraestrutura.

Quando de seu anúncio, os termos dos acordo não foram de pronto revelados. Isso só aconteceu no ano seguinte, 2008. Em 10 de maio, a FSP trouxe em sua página A27 o artigo “Congo anuncia detalhes de acordo bilionário com Pequim” (Folha de São Paulo, 2008), que noticiava os detalhes finais decididos entre a RDC e a China. Por US\$ 9,25 bilhões em empréstimos, investimentos em estradas, ferrovias e outras obras de infraestrutura, os chineses teriam direito a 10,62 toneladas de cobre e 620 mil toneladas de cobalto (a reportagem não especifica prazos e periodicidade). A grandiosidade daquele que foi referido como o maior acordo já fechado pelo país asiático em África era tanta que algumas autoridades congolenses o compararam ao Plano Marshall.

O cobalto ser o grande alvo deste acordo parece não se tratar coincidência: com as discussões sobre alternativas aos motores à combustão se intensificando devido ao aquecimento global, popularizam-se os carros elétricos; cada carro elétrico requer de 5 a 10 quilos de cobalto para ser construído e, no solo da RDC, está 50% de toda reserva desse mineral disponível no planeta (Kawama, 2018).

Considerações finais

A análise dos arquivos do jornal FSP para os anos entre 2005 e 2010 revela uma forte presença neocolonial chinesa na República Democrática do Congo. Os artigos jornalísticos encontrados mostram que a busca da potência asiática no país da África Central era tanto por matéria-prima, em especial o cobalto, quanto por mercado consumidor. As falas dos entrevistados demonstram que os produtos chineses faziam sucesso por causa de seus preços competitivos e que, aos olhos do grande público, o conhecido pragmatismo chinês em sua política externa era visto como algo apreciável. Fica explícito, também, o investimento chinês no desenvolvimento da infraestrutura congolense, ainda que isso estivesse condicionado à exploração da riqueza mineral do Congo.

REFERÊNCIAS

- BADI, M. K. La política africana de Francia: rupturas y continuidades del neocolonialismo. *Astrolabio*, [s. v.], n. 9, p. 87-117, 2012. Disponível em: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/3168>. Acesso em: 24 ago. 2022.
- BERNARD, P. No Congo, contradições feitas na China. *Folha de São Paulo*, 2006. Disponível em: <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=16980&keyword=Congo&anchor=5234733&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=858e887ef4c2cfe49d16ef440b85f56b>. Acesso em: 18 mar. 2023.
- BRITANNICA. *Copperbelt*. Disponível em: <https://www.britannica.com/place/Zambia>. Acesso em: 24 ago. 2022.

- CORNEVIN, R. *Le Zaïre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- FIGUEIRA, R. R.; MASENGU, S. M. A inserção de imigrantes congolese nas relações de trabalho no Rio de Janeiro. *Brasiliana: Journal for Brazilian Studies*, v. 9, n. 1, p. 521-542, 2020. Disponível em: <https://tidsskrift.dk/bras/article/view/120438>. Acesso em: 29 ago. 2023.
- FOLHA DE SÃO PAULO. Congo anuncia detalhes de acordo bilionário com Pequim. 2008. Disponível em: <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17533&keyword=Congo&anchor=5215301&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=32e041db7ec9defc47cb194b99d02d39>. Acesso em: 18 mar. 2023.
- FOLHA DE SÃO PAULO. *História da Folha*. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/institucional/historia_da_folha.shtml?fill=4. Acesso em: 6 mar. 2023.
- HERMENS, R. de Bayle. Pré-história da África Central – parte I. In: KI-ZERBO, J. (ed.). *História geral da África, I: metodologia e pré-história da África*. Brasília: Unesco, 2010.
- KAWAMA. Can the world produce enough cobalt for electric vehicles? *The Economist*, 1 dez. 2018. Disponível em: <https://www.economist.com/business/2018/12/01/can-the-world-produce-enough-cobalt-for-electric-vehicles>. Acesso em: 6 set. 2023.
- KISANGANI, E. F.; BOBB, F. S. *Historical dictionary of the Democratic Republic of the Congo*. Lanham: The Scarecrow Press, Inc., 2010.
- MEMORIAL DA DEMOCRACIA. *Folha de S. Paulo*. Disponível em: <http://memorialdademocracia.com.br/card/jornais-e-revistas/5>. Acesso em: 6 mar. 2023.
- MUNANGA, K. A República Democrática do Congo. In: *Conferência Nacional de Política Externa e Política Internacional - II CNPEPI, O Brasil no mundo que vem aí*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/al000109.pdf>. Acesso em: 4 fev. 2022.
- PERRY-CASTANEDA LIBRARY MAP COLLECTION. Congo, Democratic Republic (former Zaire) (political) 1998. Disponível em: https://maps.lib.utexas.edu/maps/africa/congo_demrep_pol98.jpg. Acesso em: 15 dez. 2022.
- SANTOS, C. A. *Uma história de refúgio: narrativas de três irmãs negras do Congo no Distrito Federal*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade de Brasília, 2018.
- SILVA, I. C. *Congo: a guerra mundial africana*. Porto Alegre: Editora Leitura XXI, 2012.
- WALLIS, W.; BREM, R. China se adianta ao FMI e empresta US\$ 5 bi ao Congo. *Folha de São Paulo*, 2007. Disponível em: <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17302&keyword=Congo&anchor=5223324&origem=busca&originURL=&maxTouch=0&pd=60480c4c7a757f1fc394d4c802375fb8>. Acesso em: 18 mar. 2023.

CAPÍTULO 34

Textualidade afro-brasileira em veículo hegemônico: um estudo sobre narrativas orais e a escrita de jornalistas negros publicada pela grande mídia

Hugo Mansur

Promulgado em 2010 pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, o Estatuto da Igualdade Racial, instituído pela Lei nº 12.288/2010, apresentou em seu Capítulo VI diretrizes à produção dos meios de comunicação. Em suas primeiras linhas, Art. 43, se faz notório dois aspectos fundantes das preocupações com o cenário a garantir à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades. O primeiro diz respeito à valorização da herança cultural negra, seguido da proposição pela garantia da participação da população afrodescendente na história do país. Mais a frente, já no Art. 46, o indicativo legal orienta pelas práticas de iguais oportunidades de emprego no ramo das comunicações.

Para além de uma política de Estado, o setor das comunicações demanda do poder público mecanismos garantidores de tais diretrizes. A política pública não se faz sozinha, de modo autônomo. Seja no âmbito público ou privado das corporações de mídia, na amplitude do território nacional, o que tem prevalecido são ações pontuais e isoladas. Tanto na mensuração de negros no exercício profissional do jornalismo

quanto no engajamento desses agentes numa cobertura dedicada a levantar a contribuição negra em nossa sociedade ficamos aquém do que determina a lei.

O presente estudo se propõe a levantar uma coleção de exceções no jornalismo brasileiro, com casos de jornalistas negros atuantes nas grandes redações de veículos em praças como São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia. Pretende-se ainda intercruciar a interpretação da escrita com o depoimento oral dos jornalistas negros no exercício da profissão. Como material de análise, textos por eles produzidos e publicados pela grande mídia, somado à história oral, obtida por meio de entrevistas.

Os nomes até aqui selecionados trazem consigo a marca identitária de uma escrita desenvolvida em torno da relação de afinidades pelo pertencimento racial afro-brasileiro. Escrevem a partir de suas origens negras, pensando em pautar a sociedade por meio das temáticas raciais e compartilham do desejo, evidenciado pelas palavras que proferem, em dialogar com os seus semelhantes. Os jornalistas Cleidiana Ramos (BA), Flavia Lima (SP), Flávia Oliveira (RJ), Adriana Couto (SP) e Antonio Carlos Quinto (SP), que inseridos num conjunto restrito de profissionais negros na imprensa elaboram, no jornalismo brasileiro, o que pesquisadoras como Leda Maria Martins (1997; 2021) e Florentina Souza (2006) apresentam como “experiência da performatividade negra” e “textualidade negra”, respectivamente.

O estudo tem ainda como interesse analisar a circulação da textualidade afro-brasileira em cinco veículos da imprensa profissional, delimitados pela produção de sujeitos declaradamente conscientes de suas identidades raciais e marcados pela intencionalidade produtiva no campo do jornalismo, em prol de uma pauta autorreferenciada.

Certo da necessidade que temos como sociedade em não abdicar de estudar a retórica da memória feita pela mídia, Roger Silverstone alerta que “memórias midiáticas estão aí para apanharmos e lutarmos por elas” (Silverstone, 2002, p. 243). O que se busca é compreender, sobretudo, quais mudanças sociais podem emergir do repertório deixado pelas biografias e escritos de comunicadores negros no jornalismo hegemônico brasileiro, devendo-se estabelecer “[...] a memória como um produto da mídia, e não apenas como sua precondição” (Silverstone, 2002, p. 245).

O papel de pautar a notícia é um ponto de partida comum entre os jornalistas selecionados. Suas escritas trafegam por territórios da vivência e chegam às fronteiras da identidade étnico-racial. Por meio de uma ampla defesa humanitária, enxergam o negro em sua potencialidade, mas também pelas vulnerabilidades. Ainda que alocados numa estratificação social emergente, nem por isso, isenta de ataques discriminatórios.

Favorecidos, na virada do século, pela ampliação de políticas públicas, oriundas das conquistas dos movimentos sociais e negros pelo país, esses comunicadores puderam dialogar ao mesmo tempo num cenário racialmente hostil e ocasionalmente renovador.

Com a Lei nº 10.639/03, que visou a incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira somada ao simbolismo do 20 de novembro, oficialmente regimentado como data que homenageia a memória do líder Zumbi dos Palmares, dentre outras, as coberturas demandaram profissionais capazes de responder a uma especialização que, há uma média de cinco anos, se desenha no que as redações passam a chamar de “editoriais da diversidade”.

A partir do estudo, busca-se cumprir uma investigação que vença armadilhas da representação, muitas vezes publicitária da diversidade, que de maneira contumaz coloca jornalistas negros em protagonismo sazonal, como quando ocorre na formação de bancadas em telejornais cuja presença do profissional negro está justificada pela substituição do titular.

“Meu jornalismo”: história oral e a escrita de jornalistas negros

O jornalismo brasileiro, especialmente o produzido pelos veículos tradicionais da grande mídia, contou com oscilante participação de jornalistas negros em suas redações ao longo da história das comunicações no país. Minoritária, a presença negra nas redações escalou estágios solitários na hierarquia da importância noticiosa.

Em *Letra preta: a inserção de jornalistas negros no impresso*, Yasmin Santos (2019) investiga a experiência de 47 profissionais atuantes em redações espalhadas pelo país. Como resultado de sua investigação surge a recorrência do descrédito intelectual associado ao jornalista negro. A problemática da posição de autor para a pessoa negra é levantada pelos relatos do coletivo de comunicadores selecionados pela pesquisa em grupos de mais de cinco profissionais por região no território brasileiro. Leda Maria Martins (1997) conceitua de maneira abrangente o entendimento das performatividades negras nas artes e Florentina Souza centraliza investigações na imprensa negra, *Jornal do MNU*, e na produção da literatura negra, pelos *Cadernos Negros*. Porém, não há registro a respeito da formulação de uma escrita idealizada por, para e sobre os afrodescendentes, como define Souza (2006), presente na estrutura hegemônica do jornalismo brasileiro.

Em contrapartida às evidências do acometimento a um ambiente discriminatório, segundo a autora, a presença dos jornalistas negros garantiu às redações, para além de representatividade, uma diversidade na produção jornalística. “Como se esses poucos profissionais – que, em sua maioria, ocupam cargos pequenos e detêm pouco poder diante da hierarquia dos veículos – fossem uma espécie de amuleto da redação responsável por afastar o mau agouro do racismo” (Santos, 2019, p. 58).

Relacionar o que dizem os jornalistas negros e conectar seus relatos à textualidade produzida passa a ser a combinação de sentidos buscada por esta pesquisa. Compreender, portanto, quais estratégias garantem um fluxo de permanência profissional como constatamos com os jornalistas selecionados.

No jornalismo impresso, por exemplo, editorias de primeiro caderno, espaço no qual se publica o prestigiado jornalismo de opinião, a autoria da escrita de profissionais negros se manteve historicamente repelida. A colaboração de jornalistas negros esteve alocada nos cadernos secundários, em geral especializados em cultura e esportes.

O trânsito frequente de articulistas negros tem ocorrido a partir dos anos 2003, impactado pelas políticas de ações afirmativas, que pressionaram inclusive o ambiente empresarial das comunicações no país, como pude observar ao longo do desenvolvimento da dissertação (Mansur, 2019). Destaco o caso da líder afro-religiosa Mãe Stella “articulista quinzenal em *A Tarde*, primeira Ialorixá a ocupar uma coluna opinativa num jornal brasileiro, [...] ‘Consciência não é valorização! Consciência é iluminação!’ (*A Tarde*, Opinião, 20 nov. 2013, p. A2)” (Mansur, 2019, p. 28). Os pioneirismos tardios têm se evidenciado cada vez mais no ramo do jornalismo opinativo, como é a presença da jornalista Flavia Lima, que ingressou, em 2019, como primeira e até aqui única pessoa negra a ocupar o cargo de ombudsman de um jornal no país.

O estigma recorrente do lugar profissional do negro na sociedade refletiu-se na estrutura da imprensa nacional. A diversidade tem sido implementada pela grande mídia por meio de parâmetros preocupados com a concorrência oriunda dos ciberespaços, mesmo os conteúdos amadores, que recaem sobre o risco de um jornalismo obsoleto, que não atenda às demandas de renovação conteudista.

Dos espaços concedidos e ocupados vão surgindo nomes que fizeram escola em suas especializações jornalísticas. Dois Hamiltons, jornalistas negros, são o legado de um jornalismo em defesa dos temas negros: Hamilton Cardoso, repórter aguerrido de política do *Diário Popular*, em São Paulo, e Hamilton Vieira, que escreveu em defesa dos blocos afros para o caderno de Cultura do jornal baiano *A Tarde*. Ambos guiados pela ideia em difundir consciências negras, escreveram com foco na reelaboração da historicidade, propondo deslocamento da inconclusa abolição, em 13 de maio de 1982, com fins de projetar o herói negro da resistência, num 20 de novembro, Zumbi dos Palmares.

Helaine Braga Martins Pereira é outro nome de destaque da recente produção negra para o jornalismo. Idealizadora do projeto “Entreviste um Negro”, fundado em 2005, que estimula a escolha por profissionais negros como fontes para as mais variadas pautas. À margem da grande imprensa, sonhou em integrar a redação da *Folha de S. Paulo* e acumulou trabalhos no jornalismo organizacional, em cargos de assessoria de imprensa. Trabalhou em parceria com o jornal *Estadão* na produção especial de conteúdos focados nas culturas periféricas e o tema da mobilidade urbana. Em 2021, morreu prematuramente após uma parada cardiorrespiratória, aos 41 anos.

Entre similaridades e diferenças, jornalistas negros de ontem e de hoje se agrupam e se dividem por ecossistemas nos quais representam o permanente risco de extinção da espécie.

Participantes da pesquisa *Parresia e hermenêutica de profundidade nas trilhas de Hermes: raça e gênero em formas simbólicas sobre o jornalismo como profissão no Brasil*, tese de doutorado em comunicação de Isabel Cristina Clavelin da Rosa, as jornalistas Cleidiana Ramos e Flavia Oliveira, quando solicitadas pelo questionário temático aplicado, expressaram a respeito da escolha do jornalismo como profissão trechos que destaco:

Fui a primeira da família a fazer jornalismo. Não tinha outra. Em universidade pública, eu fui a segunda da família. Antes só tinha acho que, quase 20 anos antes, um tio meu tinha feito, mas Farmácia. Eu sempre gostei muito de escrever. Como não dava para fazer outras coisas, tipo Teatro, eu achei que Jornalismo eu podia me aproximar dessa coisa de escrever. E lá na faculdade, eu fui me apaixonando cada vez mais pelo curso, principalmente pela essa área de Novo Jornalismo, que é Jornalismo e Literatura. (Cleidiane Ramos; Rosa, 2016, p. 470).

O fato de ser uma mulher negra, com origem na periferia, filha de mãe largada do marido... todo esse padrão que a gente meio que reúne e se irmana, né? E ter tido uma carreira profissional ascendente e ter tido um pouco de visibilidade midiática etc. etc. não anula, em nenhum momento, o fato de eu ser uma exceção ainda depois de 25 anos de carreira. Quer dizer? Não olho para o lado e vejo outras jornalistas negras em Economia (Flavia Oliveira; Rosa, 2016, p. 481).

Textualidade negra: editorias da diversidade, pluralidade e inclusão

Em jornalismo, um critério de especialização é definido pela constituição de uma editoria dedicada à abordagem de determinada temática (Erbolato, 1981). Muitas são amplamente reconhecidas e compreendidas pela audiência, como política, cultura e, sobretudo, esportes (pela popularidade). No entanto, há uma estrutura bem mais eclética e setORIZADA que organiza as redações e, por conseguinte, as páginas e seções de um jornal, seja impresso, digital, televisivo ou radiofônico. Ciências, saúde, lazer, cotidiano, opinião e, mais recentemente, desde 2019, um movimento de inclusão de novas editorias surge inaugurando seções que consideram a diversidade, a pluralidade e a inclusão, nas quais estão contidas as questões de raça, gênero e sexualidade. Somados, os avanços pontuais que extraímos das experiências capitaneadas pelos jornalistas aqui investigados ajudam a caracterizar institucionalização da escrita negra para o jornalismo brasileiro.

Da Bahia, o Caderno de Consciência Negra (2003), objeto de estudo em minha pesquisa no mestrado e capitaneado pela jornalista Cleidiana Ramos, pavimentou o pioneirismo da cobertura racial em busca de uma especialização, experimentada por treze anos ininterruptos (Mansur, 2019). A formação de um núcleo de jornalistas negros dedicados a cobertura de identidade, cultura e religiosidades negras na capital mais afrodescendente do país sem dúvidas serviu como um caso laboratorial para medir interesse público, publicitário e comercial da empreitada.

Nos últimos cinco anos, são anunciadas as iniciativas encampadas pela *Folha de S. Paulo*, com a editoria de Diversidade (2019); em 2022, a CCN Brasil apresenta o programa *CNN Plural* em sua programação e, mais recentemente, com lançamento no portal do *Jornal da USP*, da editoria permanente Diversidade e Inclusão. O caso da *Folha de São Paulo* precisa ser registrado, pois, diferentemente dos demais, se mantém com o perfil de consultoria. Não há seção definida pela diagramação nas páginas do jornal.

A especialização na cobertura das diversidades iniciada pela grande mídia vem se consolidando lentamente e podemos dizer, com substancial atraso. Se levarmos em consideração a circulação da *Revista Raça Brasil*, sua primeira edição chegou às bancas em setembro de 1996, publicação consolidada e cobertura dedicada à parcela negra da população, temos um hiato de 26 anos.

Diplomados, com até mais de uma graduação ou com pós-graduações turbinadas ao currículo, os jornalistas negros acabam emplacando especializações mais imediatas, para somente após estabilidade na carreira realizar combinações que possibilitem a atuação profissional identificada pela abordagem étnico-racial. Flávia Oliveira e Flavia Lima são exemplares desse arranjo. Ambas são jornalistas de formação, inicialmente especializadas em economia e, posteriormente, reconhecidas também pelo guarda-chuva das diversidades.

Partindo do pressuposto e do legado da antropóloga Lélia de Almeida Gonzales (1935- 1994), e ainda hoje repercutido pela socióloga Vilma Maria dos Santos Reis, é devido apresentar a pessoa negra pela composição nome e sobrenome, visto que, sem essa prerrogativa, o racismo nomeia como lhe convir. O ensinamento é partilhado de geração em geração entre coletivos negros e associações dos movimentos negros, especialmente por grupos de mulheres negras. Sem apelidos, diminutivos ou abreviaturas, trago elencados os nomes por extenso dos jornalistas negros interlocutores da pesquisa. As seções que apresentam meus interlocutores de pesquisa trazem seus nomes em extenso como marcador político para o tratamento do que se pretende demonstrar como o panteão das textualidades negras na grande mídia brasileira.

A partir das entrevistas orais, agendadas para acontecer no primeiro trimestre de 2023, com as jornalistas Cleidiana Ramos, Flavia Lima, Flavia Oliveira e Adriana Couto, serão acrescidos aos dados curriculares os aspectos da descoberta vocacional para o jornalismo bem como o ambiente profissional enfrentado nas redações, dentre outros depoimentos solicitados e previstos pelo roteiro norteador.

A primeira entrevista oral realizada para o estudo ocorreu com o jornalista Antonio Carlos Quito, repórter do *Jornal da USP*, atualmente alocado na recém-criada editoria de Diversidade e Inclusão. Com o depoimento do jornalista, puderam ser mescladas às informações profissionais alguns aspectos da origem, que consideramos relevantes para compreender de que modo tem se manifestado a participação política dos sujeitos jornalistas negros na grande mídia.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, M. Entre o jornalismo e a história: a entrevista como articulação narrativa do tempo. In: MAUAD, A. M. (org.) *História oral e mídia: memórias em movimento*. São Paulo: Letra e Voz, 2016. p. 11-27.
- BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.
- BRASIL. Igualdade racial e étnica [Estatuto da igualdade racial (2010)]. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016. 206 p. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/520765>. Acesso em: 10 out. 2022.
- CONCEIÇÃO, F. *Mídia e etnicidades no Brasil e nos Estados Unidos: entre Zumbi dos Palmares e Malcom X, entre Folha de S. Paulo e The New York Times*. São Paulo: Livro Pronto, 2005.
- DE LUCA, T. R. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, C. B. (org.). *Fontes Históricas*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2010. p. 111-154.
- DINES, A. *O papel do jornal: tendências da comunicação e do jornalismo no mundo em crise*. Rio de Janeiro: Artenova, 1974.
- ERBOLATO, M. L. *Jornalismo especializado: emissão de textos no jornalismo impresso*. São Paulo: Atlas, 1981.
- FOLHA DE SÃO PAULO. *Manual da redação: as normas de escrita e conduta do principal jornal do país*. 22. ed. Barueri: Publifolha, 2021.
- LANDES, R. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LOPES, N. *Afro-Brasil reluzente: 100 personalidades notáveis do século XX*. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.
- MANSUR, H. *Ebô de palavras: uma leitura afirmativa das páginas da consciência negra em A Tarde (BA, 2003-2015)*. Dissertação (Mestrado) – Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Estudos étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2019.

- MARTINS, L. M. *Afrografias da memória, o reinado do rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.
- NASCIMENTO, A. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.
- OLIVEIRA, D. O racismo de um país que não se reconhece racista. *Jornal USP*, 2016. Disponível em: <http://jornal.usp.br/ciencias/o-racismo-de-um-pais-que-nao-se-reconhece-racista/>. Acesso em: 20 set. 2020.
- PEREIRA, E. A.; GOMES, N. P. M. *Ardis da imagem: exclusão étnica e violência nos discursos da cultura brasileira*. Belo Horizonte: Mazza Edições, Editora PUC-Minas, 2001.
- PINTO, A. F. M. *De pele escura e tinta preta: a imprensa negra do século XIX (1833-1899)*. 2006. 197 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2006. Disponível em: <http://icts.unb.br/jspui/bitstream/10482/6432/1/Ana%20Flavia%20Magalhaes%20Pinto.pdf>. Acesso em 29 jun. 2024.
- PINTO, Y. S. M. *Letra Preta: a inserção de jornalistas negros no impresso*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Comunicação Social – Jornalismo) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <https://pantheon.ufrj.br/handle/11422/16209>. Acesso em: 20 ago. 2022.
- RAMOS, S. (org.). *Mídia e racismo*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.
- ROSA, I. C. C. *Parresia e hermenêutica de profundidade nas trilhas de Hermes: raça e gênero em formas simbólicas sobre o jornalismo como profissão no Brasil*. 2016. 688 p. Tese (Doutorado em Comunicação) – Universidade de Brasília, 2016.
- SILVERSTONE, R. *Por que estudar a mídia?* São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- SOUSA, N. S. *Tornar-se negro: as vicissitudes do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- SOUZA, F. S. *Afro-descendentes em cadernos negros e jornal do MNU*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- TEIXEIRA, E. C. *O local e o global: limites e desafios da participação cidadã*. 3. ed. São Paulo: Cortez; Recife: Equip; Salvador, UFBA, 2002.
- TRAQUINA, N. *Teorias do jornalismo: porque as notícias são como são*. Florianópolis: Insular, 2004.
- UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Agência USP de Gestão da Informação Acadêmica. *Diretrizes para apresentação de dissertações e teses da USP*, parte I (ABNT). 4. ed. São Paulo: Aguia, 2020. Disponível em: <https://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/view/459/413/2006>. Acesso em: 8 dez. 2022.

CAPÍTULO 35

Entre a fé e a resistência: as comunidades eclesiais de base no interior do Ceará como força subversiva durante a ditadura militar brasileira

Milvane Regina Eustáquia Gomes Vasconcelos

Daniel dos Santos

O texto se refere a uma pesquisa que tem como objetivo principal analisar o papel das Comunidades Eclesiais de Base (CEB) em Meruoca, Ceará, durante um período crítico da história do Brasil: a ditadura militar. O contexto do período estudado é crucial para compreendermos a relevância deste artigo. A ditadura militar foi um período de repressão política, censura e violações dos direitos humanos no Brasil, e a questão que nos propusemos a responder é a seguinte: como as CEB no interior do Ceará, especificamente em Meruoca, responderam a esses desafios políticos e sociais? E, mais importante ainda, qual foi o impacto de suas ações na promoção da justiça social, na resistência ao regime e na construção de um legado duradouro até os dias atuais?

A importância dessa pesquisa é inegável. Em primeiro lugar, ela nos permite analisar como grupos como as CEB resistiram a um contexto de repressão política,

mostrando coragem e determinação em defesa dos direitos humanos e da justiça social. Além disso, o foco em localidades distantes dos centros urbanos, como Meruoca, nos proporciona uma análise detalhada e contextualizada das ações desses grupos em ambientes específicos.

Os procedimentos metodológicos adotados nesta pesquisa incluem a coleta de dados, entrevistas com testemunhas oculares, análise documental, comparação e contraste, triangulação de dados e revisão de literatura. Esses procedimentos foram essenciais para a obtenção de informações detalhadas sobre as atividades das CEB e seu impacto.

A revisão bibliográfica realizada demonstrou que a resistência à ditadura militar desempenhou um papel significativo em Meruoca, com as CEB apoiando comunidades agrícolas, promovendo a educação popular e mantendo viva a consciência política até os dias de hoje. Além disso, esta pesquisa preenche uma lacuna no conhecimento acadêmico ao focar um contexto local específico e um grupo religioso menos explorado em estudos acadêmicos.

Em resumo, esta pesquisa busca resgatar e preservar a memória das experiências das CEB em Meruoca durante a ditadura militar, com destaque para seu papel na resistência política e na promoção da justiça social e seu legado contínuo na comunidade. Ela contribui para uma compreensão mais profunda da Teologia da Libertação e enriquece nossa compreensão da história religiosa e política do Brasil.

A Teologia da Libertação e a ditadura militar

A Teologia da Libertação e a ditadura militar no Brasil representam dois marcos de grande relevância no contexto histórico e social que se desenvolveram de maneira profunda e concomitante durante a repressão militar. Nosso país passou por fases obscuras durante a ditadura militar (1964-1985), um período caracterizado por repressão política, censura, supressão de direitos civis e violações dos direitos humanos.

Nesse contexto, a Teologia da Libertação, um movimento teológico e social que emergiu na década de 1960, desempenhou um papel notável ao questionar o status quo, promover a justiça social e defender os direitos dos marginalizados. A Teologia da Libertação surgiu em resposta às condições sociais e políticas da América Latina, caracterizada por desigualdades socioeconômicas profundas e regimes autoritários. Influenciada pelas ideias do Concílio Vaticano II e pelas correntes de pensamento socialista e marxista, a Teologia da Libertação argumentava que a Igreja deveria estar do lado dos pobres e oprimidos, e buscar a justiça social e a transformação das estruturas sociais injustas.

Durante a ditadura militar no Brasil, muitos teólogos da libertação e padres progressistas se destacaram como vozes críticas do regime. Eles desafiaram a repressão política, a tortura e as violações dos direitos humanos, denunciando a injustiça e a opressão. A atuação da Teologia da Libertação envolveu a mobilização de comunidades cristãs de base, que buscavam promover a conscientização política e a organização popular, bem como a defesa dos direitos humanos e sociais. Os grupos se desenvolveram em várias partes do país em forma de células que trabalhavam de forma alternativa.

A postura crítica da Teologia da Libertação em relação ao regime militar resultou em conflitos com autoridades eclesiásticas conservadoras e em perseguições por parte do Estado. Muitos líderes religiosos foram presos, torturados e exilados por seu envolvimento em atividades que desafiavam o regime. No entanto, a coragem e a determinação desses líderes religiosos também inspiraram pessoas a se juntarem à causa.

No Ceará, contávamos por meio do movimento teológico da libertação com a organização de pastorais sociais e das comunidades eclesiais de base (CEB). Assim como em outras regiões do Brasil, as pastorais sociais e as CEB desempenharam um papel fundamental no Ceará. Elas eram locais de mobilização comunitária, nas quais os princípios da Teologia da Libertação eram aplicados. Por meio de ações de conscientização, educação popular e apoio a comunidades marginalizadas, as CEB e as pastorais sociais promoveram a justiça social e a defesa dos direitos dos mais vulneráveis.

Padres e teólogos engajados garantiam a permanência do movimento libertador, no Ceará, a exemplo do notável padre Haroldo Coelho, que foi um defensor ativo dos direitos humanos durante a ditadura militar e trabalhou em prol dos camponeses e comunidades marginalizadas no estado. Lutando por reformas agrárias e criação de locais rurais, além da educação e alfabetização dos membros, cultivava a produção de alimentos, com a finalidade de abastecimento local e a venda de exedentes.

A educação popular surge como ferramenta de conscientização e empoderamento. Em escolas e centros de formação, foram ministrados cursos e oficinas que abordavam questões sociais e políticas, capacitando as pessoas a se envolverem ativamente na transformação de suas comunidades.

Padre Haroldo Coelho e a implantação das CEBS no Ceará

Durante o período da ditadura militar no Brasil (1964-1985), padre Haroldo Coelho não hesitou em erguer sua voz contra a repressão política e a violação dos direitos

humanos. Ele se tornou um crítico aberto do regime autoritário, denunciando publicamente as injustiças e a tortura, conhecido por seu apoio ativo aos movimentos sociais no Ceará.

Ele trabalhou em estreita colaboração com comunidades rurais, camponeses sem-terra e grupos marginalizados, defendendo a reforma agrária e melhores condições de vida para os mais pobres. Sua atuação incluiu a organização de encontros, formações e mobilizações que visavam empoderar as comunidades locais. O legado de padre Haroldo Coelho no Ceará é duradouro e inspirador. Seu compromisso inabalável com a justiça social e os direitos humanos continua a influenciar gerações de ativistas e líderes religiosos na região. Ele demonstrou que a fé e a ação podem se unir em prol de uma sociedade mais justa e igualitária.

O padre Hadoldo Coelho foi grande incentivador da organização das comunidades eclesiais de base na região norte do Ceará, bem como suas ramificações em comunidades rurais na serra de Meruoca. Além de ser refúgio aos perseguidos do regime, a comunidade produzia alimentos, se organizavam em núcleos de educação popular e resistência.

As CEB priorizavam a educação popular como uma ferramenta fundamental para conscientizar as comunidades sobre questões sociais e políticas, organizavam cursos, seminários e grupos de estudo para discutir temas como justiça social, direitos humanos e cidadania. Além de suas atividades políticas e sociais, as CEB também desempenhavam um papel importante na vida religiosa das comunidades. Elas promoviam uma compreensão mais profunda da fé cristã, enfatizando o compromisso com a justiça e a solidariedade como parte integrante da vivência religiosa.

Além desses grupos, temos a atuação de meios de comunicação, incluindo emissoras de rádio que foram afetadas por um ambiente de censura e controle rigoroso por parte do governo militar. A atuação da Rádio Educativa de Sobral, situada na região norte do Ceará, deve ser entendida dentro desse contexto de restrições à liberdade de imprensa e de controle da informação. Esse rádio levava informações sutis sobre a atuação da Teologia da Libertação, porém o controle editorial da emissora estava sujeita a um rigoroso processo de investigação. Muitos religiosos e pessoas comuns eram observados bem de perto quando estavam no ar com atividades educativas, e, muitas vezes, a rádio tinha duas transmissões silenciadas, que também serviam de mensagens aos ouvintes.

Isso significava que as notícias, programas e conteúdo veiculados pela rádio estavam sujeitos à aprovação ou à censura das autoridades militares. Qualquer conteúdo considerado subversivo ou crítico ao governo era estritamente proibido. A Rádio Educativa de Sobral era usada para veicular propaganda oficial do governo

militar. Isso incluía discursos, programas e anúncios que promoviam a imagem da ditadura militar. Os programas ou as notícias que expressavam críticas ao governo, denunciavam violações dos direitos humanos ou promoviam ações de resistência eram alvo de censura. Isso poderia resultar na suspensão de programas ou na demissão de profissionais que se recusassem a aderir às diretrizes governamentais.

A comunidade rural em Meruoca-CE e a Teologia da Libertação

As CEB enfatizavam a participação ativa dos leigos, ou seja, dos membros não ordenados da Igreja, na vida religiosa e social. Elas promoviam a formação de comunidades de base, nas quais as pessoas podiam discutir questões sociais, políticas e religiosas. Como o número de padres era baixo, devido também aos problemas de deslocamento, pessoas da sociedade civil eram autorizadas a presidir certas atividades religiosas. Tais pessoas foram decisivas na introdução da Teologia da Libertação na comunidade rural na cidade de Meruoca, que, além de atividades religiosas, realizavam trabalhos educativos, alfabetização da comunidade, apoio à produção de alimentos e refúgio para cidadãos que eram considerados subversivos.

Localizada a 230 km da capital Fortaleza, Meruoca é uma cidade que se encontra na parte serrana da região norte, próxima à capital metropolitana de Sobral. Emancipada em 1951, é palco até os dias atuais de atividades voltadas para a resistência e formação integral cidadã. As CEB iniciaram suas atividades em 1970 e, até os dias atuais, ainda inspiram comunidades locais.

O padre Haroldo Coelho, em visita à cidade de Meruoca, viu a oportunidade de organizar uma comunidade distante da capital e um centro estratégico para promover apoio a comunidades marginalizadas. Muitas CEB atuavam em áreas rurais e urbanas empobrecidas, oferecendo apoio às comunidades mais vulneráveis. Isso poderia incluir a organização de projetos de desenvolvimento, assistência social e educação. A comunidade rural de Meruoca se envolveu diretamente em atividades políticas, apoiando movimentos sociais e políticos que buscavam a transformação social.

Considerações finais

Compreendemos a atuação das CEB no contexto da ditadura militar no Brasil, com foco na região norte do Ceará, incluindo a cidade de Meruoca, e a influência do padre Haroldo Coelho. Durante esse período desafiador da história brasileira, as CEB desempenharam um papel notável na promoção da justiça social, na conscientização política e na defesa dos direitos humanos. Suas atividades incluíam a educação popular, o apoio a comunidades marginalizadas, a organização de comunidades de base e o enfrentamento das injustiças sociais.

Em particular, na cidade de Meruoca, a atuação das CEB ganhou relevância devido à participação ativa do padre Haroldo Coelho, um defensor dos direitos humanos e da justiça social. Padre Haroldo, nascido em Fortaleza, desempenhou um papel fundamental como líder religioso e ativista na região. Ele trabalhou incansavelmente para conscientizar as comunidades locais sobre questões sociais e políticas, inspirando muitos a se envolverem em causas sociais.

Sob a orientação e a influência do padre Haroldo Coelho, as CEB em Meruoca não apenas promoveram a educação popular, mas também apoiaram comunidades rurais, camponeses sem-terra e grupos marginalizados na luta por melhores condições de vida e na promoção da reforma agrária. A cidade de Meruoca se tornou um exemplo de resistência à injustiça social durante a ditadura militar, com o padre e as CEB desempenhando um papel fundamental na conscientização política e na mobilização comunitária.

É importante reconhecer que a história da atuação das CEB durante a ditadura militar, em conjunto com líderes religiosos como padre Haroldo Coelho, é parte integral da história da resistência civil e religiosa ao regime autoritário. Seu trabalho contribuiu para conscientizar as comunidades, empoderar os menos favorecidos e desafiar as estruturas de poder opressivas, deixando um legado de justiça social e defesa dos direitos humanos em Meruoca e na região norte do Ceará. Portanto, investigar essa história local é fundamental para uma compreensão mais completa da luta pela justiça social e dos movimentos que moldaram a história da cidade e da região.

REFERÊNCIAS

- BEVILÁQUA, M. A. As dimensões políticas da teologia da libertação. In: PONDÉ, L. F.; RIBEIRO, R. J. (org.) *Cristianismo e política: teoria e prática*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2008. p. 127-142.
- BEZERRA, F. R. M. As CEBs e a construção da cidadania. In: PONDÉ, L. F.; RIBEIRO, R. J. (org.) *Cristianismo e política: teoria e prática*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2008. p. 143-159.
- BOFF, L. *Eclesiogênese: as comunidades de base reinventam a igreja*. São Paulo: Editora Vozes, 1986.
- CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *Igreja e sociedade no Brasil: contribuição à Conferência Episcopal Latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- FERNANDES, F. A *igreja em face do regime militar: ciência social e cristianismo*. São Paulo: Editora Vozes, 1986.

- FERREIRA, E. S. As comunidades eclesiais de base na teologia da libertação: desenvolvimento, dilemas e perspectivas. *Revista de Cultura Teológica*, v. 28, n. 85, p. 110-130, 2020.
- FREYRE, G. A teologia da libertação e o debate cultural. In: INCONTI, D. (org.) *Teologia e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1984. p. 51-70.
- GUTIÉRREZ, G. *Comunidades eclesiais de base*: reflexões teológicas e sociológicas. *Revista de Cultura Teológica*, v. 16, n. 52, 2008. p. 5-20.
- JOÃO PAULO II. *Encíclica Sollicitudo Rei Socialis*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- SOUZA, I. G. Comunidades eclesiais de base e desenvolvimento local. In: BOFF, L.; SILVEIRA, R. J. *Ecologia e libertação*: a comunidade como sinal de esperança, São Paulo: Editora Vozes, 2016. p. 93-107.

CAPÍTULO 36

Território marcado pela violação dos direitos humanos: análise da violência contra mulher no Cariri cearense

Bruna Almeida Oliveira

Daniel dos Santos Carneiro

Segundo o Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP, 2015), o Cariri cearense é o local mais perigoso do Nordeste, onde 35% das mulheres já sofreram algum tipo de violência física ou sexual, conforme a Organização Mundial da Saúde (OMS, 2017). Somente no Cariri cearense, em 2017, a média era de seis registros de ocorrência de violência contra mulheres por dia. Por tanto, faz-se necessário analisar as situações de violência e violação de direitos humanos contra mulher no Cariri frente ao contexto marcado pelos altos índices de violência.

Localizado no semiárido cearense, o conjunto urbano da Região Metropolitana do Cariri (RMC) está situado a uma distância média de 600 km das capitais nordestinas mais próximas, Fortaleza (CE) e Recife (PE). As três cidades principais (Juazeiro do Norte, Crato e Barbalha) mantêm vínculos estreitos tanto em termos de proximidade territorial quanto nacional, sobretudo pela relação de complementaridade socioeconômica. Atualmente a região metropolitana é composta por nove municípios: Juazeiro do Norte, Crato, Barbalha, Jardim, Missão Velha, Caririáçu,

Farias Brito, Nova Olinda e Santana do Cariri, possuindo uma área total de 5.456 km² (IBGE, 2010).

Percebe-se que, mesmo frente à cultura machista, o Cariri cresceu, porém a desigualdade socioeconômica e a falta de educação de gênero influenciam fortemente a região, resultando em altas taxas de violência doméstica e feminicídio, mostrados diariamente nos noticiários. É evidente que o sexismo (discriminação fundamentada no sexo) enraizado na sociedade é um problema grave, visto que põe em risco diariamente a vida e a integridade das mulheres.

Tal violência se caracteriza, entre outros aspectos, como uma forma de desigualdade de gênero, além de ser um problema de saúde pública e direitos humanos, atingindo um grande número de mulheres em todo o mundo. Segundo a OMS, na região das Américas uma a cada três mulheres sofrem ou sofreram violência doméstica ao longo da vida, praticada pelo parceiro íntimo, ou violência sexual, praticada por outra pessoa que não seja o parceiro (OMS/Opas, 2015).

Frente ao contexto problematizado, esta pesquisa se justifica pela importância de analisar situações de violência e violação dos direitos humanos, sofridas pelas mulheres caririenses, buscando, assim, identificar formas, dados estatísticos e tipos de violência, já que se trata de um problema de saúde pública, pois, junto com a violência sofrida, fatores como pânico, depressão ou ansiedade podem se manifestar em conjunto com adoecimento físico.

É preciso reconhecer que a violência não é um infortúnio pessoal, pois tem origem na constituição desigual dos lugares de homens e mulheres nas sociedades, visto que a desigualdade de gênero apresenta implicações não apenas nos papéis sociais masculino e feminino e nos comportamentos sexuais, mas também nas relações de poder e dominação. Portanto, para compreender locais e formas de violência, objetiva-se no decorrer desta pesquisa analisar os dados do Observatório do Enfretamento à Violência Contra Mulher no Cariri, vinculado à Universidade Regional do Cariri, a fim de analisar ações de enfretamento à violência contra mulher, contribuindo com informações para diagnóstico e possíveis propostas de políticas públicas para intervenção e/ou redução dessa violência.

O primeiro tópico traz uma introdução com recorte de qual ponto de vista a violência contra mulher será abordada, no contexto do local ao global, com discussão teórica; o segundo tópico, a metodologia utilizada com análise de fontes e utilização de autores basilares para pesquisa; o terceiro traz uma fundamentação teórica com três pontos a serem discutidos, que são: enfretamento da violência contra mulher com perspectiva na Lei Maria da Penha, feminismo e luta por equidade social e gênero e machismo. Os resultados e discussões são apresentados de forma qualitativa, e seus dados apontam para a compreensão de um contexto maior.

Método

A violência contra mulher é abordada na pesquisa sob uma perspectiva complexa, partindo do global ao local, para assim explicar a violência passando por eixos como: cultura, costumes, dados estatísticos. Portanto, a proposta foi desenvolvida a partir de um olhar complexo, necessitando de fundamentações e diálogos com diversos campos do conhecimento. Pois, conforme Ivani Fazenda (2012), interdisciplinaridade não é algo para se ensinar ou se aprender, mas essencialmente para se viver. Os desafios estão nos tempos vividos, internos e externos, e a busca de superação é a ação que funda as culturas. A partir dessas reflexões, “saber é um dever, um risco que cada indivíduo deve correr conscientemente para ter acesso ao estatuto de sujeito livre e racional” (Japiassu, 2001, p. 30).

Partindo da ideia de complexidade, o estudo apresentado caracteriza-se como uma pesquisa qualitativa exploratória, que inclui levantamento bibliográfico, na medida em que tem como finalidade proporcionar maior familiaridade com o problema, assim como torná-lo mais explícito e auxiliar na constituição de hipóteses (Gil, 2002, p. 42). Também caracteriza-se como uma pesquisa descritiva, uma vez que, em conformidade com Gil (2002, p. 47), as pesquisas desse tipo têm como objetivo principal desenvolver a “descrição das características de determinada população ou fenômeno ou, então, o estabelecimento de relações entre variáveis”.

Coleta e análise de fontes

Para o desenvolvimento da pesquisa, além de coleta e análise bibliográfica voltada para violência de gênero, foram levantados artigos e obras voltados a temas como violência (Araújo, 2017; Brasil, 2004; NEV/USP, 2018), violência de gênero (Mougeolle, 2015), exclusão e interseccionalidade (Lugones, 2021). Foram coletados boletins de ocorrência e análises de dados disponíveis nas entrevistas, fornecidos pelo Observatório de Violência Contra a Mulher no Cariri. Esses dados foram examinados por meio de documentos disponibilizados pelas pesquisadoras do Observatório, destacando-se a região do CraJuBar (Crato-CE, Juazeiro do Norte-CE e Barbalha-CE). O trabalho com essas fontes consistiu em levantamento, análise e cruzamento dos dados com os relatos de violência. Outras fontes coletadas foram as de cunho jurídico, como a Lei nº 11.340 (Lei Maria da Penha), que reúne caráter punitivo e educativo, e a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW, na sigla em inglês), de 1979, que representam, portanto, inúmeros avanços no que se refere a uma normativa brasileira não discriminatória. Entretanto, ainda são necessárias muitas mudanças para garantir a igualdade, em especial no Código Penal. Tanto a Lei nº 11.340 (LMP) quanto a CEDAW trazem um aspecto jurídico para a pesquisa.

Enfrentamento à violência contra mulher, Lei nº 11.340 (Lei Maria da Penha)

Segundo Miranda (2011), a violência é um problema social de ordem mundial que perpassa a história da humanidade, sendo comum a todas as sociedades independentemente de culturas e costumes. Dessa forma, faz-se necessário analisar os problemas relacionados à violência sob uma perspectiva interdisciplinar, para a compreensão do problema, seus contextos e complexidades. Como consequência, o contexto atual sobre violência contra mulheres é amplamente discutido no âmbito midiático, político e social, embasados pela Lei Maria da Penha, contexto em que a problemática da violência contra mulher será abordada como uma questão de saúde pública, utilizando a referida lei, pois tem caráter educativo e preventivo.

Nesse cenário, a violência contra mulher ocupa uma posição de destaque, pois alguns estudos em termos nacionais estimam que até 70% das mulheres já foram vítimas de violência física e/ou sexual por parte de um companheiro íntimo (OMS, 2005). A Lei Maria da Penha é referência no mundo não apenas na perspectiva punitiva, mas também por apresentar um caráter educativo e preventivo.

Existem cinco tipos de violência doméstica e familiar contra a mulher caracterizada na referida lei – física, psicológica, moral, sexual e patrimonial –, como se pode perceber no Capítulo II, art. 7º, incisos I, II, III, IV e V:

- I - a violência física, entendida como qualquer conduta que ofenda sua integridade ou saúde corporal;
- II - a violência psicológica, entendida como qualquer conduta que lhe cause dano emocional e diminuição da autoestima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação;
- III - a violência sexual, entendida como qualquer conduta que a constranja a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual não desejada, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força; que a induza a comercializar ou a utilizar, de qualquer modo, a sua sexualidade, que a impeça de usar qualquer método contraceptivo ou que a force ao matrimônio, à gravidez, ao aborto ou à prostituição, mediante coação, chantagem, suborno ou manipulação; ou que limite ou anule o exercício de seus direitos sexuais e reprodutivos;
- IV - a violência patrimonial, entendida como qualquer conduta que configure retenção, subtração, destruição parcial ou total

de seus objetos, instrumentos de trabalho, documentos pessoais, bens, valores e direitos ou recursos econômicos, incluindo os destinados a satisfazer suas necessidades;

V - a violência moral, entendida como qualquer conduta que configure calúnia, difamação ou injúria.

Os trechos citados são de grande importância, pois apresentam as características da violência para além da agressão física, demonstrando que tal ato está enraizado em diversas estruturas, desde a integridade até atitudes que se caracterizam como violência psicológica, como constrangimentos, ameaças e uso da força.

A Lei 11.340 de 7 de agosto de 2006 é popularmente conhecida como Lei Maria da Penha. O nome que deu origem à lei foi uma homenagem a uma mulher que sofreu abusos por parte do marido e, diante da violência, Maria da Penha Maia Fernandes (1945) tornou-se uma ativista brasileira. Sua luta, em nome das mulheres vítimas de violência doméstica resultou na criação dessa lei sancionada pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Maria da Penha nasceu no Ceará, no dia 1º de fevereiro de 1945, e formou-se em Farmácia e Bioquímica pela Universidade Federal do Ceará em 1966.

O feminismo e a luta por equidade social

Sem dúvida, foi o movimento feminista que teve uma atuação múltipla e fundamental em relação ao combate à violência de gênero. Por um lado, visibilizou a violência da qual as mulheres são as "vítimas preferenciais". Ao mesmo tempo, retirou a violência da esfera da vida privada e familiar, legitimando-a como problema político e de saúde pública, envolvendo os direitos humanos das mulheres (Bandeira, 2005). A atual Política Nacional para as Mulheres orienta-se pelos princípios propostos no Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (Brasil, 2004):

§ Igualdade e respeito à diversidade - mulheres e homens são iguais em seus direitos. A promoção da igualdade implica no respeito à diversidade cultural, étnica, racial, inserção social, situação econômica e regional, assim como os diferentes momentos da vida das mulheres;

§ Equidade - a todas as pessoas deve ser garantida a igualdade de oportunidades, observando-se os direitos universais e as questões específicas das mulheres;

§ Autonomia das mulheres - o poder de decisão sobre suas vidas e corpos deve ser assegurado às mulheres, assim como as condições de influenciar os acontecimentos em suas comunidades de seu país;

§ Laicidade do Estado - as políticas públicas voltadas para as mulheres devem ser formuladas e implementadas independentemente de princípios religiosos, de forma a assegurar os direitos

consagrados na Constituição Federal e nos instrumentos e acordos internacionais assinados pelo Brasil;

§ Universalidade das políticas - as políticas públicas devem garantir, em sua implementação, o acesso aos direitos sociais, políticos, econômicos, culturais e ambientais para todas as mulheres;

§ Justiça social - a redistribuição dos recursos e riquezas produzidas pela sociedade e a busca de superação da desigualdade social, que atinge de maneira significativa às mulheres, devem ser assegurados;

§ Transparência dos atos públicos - o respeito aos princípios da administração pública, tais como legalidade, impessoalidade, moralidade e eficiência, com transparência nos atos públicos e controle social, deve ser garantido;

§ Participação e controle social - o debate e a participação das mulheres na formulação, implementação, avaliação e controle social das políticas públicas devem ser garantidos e ratificados pelo Estado brasileiro, como medida de proteção aos direitos humanos das mulheres e meninas (Brasil, 2004 p.18-19).

Percebe-se que a atual Política Nacional preocupa-se com aspectos como a inclusão, a partir de garantia de oportunidades, respeito à diversidade e à pluralidade cultural, racial e religiosa, orientando a criação de políticas públicas para mulheres independentemente dos aspectos e variações socioculturais. Portanto, percebe-se que a preocupação em atuar e agir em diferentes frentes sociais parte da compreensão de que a violência age e assume diversas formas, pois as violências sofridas por mulheres são universais.

A expressão “violência contra as mulheres” designa todos os atos de violência dirigidos contra o sexo feminino, que causam ou que possam causar prejuízo ou sofrimentos físicos, sexuais ou psicológicos às mulheres, incluindo a ameaça de tais casos e a restrição ou a privação arbitrária da liberdade, seja na vida pública ou privada.

O enfrentamento à violência contra as mulheres no Brasil tem suas primeiras manifestações nos anos 1970, como uma das principais bandeiras de luta da segunda onda do feminismo no país. Sob os lemas: “Nosso corpo nos pertence”, “Quem ama não mata” e “O privado é político”, as feministas reivindicavam o direito ao corpo, ao prazer e lutavam contra o patriarcado e o machismo (Araújo *et al.*, 2017).

No que se refere a lutas e garantias, a CEDAW se caracteriza como um tratado internacional que aborda de modo amplo os direitos das mulheres. Foi uma das grandes conquistas dos movimentos feministas, na medida em que versa sobre algumas espécies de direitos das mulheres, como os políticos, civis, econômicos, sociais e culturais, entre outros. A CEDAW, depois a denominada “Convenção da Mulher”, em vigor desde 1981, é o primeiro tratado internacional que dispõe amplamente sobre os direitos humanos da mulher. São duas as frentes propostas: promover os

direitos da mulher na busca da igualdade de gênero e reprimir quaisquer discriminações contra a mulher nos Estados-parte.

Gênero, machismo e violência contra mulher

A cultura machista deve ser confrontada e combatida para que toda e qualquer forma de violência em razão do gênero seja erradicada. A cultura machista se refere principalmente à desigualdade de gênero. Quando nos referimos à palavra “gênero”, precisamos analisar o caráter cultural, em vista do qual tal o termo refere-se às diferenças resultantes das construções sociais e culturais: “diante do que foi exposto, por exemplo, o conceito de ‘gênero’ é usado para falar das questões de desigualdades sociais, das hierarquias, da dominação masculina etc. [...] esta desigualdade, não é questão de natureza, mas de cultura” (Mougeolle, 2015, p. 19). Contudo, gênero se liga a outras dimensões vinculadas por relações de poder, como classe, raça e idade. E sabe-se que existe crítica à “vitimização”, conceito utilizado para diminuir a importância das denúncias e que compreende as mulheres como vítimas passivas da dominação e opressão dos homens. Nesse sentido, estudos sobre feminismo decolonial se justificam por:

Fornecer uma forma de compreender a opressão de mulheres subalternizadas por meio de processos combinados de racialização, colonização, exploração capitalista, e heterossexualismo. Minha intenção é enfocar na subjetividade/intersubjetividade para revelar que, desagregando opressões, desagregam-se as fontes subjetivas e intersubjetivas de agenciamento das mulheres colonizadas. Chamo a análise da opressão de gênero racializada capitalista de “colonialidade do gênero”. Chamo a possibilidade de superar a colonialidade do gênero de “feminismo descolonial” (Lugones, 2021).

Ao apresentar eixos que se combinam numa estrutura de dominação e opressão, Lugones propôs pensarmos como o processo de colonialidade de gênero teve efeitos diferentes sobre as sujeitas subalternizadas. Em especial, às mulheres não brancas e negras, as quais foram desumanizadas não somente pela dicotomia hierárquica homem e mulher, mas pela racialização, cujo processo pode ser mais facilmente compreendido com base num exercício imaginário: “Assim, ‘mulheres’ refere-se a mulheres brancas. ‘Negro’ refere-se a homens negros. Quando se tenta entender as mulheres na intersecção entre raça, classe e gênero, mulheres não brancas, negras, indígenas, asiáticas ou mestiças são seres impossíveis” (Lugones, 2021, p. 12).

O trecho revela como as estruturas de poder enraizadas nas sociedades latino-americanas perpetuam as sujeitas subalternas, em sua maioria pretas e pardas, como minorias frente aos indicadores de desenvolvimento social, econômico e político. E

essa realidade tem rostos, tem nomes e tem lugares já previamente designados para serem ocupados na divisão do trabalho e sociedade no mundo capitalista, visto que, atualmente, violência contra a mulher é considerado um problema mundial de saúde pública que compromete a saúde física e emocional, sendo frequente sua ocorrência no espaço doméstico, principalmente praticada por seus cônjuges/parceiros (Pasinato, 2015).

Resultados e discussões

Somando-se os dados do Observatório e demais fontes, como B.O. (Boletim de Ocorrência) de origem de outras delegacias do Cariri e dados levantados pelo Observatório de Violência no Cariri, o número de ocorrências registradas é de 1.590 casos só em 2017. Também deve-se destacar que, no ano 2016, foram registradas somente as ocorrências nas Delegacias de Defesa da Mulher (DDM), e, ainda assim foi contabilizada uma média de 5,28 ocorrências de violência contra a mulher por dia. Em 2017, uma média de 6 registros de ocorrências por dia, contabilizando-se um aumento de 13%. Ao se realizar a somatória dos registros contabilizados nas DDM e demais campos de coleta, obtém-se o número de 2.020 vítimas (entre boletins de ocorrência e atendimentos em serviços de saúde).

Em relação a esse total de dados coletados pelo Observatório no ano de 2017, verificou-se que 1.546 atendimentos foram em delegacias (76%) e 474 atendimentos em serviços de saúde (24%). O perfil foi semelhante ao do ano de 2016, quando se teve 1.512 atendimentos em delegacias (81,4%) e 344 atendimentos em serviços de saúde (18,6%), apresentando uma variação entre 2017 e 2016 da ordem de 5% nos dois tipos de serviço.

No contexto mais geral, segundo Confederação Nacional dos Municípios (CNM), a pesquisa aponta que houve um aumento no período de isolamento por causa da pandemia de covid-19, e, em 483 cidades, houve um aumento de casos de violência contra mulher durante seu auge, o que equivale a 20% dos 2.383 municípios ouvidos na edição da pesquisa realizada pela CNM.

No Cariri, se destaca a cidade do Crato (CE), cuja DDM recebeu mais de 481 boletins de ocorrência, de acordo com o levantamento, em 2019. Dentro do Craju-bar, Crato é a segunda cidade que mais tem casos de violência contra a mulher. Em 2021, na região do Cariri cearense, já foram registrados 1.443 boletins enquadrados na Lei Maria da Penha, além de quatro casos de feminicídio. Os dados foram disponibilizados pela Secretaria da Segurança Pública e Defesa do Estado do Ceará.

Portanto, percebe-se que, mesmo diante do fortalecimento da punição, dos registros de ocorrência, da ação do Estado e da justiça por meio da lei, ainda há números crescentes em relação à violência, o que caracteriza esse tipo de violência

como algo estrutural, enraizado. Segundo Minayo (2006), a violência é parte intrínseca da vida social e, como produção social, apresenta-se atrelada ao resultado das relações e dos conflitos de poder. A notificação é um poderoso instrumento de política pública, uma vez que ajuda a dimensionar a questão da violência, e a determinar a necessidade de investimentos em núcleos de vigilância, assistência e ainda permitir o conhecimento da dinâmica da violência doméstica (Gonçalves, 2002).

As notificações aplicam-se a qualquer tipo de violência, seja física, sexual ou psicológica, que tenha ocorrido no ambiente doméstico, intrafamiliar, na comunidade, ou seja, ato condenável pelo Estado, onde quer que ocorra (Brasil, 2003). O Ministério da Saúde, por meio da Portaria nº 104 de 25 de janeiro de 2011, reafirma a obrigatoriedade da notificação compulsória, que compreende a comunicação de casos novos de doenças e agravos, incluindo a violência. Essa portaria visa a possibilitar o conhecimento do perfil da violência, o que permite a realização de ações para a prevenção do problema e contribui para apoio e acolhimento às pessoas acometidas pela violência, constituindo um eficiente meio de controle epidemiológico (Garbin *et al.*, 2015).

Segundo Albuquerque (2018), a subnotificação está relacionada a vários fatores, entre os quais destacam-se falta de informações técnicas e científicas sobre o tema da violência e a escassez de regulamentos que firmem os procedimentos técnicos.

Visto que esses fatores evidenciam o fato de a violência ser um tema complexo, de diversos fatores e vários significados, requer-se uma atuação dos serviços de saúde de forma intersetorial, com abordagem interdisciplinar. A notificação funciona como um passo primordial e uma estratégia eficaz de organização da rede de enfrentamento à violência, facilitando, assim, o fortalecimento do combate a partir do âmbito municipal ou estadual. Esse trabalho intersetorial contribui de forma significativa para o levantamento de dados e o planejamento de ações de erradicação da violência contra a mulher, a partir da realidade brasileira, no sentido que busca responder a questões como: onde acontece essa violência? Qual perfil da mulher que sofre essa violência (idade, cor, classe social)? Qual tipo de violência mais recorrente? Essas informações vão auxiliar no planejamento e na implementação de políticas públicas, sempre em comunicação com outros órgãos. No quesito cor, é importante destacar o número elevado de ocorrências sem o registro racial-étnico das mulheres vitimizadas. Segundo o Instituto de Segurança Pública (ISP, 2015), mulheres e meninas negras, jovens e de minorias étnicas sofrem violências de maneiras similares às outras mulheres. Isso inclui assédio e abuso na infância, violência sexual, tráfico e exploração, violência por parceiro íntimo, entre outras. Em alguns locais, as mulheres de grupos étnicos minoritários podem ter um maior risco de sofrer violência que outras mulheres.

Em relação ao conceito de saúde, compreende-se que se caracteriza como um estado de bem estar físico e mental, o qual deve ser percebido e garantido para além da integridade física. Assim, dadas suas repercussões na vida e na saúde de mulheres, esse agravo é considerado pauta de discussão em várias áreas e, apesar de a violência não ser considerada em si mesma um tema específico da área de saúde, ela a afeta por ocasionar lesões, traumas físicos, emocionais e mortes.

Portanto, para compreender o impacto da violência sobre a saúde, é necessária uma discussão conjunta dos problemas que relacionam saúde, condições, situações e estilo de vida (Minayo, 2006). Nessa perspectiva, tanto a CEDAW como a Organização Pan-Americana da Saúde (Opas), por meio de planos de ação e enfrentamento à violência, buscaram formas de intervenção frente às diferentes formas de violência praticadas para com as mulheres nos territórios das Américas com apoio da Lei Maria da Penha. A LMP, que cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do parágrafo 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, dispõe sobre a criação dos juizados de violência doméstica e familiar contra a mulher, alterando o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal (Brasil, 2007).

Considerações finais

O presente estudo teve o intuito de analisar as situações de violência e violação de direitos humanos contra mulher no Cariri cearense – local onde ainda predomina uma cultura machista patriarcal e também se evidencia a desigualdade de gênero –, utilizando bases científicas e aporte teórico a respeito da temática, para posteriormente obter informações pertinentes ao tema, bem como a identificação dos diferentes tipos de violência.

Diante do exposto, fica evidente a importância da atuação de profissionais da saúde e de instituições públicas e privadas no enfrentamento e no atendimento às vítimas de violência, prestando auxílio e ajudando no encaminhamento adequado e notificação da violência sofrida. Isso porque, para um problema com diversas raízes e manifestações socioculturais, a maneira mais eficiente de combatê-lo é por meio também de ações integradas e articuladas, de forma que haja cooperação dos diversos serviços, como saúde, segurança e justiça, fazendo-se necessário a instauração de uma rede de enfrentamento à violência.

Segundo a Secretaria de Políticas para as Mulheres (2011), vinculada ao Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos do Governo Federal, o conceito de rede de enfrentamento à violência contra as mulheres diz respeito à atuação

articulada entre as instituições/serviços governamentais, não governamentais e a comunidade, visando ao desenvolvimento de estratégias efetivas de prevenção e de políticas públicas que garantam o empoderamento e a autonomia das mulheres, os seus direitos humanos, a responsabilização dos agressores e a assistência qualificada a elas em situação de violência.

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, L. Balanço da violência contra a mulher no Cariri. Onde estão os números? *Brasil de Fato*, Crato, 28 dez. 2020. Disponível em: <https://www.brasildefatoce.com.br/2020/12/28/balanco-da-violencia-contr-a-mulher-no-cariri-onde-estao-os-numeros>. Acesso em: 15 out. 2021.
- ARAUJO, M. L. G. et al. *Caderno diálogos sobre experiências no enfrentamento a violência*. Fortaleza: Escola de Saúde Pública, 2017.
- BANDEIRA, L. *Memorial*. Brasília: Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília (UnB), 2005. Mimeografado.
- BRASIL. Lei Nº 10.778, de 24 de novembro de 2003. Estabelece a notificação compulsória, no território nacional, do caso de violência contra a mulher que for atendida em serviços de saúde públicos ou privados. Brasília, 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.778.htm. Acesso em: 17 out. 2021.
- BRASIL. *Política Nacional de Enfrentamento à Violência contra a Mulher*. Brasília: Secretaria de Políticas para as Mulheres Presidência da República, 2004. Disponível em: <<https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/politicas-para-mulheres/arquivo/arquivos-diversos/sev/pacto/documentos/politica-nacional-enfrentamento-a-violencia-versao-final.pdf>>. Acesso em: 30 mai. 2024.
- BRASIL. *Pacto Nacional pelo Enfrentamento da Violência contra a Mulher – Agenda Social* - 15 de agosto de 2007. Brasília: Secretaria de Políticas para as Mulheres, 2007. Mimeografado.
- CASTILLO, E. A violência contra as mulheres no mundo em quatro mapas. *El país*, Madri: 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/11/22/internacional/1511362733_867518.html. Acesso em: 16 out. 2021.
- DUARTE, C. L. Feminismo e literatura no Brasil. Mulher, mulheres. *Estud. Av.*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 151-172, set./dez. 2003. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142003000300010. Acesso em: 5 jan. 2021.
- FAZENDA, I. C. A. *Interdisciplinaridade: história, teoria e pesquisa*. 18. ed. Campinas: Papi-rus, 2012.
- GARBIN, C.A.S. et al. Desafios do profissional de saúde na notificação da violência: obrigatoriedade, efetivação e encaminhamento. *Ciênc. Saúde Coletiva*. Temas Livres, v. 20, n.

- 6, jun. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/DcWLn67LwTjBwvnKz87B-wZx/>. Acesso em: 20 out. 2021.
- GONÇALVES H.S.; FERREIRA A. L. A notificação da violência intrafamiliar contra crianças e adolescentes por profissionais da saúde. *Cad. Saúde Pública*, v. 18, n. 1, p.315-319, 2002.
- GIL, A. C. *Como elaborar projeto de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 2002.
- INSTITUTO DE SEGURANÇA PÚBLICA (Rio de Janeiro). Dossiê Mulher 2010 / Organizadores: Andréia Soares Pinto, Orlinda Cláudia R. de Moraes, Joana Monteiro. Rio de Janeiro: Riosegurança, 2015. 88p. Disponível em: <http://www.ispvisualizacao.rj.gov.br/Mulher.html>. Acesso em: 21 jan. 2021.
- JAPIASSÚ, H. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. 1. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 7-217.
- JAPIASSU, H.; MARCONDES, D. *Dicionário básico de filosofia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- LUGONES, M. Rumo ao feminismo descolonial. *Revista de Assuntos Feministas REF*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-925, set.-dez. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/issue/view/2211/showToc>. Acesso em: 3 dez. 2021.
- MINAYO, M. C. S. *Violência e saúde*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.
- MOUGEOLLE, L. *O conceito de gênero*. Disponível em: <http://www.sociologia.com.br/o-conceito-de-genero/>. Acesso em: 12 out. 2015.
- ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE. Violence against women and against children: PAHO/WHO's key areas for action. Washington (DC): Opas; 2015. Disponível em: <https://www.paho.org/en/documents/violence-against-women-and-violence-against-children-pahowhos-key-areas-action>. Acesso em: 29 jun. 2024.
- OMS – Organização Mundial da Saúde. *Facts and figures: ending violence against women*. Disponível em: <http://www.unwomen.org/en/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures>. Acesso em: 12 set. 2021.
- OMS – Organização Mundial da Saúde. *Violência contra as mulheres*. Brasília, DF, 2017. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/topics/violence-against-women>. Acesso em: 16 out. 2021.
- PASINATO, W.; BALY, E. A violência contra as mulheres e a pouca produção de informações. *Jornal da USP*, jan. 2018. Disponível em: <https://jornal.usp.br/artigos/a-violencia-contra-as-mulheres-e-a-pouca-producao-de-informacoes/> Acesso em: 16 out. 2021.
- PIOVESAN, F. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. 9. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.
- SANTOS, W. J. *et al.* Violência doméstica contra a mulher perpetrada por parceiro íntimo: representações sociais de profissionais da atenção primária à saúde. *RevFundCare*, v. 10, n. 3, p. 770-77, jul.-set. 2018.

- SCIDADES – Secretaria das Cidades. Governo do Estado do Ceará. *Região Metropolitana do Cariri*. <https://www.cidades.ce.gov.br/regiao-metropolitana-do-cariri/>. Acesso em 15 out 2021.
- TEIXEIRA, E. F.-; MENEGHEL, S. N. *Dicionário feminino da infâmia: acolhimento e diagnóstico de mulheres em situação de violência*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2015.
- URCA – Universidade Regional do Cariri. *Observatório da Violência no Cariri*. Disponível em: <http://www.urca.br/observatorio/>. Acesso em: 18 out. 2021.
- VALENTE, J.; RODRIGUES, A. Violência contra Mulheres cresce 20% nas cidades durante pandemia. *Agencia Brasil*, Brasília, 13 ago. 2021. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2021-08/violencia-contramulheres-cresce-em-20-das-cidades-durante-pandemia>. Acesso em: 15 out. 2021.
- WASELFSZ, J. J. *Mapa da violência: homicídio de mulheres no Brasil*. 1. ed. Brasília: Flacso, 2015.

CAPÍTULO 37

O papel dos conselhos da comunidade na promoção da justiça social

Matheus de Moraes Carvalho
Marco Antônio Bettine de Almeida

A magnitude dos problemas sociais brasileiros, com todas as suas nuances e complexidades, nos remete a uma ideia central de que se trata de um problema complexo ou *wicked problem*,¹ pois desafia o campo das políticas públicas, requerendo o devido enfrentamento. Haja vista a intensificação do processo de desvalorização social, impõe a adoção de políticas públicas que gerem soluções sólidas e duradouras comprometidas com a transformação definitiva de um quadro marcado pela crescente pauperização e pelo agravamento da exclusão social. Entretanto, a sociedade tem buscado encontrar espaços de influência por meio do desenvolvimento de formas variadas de organização social, da abertura de novos canais de participação, de instrumentos e técnicas de gestão social que tornem suas ações mais eficientes e eficazes. A parceria entre Estado e sociedade parece ganhar cada vez mais adeptos em torno da busca de soluções para remover os obstáculos colocados diante da

1 Termo concebido por Rittel e Webber (1973), destaca os problemas mal definidos e para os quais não há uma resolução definitiva: as partes envolvidas não dispõem de poder para estabelecer as regras para a resolução e as ações geram consequências não previstas, podendo ocasionar novos problemas.

sociedade na luta pela conquista da cidadania plena. Somente a participação consciente possibilita o reconhecimento das relações de interesse e poder que, ocultas ou manifestas, tentam se desenrolar associadas ao processo participativo (Tenório; Rozenberg, 1997). Um conjunto de transformações socioeconômicas e político-culturais ocorreram nas últimas décadas, que reforçam os requisitos democráticos da atuação do Estado e inserem a incorporação de formas de comunicação com a sociedade, tais como espaços de participação e canais de interlocução mais amplos com o público. No caso brasileiro, a Constituição Federal de 1988 (CF 88), também chamada Constituição Cidadã, é uma referência essencial para a discussão de um novo ambiente institucional marcado pela formação de diversos conselhos de políticas públicas, realização de conferências e implantação de processos que tornaram intrínseca a participação social na construção das políticas públicas (Ciconello, 2016; Lotta, 2019).

Segundo Habermas (1997), a comunicação entre as pessoas adquire um valor central na constituição do espaço público. A esfera pública é a arena discursiva, livre, aberta à participação e ao reconhecimento do outro como igual no direito de uso da palavra, lugar em que as interpretações serão negociadas comparativamente. É o espaço a partir do qual se deriva uma sociedade civil composta por movimentos, organizações livres, não estatais e não econômicas, as quais captam os ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas com discursos capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro de esferas públicas.

Mesmo considerando as políticas públicas como a tradução da ação do Estado, sabemos que outros atores podem colaborar com a sua formulação e implementação, tais com organizações da sociedade civil, academia, organizações internacionais, entre outros agentes. As políticas públicas podem ser implementadas na perspectiva dos direitos humanos, tais como a saúde, educação, segurança pública, trabalho, segurança alimentar, assistência social, cultura, entre outros. No entanto, cada política tem sido tratada isoladamente, sem considerar as necessidades dos cidadãos; apesar de essas políticas apresentarem de maneira fragmentada sua solução, a questão é complexa, não dependendo apenas da intervenção de uma das políticas sociais, mas da sua inter-relação (Ciconello, 2016; Souza, 2016; Junqueira, 1998).

Como resultado desse processo de participação social surgiram as organizações da sociedade civil (OSC), isso é, entidades nascidas da livre organização e da participação social da população, as quais desenvolvem ações de interesse público sem visarem ao lucro. As OSC tratam dos mais diversos temas e interesses, com variadas formas de atuação, financiamento e mobilização (Enap, 2019).

O envolvimento da sociedade civil e a incorporação dos governos locais e estaduais, além de representantes de outras organizações relacionadas aos objetos de

intervenção das políticas, têm incidência especialmente nas fases de formulação e avaliação das políticas públicas. A diversidade de atores participantes, inclusive a articulação de atores da sociedade civil em instâncias representativas, é um instrumento de ampliação da participação social, abre espaço para reivindicação dos vários setores envolvidos e dá mais visibilidade aos conflitos e às disputas, inclusive àquelas sobre os próprios limites dessa participação.

No que tange à questão, a análise dos problemas de nossa época nos leva cada vez mais a perceber que eles não podem ser entendidos de maneira isolada, e sim compreendidos sistematicamente, pois são interligados e interdependentes. Eles exigem uma nova maneira de pensar, que contemple a complexidade e o caráter interdependente dos problemas que nos afetam e às gerações futuras, a exemplo das políticas prisionais, as quais demandam, desse modo, mudanças nas concepções, no modo de pensar mecanicista, que não consegue apreender as transformações em curso na sociedade. Portanto, para analisar as transformações que estão ocorrendo, deve-se acima de tudo compreender a definição de valores, percepções e práticas compartilhadas por uma comunidade, que constrói a base a partir da qual a sociedade se organiza (Junqueira, 2000).

De tal modo, a apresentação de um estudo de caso neste artigo se faz importante, em especial ao projetar lentes sobre o objeto e expor o protagonismo do Conselho da Comunidade em parceria com estruturas governamentais na criação e consecução do Programa de Gestão Prisional (PGP) desenvolvido no Presídio Estadual de Lagoa Vermelha (Pelv), entre os anos de 2019 e 2022. O programa foi implementado no estabelecimento prisional do município de Lagoa Vermelha (RS), visando a suprir uma lacuna primordial para a efetiva atuação do respectivo sistema prisional, e tem por base três pilares essenciais: a educação, a capacitação e o trabalho. A referida casa prisional apresentava uma estrutura física defasada, pois foi construída em 1960, e precária manutenção; não contava com escola na qual os apenados pudessem se alfabetizar; não possuía estrutura para atendimento médico aos apenados; e não tinha um pavilhão de trabalho, no qual os apenados pudessem trabalhar para remir suas penas por meio do trabalho prisional (Carvalho, 2022).

O programa teve como principal responsável por sua execução o Conselho da Comunidade, que atua no campo dos direitos humanos, especificamente no desenvolvimento e defesa de direitos e interesses dos apenados e da sociedade.

Saliento que não se pretende neste artigo elaborar uma discussão sobre a qualidade do sistema penitenciário no que diz respeito aos métodos empregados, formação dos policiais penais e outras questões ligadas a causas e soluções da questão. Trata-se, sim, de ampliar as lentes para esta OSC, que é composta por pessoas que atuam de forma voluntária e de forma tão invisibilizada. Entretanto, desempenham

um papel de tamanha importância em uma sociedade que vive de forma silenciosa e mascarada pelas mídias tradicionais esse fenômeno do encarceramento em massa, em especial, abordar como e de que forma esse cidadão regressa à sociedade.

A noção da esfera pública permite o entendimento da democracia como constituição no espaço público baseado em uma visão de política que não restringe a decisão pública, tendo como pressuposto interação entre os sujeitos presentes (Habermas, 2012).

Essa dita feição participativa como característica institucional do Estado brasileiro, que objetiva tratar os cidadãos de um mesmo território e seus problemas de maneira integrada, exige um planejamento articulado das ações e serviços e envolve fazer mudanças de valores, da cultura que é refletida nas normas sociais e regras que pautam o agir de grupos e organizações sociais, forçando o remodelamento institucional e gerando novos padrões de relação entre sociedade e Estado. Além disso, deve ser fomentada a disseminação de instituições participativas, nos três níveis do governo, buscando vinculá-las à legitimidade frente a sujeitos sociais e estatais (Junqueira, 2000; Souza, 2016).

A disputa pelo sentido da democracia e entre os projetos políticos se expressa nas práticas de gestão pública com o experimentalismo democrático que força inovações institucionais e com a relativização das fronteiras entre sociedade e Estado. Rompendo com o elitismo característico das arenas políticas, força-se a necessidade de desenhar instituições que considerem esses novos públicos participativos, a exemplo das OSC. Um modo de fazer inovação, embora isso também gere margem a ações erráticas, voluntaristas e/ou assistencialistas, é a construção de soluções institucionais em meio às questões concretas cotidianas (Souza, 2016).

Para que possibilitem o diálogo e para que, em conjunto, os sujeitos possam cooperar e transformar as realidades nas quais vivem, as políticas de direitos humanos e, em especial, as políticas prisionais, há a necessidade de formas de decisão que permitam a convergência, que tendem a gerar a transformação de objetivos políticos ou enunciados normativos em projetos e ações concretas. No entanto, o que se percebe é a baixa participação dos sujeitos nos espaços públicos de discussão, reflexão e decisão, sendo a população encarcerada aquela mais discriminada, muito antes do encarceramento. Portanto, pode-se dizer que esse é o grande entrave no processo de construção e consolidação da cidadania, pois sem mobilização e participação não há conquistas, e a cidadania acaba ficando seriamente comprometida (Souza, 2016; Pires, 2016).

O sistema prisional do Brasil é marcado por problemas estruturais graves, reforçados por responsabilidades difusas e pela ausência de iniciativas articuladas para enfrentamento destas questões, a partir das quais se verifica que o alto custo econômico e social do aparato repressivo e da prisão não empreende seus efeitos de

prevenção à criminalidade. Ao contrário, o encarceramento marca fortemente a trajetória das pessoas presas e egressas da prisão, assim como estigmatiza e agrava as condições de exclusão e marginalização (CNJ, 2021).

O conceito de políticas prisionais é formulado a partir de uma crítica contundente ao modelo penal, que tem na medida de prisão o seu método hegemônico (Depen, 2020). Nesse sentido, a maior carga de responsabilidade recai sobre os governos estaduais, restando aos municípios diversas atribuições que, geralmente, não são tratadas de forma planejada e articulada (CNJ, 2021).

A participação da comunidade na execução penal significa exercício da cidadania. Se comumente a sociedade tem aversão à figura da pessoa presa ou cumpridor de medida não privativa de liberdade e fomenta o preconceito em relação a ela, contribui para o agravamento de sua marginalização. Portanto, o conselho da comunidade deveria ser um dos atores a buscar meios de reflexão, orientação e enfrentamento desse fenômeno negativo e das graves consequências provocadas pela privação de liberdade, de forma a tentar viabilizar, ao seu final, a pretendida integração social.

Cabe então ao poder público recorrer à comunidade para a cooperação nas atividades de execução penal e permitir que ela atue no controle externo da implantação da política pública, contribuindo para o melhor direcionamento e para os ajustes necessários. Ao recepcionar reivindicações sociais pela ampliação do espectro democrático, a participação social nas políticas públicas passa a ter um caráter não apenas de “colaboração” dos cidadãos para com o Estado, passando a ser compreendida como produtora, reguladora e fiscalizadora da própria ação estatal. Nesse sentido, remete a processos de descentralização por meio de mecanismos como a municipalização, a gestão compartilhada e o controle social nas ações público-estatais (CNJ, 2021).

A fim de se aprofundar mais nessa seara de conselhos da comunidade, tema central deste artigo, joga-se luz na busca de entender que o recurso do encarceramento como *modus operandi* das políticas penais produz diversas consequências. Uma delas é o déficit de vagas, com estabelecimentos penais recorrentemente operando acima de suas capacidades de maneira que submetem as pessoas privadas de liberdade a situações degradantes. Ainda, diversas unidades prisionais estão em situações ruins ou péssimas e apresentam sérios problemas estruturais, falhando em prover a assistência em itens básicos, como higiene e alimentação. Não por acaso, a insalubridade do aprisionamento tende a ter consequências danosas para a saúde das pessoas privadas de liberdade (CNJ, 2021).

Nesse cenário, a população prisional enfrenta, no seu cotidiano, um conjunto amplo de vulnerabilidades sociais, que muitas vezes já eram vivenciadas antes da entrada no sistema prisional. Dado o já referido perfil dessa população, o sistema

carcerário tende a ser a continuidade de um processo de exclusão anterior, marcado pela escassez, ou a total ausência de acesso à educação, ao trabalho formal e a políticas de assistência de forma geral (CNJ, 2021).

No Brasil, o órgão da execução penal responsável por produzir ações nesse sentido é o conselho da comunidade. Consagrados na Lei de Execução Penal (LEP), os conselhos da comunidade são órgãos da execução penal fundamentais para a efetivação da democracia e da participação social, conforme previsto na CF 88. De acordo com o CNJ (2021), entende-se por participação social a comunicação entre a sociedade e o governo no processo decisório e de gestão das políticas públicas em geral. No contexto da política penal, controle e participação social são todas as ações de vinculação entre os estabelecimentos prisionais e a sociedade de forma mais ampla, seja por meio da participação da comunidade nas rotinas da gestão prisional, seja pela realização, pelos entes e instâncias de controle e fiscalização, das inspeções judiciais e ministeriais e das visitas de monitoramento legalmente previstas. Segundo o art. 81 da LEP, cabe ao conselho da comunidade:

Visitar, pelo menos mensalmente, os estabelecimentos penais existentes na comarca; entrevistar presos; apresentar relatórios mensais ao Juiz da execução e ao Conselho Penitenciário; diligenciar a obtenção de recursos materiais e humanos para melhor assistência ao preso ou internado, em harmonia com a direção do estabelecimento (Brasil, 1984).

Entretanto, os conselhos da comunidade enfrentam, atualmente, diversos desafios quanto à concretização de suas atribuições e quanto ao seu efetivo funcionamento. Um dos fatores para essa questão é a falta de estrutura e/ou de pessoas que queiram atuar, muitas vezes de forma voluntária para essa parcela da população (CNJ, 2021).

Doravante, a trajetória histórica do conselho da comunidade de Lagoa Vermelha revela a capacidade de se pensar em tecnologias sociais inovadoras, criando formas diversas de intervenção e de envolvimento do público, pois atua junto ao Pelv há mais de duas décadas. E sua proximidade com a população, em especial a prisional, possibilita perspectivas sociais e trazem à luz aqueles tidos como invisíveis. Sua capilaridade e porosidade territoriais são características dessa atuação que evidenciam seu caráter diferenciado e privilegiado.

A compreensão de uma gestão prisional como uma gestão voltada para a garantia de direitos e pertencente a um conjunto mais amplo de políticas, cuja finalidade principal seja a promoção do desenvolvimento humano e social, exige do estabelecimento prisional uma gama de desenhos metodológicos e de arranjos institucionais. Eles devem garantir a efetiva implantação de seus princípios em práticas cotidianas, mobilizando os diferentes atores e garantindo o desenvolvimento de uma democracia

substantiva, que reconheça e assegure a participação de todas as pessoas, mesmo aquelas privadas de liberdade, na construção de um sentido amplo de cidadania.

O PGP foi iniciado em 2019 e visava a ofertar uma nova perspectiva de vida para os apenados do Pelv. O programa foi concebido pelo conselho da comunidade na execução penal, idealizado pelo gestor do estabelecimento penal e o promotor de justiça do Ministério Público de Lagoa Vermelha. Foi reconhecido como uma iniciativa pioneira na promoção de um novo modelo de captação de recursos para o sistema penitenciário, cujos diferenciais são a pactuação de reciprocidade entre os municípios que destinam presos para o respectivo estabelecimento prisional, OSC e comunidade local. Apresenta como premissa principal ressocializar e reintegrar os apenados à sociedade local (Carvalho, 2022).

O programa tinha como foco disponibilizar meios e recursos para uma melhor atuação do sistema prisional, a fim de gerar maior controle e segurança à comunidade; executar o cumprimento da pena das pessoas privadas de liberdade; garantir condições humanizadas; e promover a ressocialização por meio de atividades laborais, ensino, atenção à saúde e reintegração social. Estrutura-se em três eixos de ação e procura evidenciar suas concepções, objetivos e ações propostas:

- Eixo 1 – Segurança cidadã: objetiva reintegrar a pessoa privada de liberdade ao seu município, capacitado, com profissão e capaz de atuar profissionalmente na economia local a fim de colaborar para o crescimento de sua família, cidade e região. O alinhamento entre as forças de segurança, desarticulação de células criminosas e estudo psicossocial focado nas famílias dos apenados também são prioridades nesse âmbito.
- Eixo 2 – Aperfeiçoamento estrutural: propõe um plano de ação para a implementação de uma escola técnica profissionalizante; uma UBS com atendimento médico de qualidade que previna e combata doenças infecto-contagiosas; um pavilhão de fábrica, visando a gerar oportunidades de emprego e renda; e a construção de novas celas, a fim de combater o fenômeno social da superlotação, além de propor novos modelos de gestão participativa em âmbito prisional.
- Eixo 3 – Transformação social: ambiciona a busca de uma sociedade mais inclusiva, justa e pacífica, por meio do desenvolvimento humano; busca garantir aos apenados o processo de reintegração social e o cultivo dos valores de solidariedade, respeito ao próximo, família e ética.

Objetiva-se assim o aperfeiçoamento do funcionamento da justiça, pois há de se considerar a realidade atual do sistema penitenciário brasileiro no qual se observa uma grande parcela dos apenados ociosos, sem uma ocupação, com altos índices

de analfabetismo, o que os torna um alvo fácil para o recrutamento por parte do crescente crime organizado.

O PGP, além de ter sido um marco pioneiro no que diz respeito à forma de captação de recursos para a atuação do sistema prisional, evidencia a possibilidade da gestão compartilhada dessa questão tão complexa para o Estado. Aponta como inovações a instituição de esferas de interlocução e a produção de vínculos com a sociedade, buscando romper com a perspectiva de isolamento que tradicionalmente se atribui ao sistema prisional em relação a comunidade.

Em suma, a noção de esfera pública e a compreensão da democracia como constituição no espaço público, pautada na interação entre os sujeitos presentes, são fundamentais para a construção de uma gestão prisional efetiva e comprometida com a promoção da justiça social. Nesse contexto, os conselhos da comunidade surgem como protagonistas, atuando como espaços de diálogo e participação da sociedade civil na execução penal.

A feição participativa do Estado brasileiro, a qual almeja tratar os cidadãos e seus problemas de forma integrada, exige um planejamento articulado e a superação de valores e culturas que permeiam as instituições sociais. A busca por instituições participativas, em parceria com organizações da sociedade civil, visa a ampliar a participação social e tornar as ações públicas mais inclusivas e abrangentes.

Contudo, a participação consciente e engajada da sociedade ainda enfrenta desafios, especialmente no que tange à baixa participação dos sujeitos nos espaços públicos de discussão e decisão. A população encarcerada, em particular, encontra-se em situação de maior vulnerabilidade, o que reforça a importância do conselho da comunidade como mediador entre a sociedade e o sistema prisional.

O sistema prisional brasileiro, marcado por problemas estruturais graves, requer uma abordagem que vá além do encarceramento como método hegemônico das políticas penais. A participação da comunidade na execução penal representa o exercício pleno da cidadania e a busca por soluções mais humanizadas e efetivas.

A trajetória do Conselho da Comunidade de Lagoa Vermelha destaca-se como um exemplo de inovação e engajamento, atuando junto ao presídio há mais de duas décadas. Sua proximidade com a população prisional possibilita a construção de perspectivas sociais e traz à luz aqueles tidos como invisíveis.

Em conclusão, a participação social nas políticas penais, mediada pelos Conselhos da Comunidade, apresenta-se como um caminho promissor para a construção de um sistema prisional mais humano, inclusivo e efetivo. A articulação entre governo, sociedade civil e outras organizações revela-se fundamental para a superação dos desafios enfrentados pelo sistema prisional brasileiro. A busca por soluções inovadoras e ações conjuntas vislumbra um futuro mais justo e igualitário, em que

todos os cidadãos possam participar ativamente da construção de uma sociedade mais democrática e solidária.

Considerações finais

Na esteira das reflexões sobre o papel dos conselhos da comunidade na promoção da justiça social no sistema penal brasileiro, emerge a compreensão de que essas instâncias participativas desempenham um papel crucial na construção de uma democracia substantiva e inclusiva. A magnitude dos problemas sociais enfrentados no contexto brasileiro, marcado pela complexidade e interdependência, exige a busca de soluções efetivas que contemplem a participação ativa da sociedade civil nas políticas públicas.

A partir da concepção habermasiana de esfera pública, entendemos que os conselhos da comunidade se configuram como arenas discursivas, nas quais os sujeitos envolvidos podem dialogar, negociar e buscar soluções coletivas para as questões prementes da sociedade. A participação da comunidade na execução penal, materializada por meio desses conselhos, representa o exercício pleno da cidadania e a legitimação das ações estatais frente aos interesses da população. Ao abrir espaços para a interação entre diferentes atores sociais, os conselhos da comunidade possibilitam a construção de políticas públicas mais abrangentes e inclusivas, capazes de enfrentar os desafios complexos da realidade brasileira.

O PGP no Pelv se destacou como um exemplo paradigmático dessa atuação. Por meio da parceria entre o conselho da comunidade, estruturas governamentais e outras organizações da sociedade civil, o programa busca suprir lacunas essenciais no sistema prisional, como a promoção da educação, a capacitação para o trabalho e a garantia de atendimento médico adequado aos apenados. Essa iniciativa pioneira demonstra o poder da gestão compartilhada, para a qual diferentes atores convergem seus esforços a fim de promover a ressocialização e a reintegração dos indivíduos ao convívio social.

Nesse cenário, a descentralização e a municipalização ganham espaço como mecanismos importantes para ampliar a participação social nas políticas públicas. Ao envolver os governos locais e estaduais, bem como representantes de organizações relacionadas aos temas de intervenção, abre-se espaço para a multiplicidade de vozes e perspectivas, tornando a participação mais representativa e legítima. Essa diversidade de atores contribui para ampliar a visibilidade dos conflitos e disputas sociais, fortalecendo o enfrentamento dos problemas em suas múltiplas dimensões.

Além disso, as OSC emergem como protagonistas nesse cenário de busca por justiça social. Nascidas da livre organização e participação da população, são responsáveis por desenvolver ações de interesse público sem fins lucrativos. Sua atuação

abrange temas diversos e suas formas de mobilização e financiamento são variadas. Ao se aliarem aos conselhos da comunidade, as OSC fortalecem a voz da sociedade civil na construção das políticas públicas e ampliam sua capacidade de influenciar e transformar a realidade.

Ademais, a compreensão de que os problemas sociais não podem ser abordados de forma isolada é fundamental. A interdependência e a complexidade das questões demandam uma visão sistêmica e integrada para a formulação de políticas efetivas. A busca por justiça social implica a superação de abordagens fragmentadas e a adoção de estratégias que promovam a convergência de objetivos e ações para enfrentar os desafios em sua totalidade.

Em consonância com as reflexões habermasianas, é essencial reconhecer a importância da comunicação e do diálogo na construção de um espaço público plural e inclusivo. A participação consciente e engajada da sociedade civil na esfera pública possibilita o reconhecimento de diferentes perspectivas, interesses e necessidades, o que pode conduzir à formulação de políticas mais abrangentes e legitimadas.

Em síntese, a atuação dos conselhos da comunidade se coloca como um elo essencial para a promoção da justiça social no sistema penal brasileiro. Ao fortalecer a participação da sociedade civil nas políticas públicas, essas instâncias contribuem para a construção de uma democracia mais substantiva, capaz de enfrentar os problemas sociais de forma integrada e inclusiva. A busca por soluções sólidas e duradouras, comprometidas com a transformação efetiva da realidade, demanda ações conjuntas, em que os conselhos da comunidade, as OSC, o governo e outros atores sociais convergem esforços e diálogos. Somente por meio desse engajamento coletivo é possível vislumbrar um futuro mais justo e igualitário para toda a sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Lei de Execução Penal (LEP/1984). Disponível em <https://modeloinicial.com.br/lei/5033/x/@> Acesso em 05/07/2024.
- CARVALHO, M. M. *As organizações da sociedade civil e o sistema prisional: considerações sobre o marco regulatório das organizações da sociedade civil e o estudo de caso do programa de gestão prisional no presídio estadual de Lagoa Vermelha/RS no período de 2019 a 2022*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Fronteira Sul, Cerro Largo, RS, 2022.
- CICONELLO, A. Políticas públicas de direitos humanos. In: DELGADO, A. L. M. *et al.* *Gestão de políticas públicas de direitos humanos*. Brasília: Enap, 2016.

- CNJ – Conselho Nacional de Justiça. *Os Conselhos da comunidade no Brasil*. In: LANFREDI, L. G. S. *et al.* (coord.). Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. Brasília, DF: Conselho Nacional de Justiça, 2021.
- CNM – Confederação Nacional dos Municípios; CNJ – Conselho Nacional de Justiça. *Instituição de Fundos Municipais para Políticas Penais: alternativas penais, atenção a pessoas egressas, desinstitucionalização e conselhos da comunidade*. [Nota Técnica] Brasília: CNM; CNJ, 2021.
- DPN – Departamento Penitenciário Nacional. Modelo de gestão da política prisional. In: LANFREDI, L. G. S. *et al.* (coord.). *Caderno II: arquitetura organizacional e funcionalidades*. Brasília, DF: Conselho Nacional de Justiça, 2020.
- ENAP – Escola Nacional de Administração Pública. *Marco regulatório das organizações da sociedade civil*. Brasília, DF: Escola Nacional de Administração Pública, 2019.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre a facticidade e validade*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1997. v. II.
- HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo*. Sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012. v. 2.
- JUNQUEIRA, L. P. Descentralização e intersetorialidade: a construção de um modelo de gestão municipal. *RAP*, v. 32, n. 2, p. 11-22, mar.-abr. 1998.
- JUNQUEIRA, L. P. Intersetorialidade, transetorialidade e redes sociais de saúde. *RAP*, v. 34, n. 6, p. 35-45, nov.-dez. 2000.
- LOTTA, G. A política pública como ela é: contribuições dos estudos sobre implementação para a análise de políticas públicas. In: LOTTA, G. *Teoria e análises sobre implantação de políticas públicas no Brasil*. Brasília: Enap, 2019.
- PIRES, R. R. C. Arranjos institucionais para implementação de políticas e ações governamentais em direitos humanos. In: DELGADO, A. L. M. *et al.* (orgs.). *Gestão de políticas públicas de direitos humanos*. Brasília: Enap, p.189-210, 2016.
- SOUZA, C. H. L. Desafios e perspectivas para a incorporação da participação social como método de gestão das políticas de direitos humanos. In: DELGADO, A. L. M. *et al.* *Gestão de políticas públicas de direitos humanos*. Brasília: Enap, 2016.
- TENÓRIO, F. G.; ROZENBERG, J. E. Gestão pública e cidadania: metodologias participativas em ação. *RAP*, v. 31, n. 4, jul.-ago. 1997.

DOSSIÊ V
PROCESSOS URBANOS-AMBIENTAIS

CAPÍTULO 38

Práticas residuais ou de resistência? Saberes territoriais como potenciais de mudança social na escala do bairro

Adriana Casarotto Terra

Ao refletir sobre territorialidade em *O espaço do cidadão* (1987), concepção esta que perpassa sua obra, Milton Santos diz que ela é sinônimo de cultura, da relação do homem com seu meio, herdada e reaprendida no viver. “Incluindo o processo produtivo e as práticas sociais, a cultura é o que nos dá a consciência de pertencer a um grupo, do qual é o cimento” (Santos, 2002, p. 81). Portanto, o elo da pessoa com o espaço tem capacidade de produção de conhecimento, de saberes, de identidade. Argamassa de vida, que pode transformar a cidade e os cidadãos. Esse é o ponto central desse artigo que, em um primeiro momento, discorre conceitualmente sobre a questão, mobilizando autores da Geografia Humana, como Santos, da área dos Estudos Culturais e da Comunicação, como Raymond Williams, Stuart Hall e Muniz Sodré. Já em um segundo momento, busca articular exemplos a partir da experiência de campo em um bairro paulistano.

O conceito de “tradição seletiva” é interessante para a observação da cidade de São Paulo em diversos aspectos. Desenvolvido por Williams (2011), ele diz que toda tradição, em uma cultura na qual haja jogo de forças, depende de uma escolha. Não existe tradição neutra se existe desequilíbrio de poder, mesmo que se trate de

poder relativo, e na qual não exista uma intencionalidade declarada de dominação. A questão é como uma tradição pode se apoiar na estrutura hegemônica, conseguindo se firmar em detrimento de outras. É um conceito ao qual cabe uma abordagem que considere raça, classe, gênero, orientação sexual, local de origem (em caso de migrações), entre outros marcadores sociais da diferença, os quais constituem campo de estudos das ciências sociais com foco na forma como são constituídas, socialmente, as desigualdades e hierarquias entre a população (Zamboni, 2014).

É comum São Paulo ser entendida como capital do trabalho, do dinheiro, dos imigrantes, dos arranha-céus, do trânsito, da vida apressada, das brincadeiras intramuros, do lazer mercantilizado. Isso é uma seleção da identidade da cidade, construída com base em discursos da imprensa, do Estado, de imagens de referência (fotojornalismo, cartões postais), narrativas no entretenimento (filmes, séries, novelas) e da publicidade no decorrer do século XX e cuja manutenção segue em curso, ainda que adaptada. Entretanto, esse é um recorte da cidade, uma seleção que – como toda – deixa de lado uma série de elementos, e que, diante de uma desigualdade profunda de acessos e representações, reflete esse descompasso, reflete os marcadores sociais da diferença, o desequilíbrio de poder do qual fala Williams. Um recorte que desconsidera, inclusive, a territorialidade e a cultura vivas nos espaços, presentes nos bairros, fervorosas no cotidiano, forças de contrapeso a essa lógica.

Elementos que fazem parte da dimensão cotidiana de práticas, saberes, conhecimentos muitas vezes são entendidos como ultrapassados nessa percepção de cidade. São residuais no sentido de serem provenientes de outros tempos, de atravessarem a história, insistirem, mas isso não significa, ou não deveria significar, uma hierarquia de valores, um “envelhecimento”.

Por “residual” quero dizer que algumas experiências, significados e valores que não podem ser verificados ou não podem ser expressos nos termos da cultura dominante são, todavia, vividos e praticados como resíduos – tanto culturais quanto sociais – de formações sociais anteriores” (Williams, 2011, p. 56-57).

Nesse texto, a ideia de residual é um caminho para pensar alguns exemplos acompanhados em campo no bairro paulistano do Bixiga: culturas vivas, conhecimentos compartilhados há décadas, manutenções por vezes localizadas nas esferas do lazer e das festividades. Aproximamos dela o conceito de “rugosidades” de Santos, pensando “o tempo histórico que se transformou em paisagem, incorporado ao espaço” (Santos, 2002, p. 173). As sobrevivências, o que elas nos contam? A primeira parte do artigo traz uma discussão teórica sobre o tema, enquanto a segunda tece relações com situações práticas.

Territorialidade: práticas residuais e rugosidades no centro

A identidade de São Paulo foi construída em um processo de tradição seletiva que priorizou determinadas populações, imagens e culturas acerca da história da cidade, apoiada em iniciativas urbanas lidas muitas vezes na chave do “progresso”, da “melhoria”, mas que não raro desterritorializaram pessoas por meio de expulsões do local de moradia ou transformação radical dos modos de vida de uma região. Segundo Schneck,

(...) no decorrer do século XX assistimos à construção de uma certa história na qual alguns estereótipos foram dados como traços determinantes da metrópole: a cidade ordenada (legal e espacialmente) segundo preceitos ideais, visto que resultante de um supostamente correto modelo europeu; a cidade convenientemente branqueada pela presença do imigrante (também) europeu, principalmente o italiano; a cidade cosmopolita, onde a coexistência de diferentes culturas supostamente lhe conferia um caráter democrático e, por extensão, oportunidades iguais para todos; a cidade dinâmica, onde o valor do trabalho, definido pela máxima “São Paulo não pode parar”, funcionaria como o motor propulsor do progresso do país; enfim, uma cidade moderna representada pelo espaço público adequado às suas (novas) necessidades e pela arquitetura imponente de edifícios públicos e privados. Contudo, a manutenção desses predicados no imaginário urbano tem como consequência funesta a perpetuação de preconceitos geradores de práticas sociais excluídas (Schneck, 2018, p. 41).

Tradição seletiva foi um conceito desenvolvido por Williams (2011) que fala sobre a lógica de valorização desigual frente um mundo com acessos e relações de poder desiguais:

Além disso, em um plano filosófico, no plano teórico verdadeiro e no plano da história das várias práticas, há um processo que chamo de “tradição seletiva”: o que, nos termos de uma cultura dominante efetiva, é sempre assumido como “a tradição”, “o passado significativo”. Mas sempre o ponto-chave é a seleção – forma pela qual, a partir de toda uma área possível do passado e do presente, certos significados e práticas são escolhidos e enfatizados, enquanto outros significados e práticas são negligenciados e excluídos (Williams, 2011, p. 54)

Autores como Casé Angatu, referido no texto como Santos (2017), e Koguruma (2001) questionam essa imagem de metrópole, essa seleção da realidade, observando São Paulo na virada para o século XX. “Há o intento claro de relacionar pobreza ao crime e taxar certas regiões como os celeiros naturais das ‘classes perigosas’,

misturando o que se tentava marginalizar com a marginalidade”, diz Santos (2002, p. 97). O autor mobiliza diferentes fontes para lançar luz sobre culturas que o poder público queria europeizar, “modos de vida que influenciavam e eram influenciados pela cidade” (Santos, 2002, p. 92). Já Koguruma fala sobre “tentativas de disciplinarização e normalização da população da cidade” (2001, p. 12). Ambos jogam luz sobre a presença das populações negras e indígenas na região central da cidade.

Os autores mencionam “modos de vida”, “regiões”. Questões que apontam para a ideia de territorialidade de Santos (2002), da relação das pessoas com o local em que vivem como produtora de identidade, cultura e memória. Segundo o geógrafo,

Assim como cidadania e cultura formam um par integrado de significações, também cultura e territorialidade são, de certo modo, sinônimos. A cultura, forma de comunicação do indivíduo e do grupo com o universo, é uma herança, mas também um reaprendizado das relações profundas entre o homem e o seu meio, um resultado obtido por intermédio do próprio processo de viver. Incluindo o processo produtivo e as práticas sociais, a cultura é o que nos dá consciência de pertencer a um grupo, do qual é o cimento (Santos, 2002, p. 81).

Ao desvalorizar, buscar negligenciar significados e práticas, marginalizar ou tentar disciplinar, busca-se desterritorializar. “Desterritorialização é frequentemente uma outra palavra para significar alienação, estranhamento, que são, também, desculturização” (Santos, 2002, p. 82). No entanto, esse movimento não ocorre sem contra-ataque, resistência, persistência. Olhar para o território, local de desalienação e relação fértil com o espaço, é praticar um desenganar o olho¹ frente a uma cidade que se quis homogênea, achatada, que se vende como multicultural mas não respeita nem considera igualmente as culturas presentes nela, em uma espécie de multiculturalismo corporativo.² Diz Santos:

O território em que vivemos é mais que um simples conjunto de objetos, mediante os quais trabalhamos, circulamos, moramos, mas também um dado simbólico. A linguagem regional faz parte desse mundo de símbolos, e ajuda a criar esse amálgama, sem o qual não se pode falar de territorialidade. Esta não provém do simples fato de viver num lugar, mas da comunhão que com ele mantemos. O cimento regional obtém-se tanto via

1 Sodré (2002, p. 36) usa a expressão “enganar o olho” para falar sobre a busca pela aparência “metropolitana” expressa na arquitetura das casas nas cidades brasileiras, por exemplo.

2 Hall (2003) nos lembra que o multiculturalismo pode ser pensado ignorando as suas contradições, em uma leitura que busca “administrar” as diferenças culturais da minoria, visando interesses do centro”, ou pode ser pensado enfocando “o poder, o privilégio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência” (MacLaren, 1997, *apud* HALL, 2003, p. 53), buscando alterar a realidade.

solidariedade orgânica, quando o essencial da divisão do trabalho é praticado na área, como via solidariedade funcional regulada, isto é, quando a coesão das pessoas (2002, p. 82).

Já Sodré vai dizer que: “Estuda-se muito o espaço como algo a ser submetido ou melhor aproveitado [...] mas se deixam de lado as afetações simbólicas que na cultura opera o espaço-lugar, o território, enquanto força propulsora” (Sodré, 2002, p. 7).

Contra o movimento que busca destituir os cidadãos da cidade, práticas de comunhão com o local em que moramos, afetações simbólicas permanecem vivas em diversas partes de São Paulo, inclusive em regiões nas quais a ideologia da urbanização e do progresso atuou e segue atuando de maneira violenta. Essas práticas são heranças, como afirma Milton Santos (2002), relacionam-se com saberes, com conhecimento local.

Ao falar sobre tradição seletiva, Williams (2011) elenca algumas distinções entre as práticas culturais a partir desse conceito. Inicialmente, ele separa formas alternativas e opositoras, sendo as primeiras mais facilmente diluídas ou engolidas pelo capital, e as segunda mais de combate, embora a linha que as separa seja tênue, lembrando o conceito de cultura popular abordado por Hall (2003, p. 241), aquele que tem na disputa, na “tensão contínua”, o fundamento de sua existência. Posteriormente o autor faz a divisão entre formas emergentes, práticas que representam novos significados e valores, e as residuais, culturas provenientes de formações anteriores que estão a certa distância da cultura dominante.

Por “residual” quero dizer que algumas experiências, significados e valores que não podem ser verificados ou não podem ser expressos nos termos da cultura dominante são, todavia, vívidos e praticados como resíduos – tanto culturais quanto sociais – de formações sociais anteriores. [...] Uma cultura residual está geralmente a certa distância da cultura dominante efetiva, mas é preciso reconhecer que, em atividades culturais reais, a cultura residual pode ser incorporada à dominante. Isso porque alguma parte dela, alguma versão dela – sobretudo se o resíduo é proveniente de alguma área importante do passado – terá de ser, em muitos casos, incorporada se a cultura dominante quiser fazer sentido nessas áreas. [...] Assim, as pressões são reais, mas certos significados e práticas genuinamente residuais, em alguns casos importantes, sobrevivem. (Williams, 2011, p. 56-57).

O aspecto da sobrevivência que está na ideia de culturais residuais é interessante para pensar em manifestações urbanas que driblam a visão dominante da cidade, assim como a relação complexa, variante, entre as práticas culturais – visão que entende que há um trânsito entre as categorias, a depender do jogo de forças existente da sociedade. Cabe aqui refletir sobre a “persistência de práticas residuais”

(Williams, 2011, p. 57) para pensar no que é herança e reaprendizado, como diz Santos, ao falar do conhecimento produzido a partir do lugar. Há um diálogo com a ideia de rugosidades do geógrafo, pois ela também implica continuidade. Segundo Ribeiro, “o conceito de rugosidade refere-se à concepção do espaço como acúmulo de tempos, ou seja, enfrenta os enigmas teóricos relacionados à indissociabilidade entre espaço e tempo. Da mesma forma, este conceito valoriza a historicidade que conforma a espacialidade” (Ribeiro, 2021, p. 68-69).

É usual enxergar, no ambiente de uma metrópole, o jogar bola na rua, a festa comunitária como hábitos de um passado cujos rastros não têm mais a mesma força, ou são vistos na chave de um romantismo alienante. Frequentemente essa leitura aparece na imprensa. Isso tem relação com a própria tradição seletiva na estruturação de São Paulo. No entanto, esses são hábitos que – reinventados ou adaptados com novas camadas – seguem vivos em muitos lugares. Marcam o espaço com um tempo não-linear, rico de conteúdos. São passado, presente e futuro. “A rugosidade, como acúmulo de tempos que conforma o espaço, condiciona os futuros possíveis” (Ribeiro, 2021, p. 68). Por vezes, alguma parte deles é incorporada na estrutura dominante, pois para fazer sentido ela precisa dessa argamassa, explica Williams (2011), mas sempre há algo neles que não se deixa capturar.

Lazer e saber nas ruas de um bairro de São Paulo

Então como essa argamassa sólida que dá sentido ao espaço, qualifica um bairro, uma rua, uma região transparece e é reveladora de identidades, memórias, potencializando mudanças sociais? A partir de pesquisa de campo que envolveu observação participante e entrevistas com moradores e ex-moradores do Bixiga entre 2015 e 2020, a segunda parte do texto traz relatos de ações coletivas, comunitárias, que apontam para saberes locais, conhecimento compartilhado, culturas, manutenções de modos de ser e existir na cidade.

Nascida em 1930 na várzea do rio Saracura, justamente na região que abrigou um quilombo (ocupação que antecede a chegada de imigrantes), a escola de samba Vai-Vai, antigo cordão carnavalesco, é um elo fundamental para entender a territorialidade negra, as sociabilidades e heranças culturais do samba na região, hoje sob risco com a obra do metrô que deslocou sua quadra do Bixiga.³ O aprendizado do tocar os instrumentos, da dança de mestre-salas e porta-bandeiras, da costura de

3 Em 2021, a quadra da escola de samba Vai-Vai na rua São Vicente foi destruída por uma obra do metrô que a levou a se deslocar após negociação com a concessionária do modal, ensaiando provisoriamente em espaços de terceiros. No entanto, um sítio arqueológico foi encontrado na obra, com materiais que podem remeter ao Quilombo Saracura, do século XIX. Desde junho de 2022, um movimento da sociedade civil vem lutando para a preservação do sítio pensando na memória e no futuro da população negra no local, o Mobiliza Saracura Vai-Vai.

vestimentas, da ritualística de festejos são saberes passados no dia a dia da agremiação por componentes mais velhos aos mais novos. Até meados dos anos 2010, na rua São Vicente, crianças e adolescentes tinham aulas com ritmistas da bateria, uma entre as muitas iniciativas que promoviam essa continuidade – nem sempre instituída oficialmente no formato de aulas, por vezes expressas no cotidiano. Observemos a fala de Marco Antônio Carneiro, analista de sistemas e músico, nascido e criado no bairro, hoje ex-morador, com 56 anos à época:

Outro dia a gente tava lembrando as histórias do [cordão carnavalesco] Fio de Ouro na rede social, só a velharada, eu morava em uma vila chamada Zamataro e me lembro uma vez em que o pessoal do Fio de Ouro foi arrumar os instrumentos lá – antes era tudo [pele] de couro, e quando rasgava eles descartavam. Então a gente pegava, deixava de molho na água para amolecer e prendia, deixava secar e saía tocando pela vila. E a gente ficava só ali esperando eles arrumarem os instrumentos pra gente ir lá pegar as sobras. [...] Foi o primeiro contato que eu tive com instrumento de percussão. Ali foi a primeira escola de samba que a gente começou a enxergar. E parece que tinha uma rixa entre o Fio de Ouro e o Vai-Vai, isso eu ouço falar. E minha mãe me levava na [rua] Rui Barbosa pra ver o Vai-Vai passar, e a gente não ia embora enquanto não visse o rei e a rainha (Terra, 2020).



Figura 38.1 Baianas de escolas de samba paulistanas subindo a rua São Vicente no tradicional cortejo para Ogum, organizado pelo Vai-Vai, em julho de 2017.

Foto: Adriana Casarotto Terra.

A rotina de ir ver o Vai-Vai passar com a mãe e o aprendizado do samba evocado por ele a partir da brincadeira com os instrumentos do cordão Fio de Ouro se

desdobram hoje na prática do Bloco 013, do outro lado do bairro, embaixo do viaduto Jaceguai, onde ocorrem aulas de tamborim, surdo, caixa, chocalho, repinique semanalmente desde 2016, com músicos oriundos da escola de samba. Não muito distante dali, a rua Maria José – instituída como uma Rua de Lazer pela Secretaria de Esportes da Prefeitura de São Paulo desde 2019 – fecha para carros aos domingos, priorizando as sociabilidades dos moradores no espaço público nesse dia, quando a via abriga atividades infantis, shows, almoços, jogos de futebol (no Campeonato Inter Ruas do Larguinho é possível ver como identidades de diferentes vias de um mesmo bairro se manifestam). A mesma rua também é sede de um clube que exhibe, produz filmes e promove oficinas, o Cinequebrada. Essas ações envolvem o morador não só como público, mas agente ativo, produtor de cultura, mobilizando saberes que já existem ali.

Na dimensão do esporte cabe também mencionar o projeto Arena Bela Vista, de cunho social voltado a crianças e adolescentes, instalado sob o viaduto Jaceguai. Trata-se de uma iniciativa de uso de um espaço no qual, décadas atrás, familiares dos articuladores praticavam o mesmo esporte. “Antônio conta que seu pai jogava bola ali nos anos 1980. ‘Tentamos retomar essa tradição do bairro, pintamos o chão da quadra, o Uilson (que é ex-atleta e treinador) com alguns contatos trouxe as traves, e quem começou a vir mais foram as crianças. Então fomos aprender a trabalhar com elas.’”, diz reportagem (Terra, 2021).

Com relação aos festejos comunitários, no meio do ano festas juninas ocorrem no bairro organizadas por moradores, que também trazem para esses eventos as variadas culturas existentes ali. Com quase um século de história, a Festa da Achiropita é italiana, mas agrega diferentes populações do bairro – território negro que nasce de um quilombo, recebe imigrantes europeus e, desde 1950, é lar de migrantes de estados do Nordeste brasileiro e, mais recentemente, vindos do Oriente Médio, de países africanos e caribenhos. Essas identidades, ao participarem da festa que perpetua saberes da gastronomia, por exemplo, também dão a ela sua cara. Já a Festa de São Benedito é uma iniciativa da Pastoral Afro Achiropita, fundada na década de 1980, cujo ensinamento dos fazeres é transmitido geracionalmente. Outra festa organizada pela mesma entidade é a Festa da Mãe Preta: música, gastronomia (café da manhã ou almoço incluindo determinados alimentos) e rituais religiosos fazem parte dos dois eventos. Em setembro, a festa de Cosme e Damião ocorre há dezesseis anos na Casa Mestre Ananias, pólo sócio-educacional que busca “favorecer o desenvolvimento local da comunidade onde atua”.⁴ O site da casa conta que:

4 <https://mestreanancias.blogspot.com/2013/09/o-cosme-cade-damiao.html>

O Caruru oferecido para São Cosme Damião foi a primeira festividade que a Casa Mestre Ananias promoveu logo no início de suas atividades, em setembro de 2007. (...) Acreditamos que as crianças são a força de continuidade e resistência, o elo que mantém a transmissão do saber e a esperança por um mundo mais justo. (...) Na Bahia, a ligação do Samba de Roda ao Caruru oferecido à São Cosme e São Damião é tão íntima que os antigos afirmam que aí está o surgimento do Samba de Roda. Em honra ao nosso Mestre Ananias daremos continuidade ao festejo que iniciamos juntos e com as crianças da Casa e da comunidade prestaremos nossa homenagem aos seus protetores. (Casa Mestre Ananias)



Figura 38.2 Campeonato de Futebol Inter-ruas realizado por moradores no Largo Maria José, no bairro do Bixiga, anualmente, em registro de 2022.

Foto: Adriana Casarotto Terra.

Seja no preparo do caruru, na continuidade do jogo de futebol, na organização das festas de santos ou na articulação que possibilita brincadeiras de rua em uma via fechada para carros, essas ações no Bixiga nos mostram horizontes de cidadania em uma capital desigual, dribles a uma tradição seletiva (contra o apagamento racista), identidades que podem ser expressas em sua potência, e não engolidas por processos homogeneizadores. São heranças transmitidas pelos mais velhos (pais, vizinhos, mestres). Como fala Santos:

(...) parcelas significativas do espaço geográfico, situadas sobretudo nas cidades (especialmente as grandes cidades dos países subdesenvolvidos), escapam aos rigores das normas rígidas. Velhos objetos e ações menos informadas e menos racionais constroem paralelamente um tecido em que a vida, inspirada

em relações pessoais mais diretas e mais frequentes e menos pragmáticas, pode ser vivida na emoção e o intercâmbio entre os homens é criador de cultura e de recursos econômicos (2006, p. 145-155).

Considerações finais

O texto buscou debater a importância da relação das pessoas com o espaço em que vivem, no campo da produção da cultura e da manutenção dos saberes, ressaltando o potencial de mudança social e driblar a uma tradição seletiva urbana contida nesta ação. Mobilizando Santos (2002) e Sodré (2002) para falar sobre território, o texto articulou também autores dos estudos culturais como Williams (2011) e Hall (2003) para demonstrar práticas hierárquicas nas cidades, bem como disputas e sobrevivências. Como exemplo de campo, o artigo abordou ações no bairro do Bixiga, na região central de São Paulo, a partir de observação participante e de entrevistas, pensando nos conhecimentos herdados, adaptados, mantidos ali, nas rugosidades que conformam o local. Festas, práticas de lazer e educativas se amalgamam no cotidiano da região a partir das iniciativas listadas, do campeonato de futebol ao preparo do caruru, passando pela afinação de instrumentos percussivos e pela articulação coletiva que envolve as grandes festas, demonstrando como territorialidade e conhecimento caminham juntos nesse espaço, produzindo saberes, memória e valorizando a historicidade, revelando as identidades, a diversidade, bem como as desigualdades e tensões, contra narrativas fragmentadas, corporativas e únicas.

REFERÊNCIAS

- CASA MESTRE ANANIAS. *Festas*. Disponível em: <https://mestreanancias.blogspot.com/p/festas.html>. Acesso em: 16 set. 2023.
- HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.
- KOGURUMA, P. *Conflitos do imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na “metrópole do café” – 1890-1920*. São Paulo: Annablume, 2001.
- RIBEIRO, A. C. T. Homens lentos, opacidades e rugosidades. *Revista Redobra*, n. 9, 2012.
- SANTOS, C. J. F. *Nem tudo era italiano. São Paulo e pobreza (1890-1915)*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2017.
- SANTOS, M. *O espaço do cidadão*. São Paulo: Edusp, 2002a.
- SANTOS, M. *Por uma geografia nova. Da crítica da geografia a uma geografia crítica*. São Paulo: Edusp, 2002b.

- SCHNECK, S. Bexiga: cotidiano e trabalho (1906-1931). *Anais do Museu Paulista: história e cultura material*, v. 26, e. 24, 2018.
- SODRÉ, M. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.
- TERRA, A. *Ação comunitária cria escolinha de futebol sob viaduto no centro de SP*. *Uol Ecoa*, 2 fev. 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/eco/ultimas-noticias/2021/02/02/acao-comunitaria-cria-escolinha-de-futebol-sob-viaduto-no-centro-de-sp.htm>. Acesso em: 16 set. 2023.
- TERRA, A. C. *Entre centro e periferia: camadas, imaginários e a importância da rua na construção da identidade no Bexiga*. 2021. Dissertação (Mestrado em Estudos Culturais) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.
- WILLIAMS, R. *Cultura e Materialismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- ZAMBONI, M. Marcadores sociais da diferença. *Sociologia: grandes temas do conhecimento* (Especial Desigualdades), v. 1, p. 14-18, 2014.

CAPÍTULO 39

A construção de coletividades a partir de processos participativos de ocupações em vazios urbanos

Fernanda Eiras Rubio

Este texto tem como objetivo analisar, comparar e categorizar três experiências de ocupações participativas em “vazios urbanos” em diferentes cidades e países: a Waggenburg Lohmühle, em Berlim, Alemanha (moradia coletiva em caravanas); o El Caminito, em Málaga, Espanha (horta comunitária de gestão cidadã); e o Parque Augusta, em São Paulo, Brasil (parque municipal a partir de mobilizações). A pesquisa está dividida em seis partes: nesta introdução se encontram o objetivo, uma breve revisão bibliográfica sobre vazios urbanos e os arranjos metodológicos da investigação. Na segunda parte, os processos de ocupações participativas em vazios urbanos são discutidos; na parte três, o comum é abordado como princípio político; na parte quatro, as três experiências são apresentadas; na quinta parte, os casos são analisados junto às discussões teóricas; e, na última parte, estão as considerações finais.

Os vazios urbanos são considerados espaços subutilizados por tempo prolongado dentro do perímetro urbano, com infraestrutura que não realiza função social e assume a síntese entre o passado e o presente como espaço do possível (Solà-Morales, 1996). São também denominados terrenos baldios, lugares ociosos, espaços subutilizados, áreas degradadas, zonas residuais, entre outros. Estes espaços são

resultados do mercado de terras, da atuação do setor privado e das políticas públicas (Clichevsky, 2000), em que o vazio traz questões sobre as possibilidades de ocupação, com desejos utópicos para solucionar os problemas urbanos da cidade contemporânea fragmentada (Donadon, 2009).

O abandono desses espaços públicos em espera (Beveridge *et al.*, 2022) simboliza descaso do poder público (Alves; Bueno, 2023). O tema é discutido principalmente na área do urbanismo em diversos países que possuem variadas experiências de ocupações participativas em diferentes cidades, porém ainda pouco investigadas por pesquisadores no geral. O urbanismo e os bens comuns têm uma relação de proximidade, pois o urbanismo deveria ser uma ferramenta de redistribuição (Montaner, 2021). Contudo, nas últimas décadas, o urbanismo situa-se disputado pela pressão dos interesses especulativos dos setores privados em políticas neoliberais.

Para a criação de novos espaços urbanos comuns na esfera pública com a participação democrática é necessário se desfazer das privatizações e, para tanto, demanda-se um esforço coletivo e solidário. A seguir serão explanados os arranjos metodológicos para analisar as experiências participativas de ocupações em vazios urbanos com a construção de coletividades pelas dinâmicas dos comuns.

Arranjos metodológicos

A análise de conteúdo (Bardin, 2016) foi utilizada para analisar, comparar e categorizar as experiências participativas em ocupações de vazios urbanos abordadas nesta pesquisa. Ela divide a análise dos materiais em três fases: 1) a pré-análise; 2) a exploração do material; e 3) o tratamento dos resultados, a inferência e a interpretação (Bardin, 2016). Com isso, as experiências escolhidas com materiais disponibilizados na internet (sites, blogs, pesquisas, entre outros) foram analisadas e agrupadas em categorias temáticas, qualitativas e com elementos comuns. Para o autor, essa categorização é um processo estruturalista com duas etapas: o inventário com isolamento dos elementos e a classificação com a repartição dos elementos e organização das informações. O objetivo dessa categorização é fornecer uma representação simplificada aos dados brutos (Bardin, 2016).

Aliada à análise de conteúdo, foi utilizada a metodologia da autoetnografia para investigar as experiências, pois a autora participou delas; portanto, a partir da metodologia sociológica e qualitativa, foi possível contribuir com autorreflexões para as próprias experiências. Santos (2017) destaca nesse método a importância da narrativa pessoal dos autores/sujeitos na pesquisa com a demonstração desse interesse político.

A autoetnografia é benéfica nos contextos multiculturais, pois nela são combinadas análises culturais e interpretativas de forma detalhada para investigar a narrativa, conectando a compreensão da experiência do próprio autor e dos sujeitos no

contexto, direta ou indiretamente, com honestidade e engajamento (Chang, 2008). Neste trabalho, a autora escreveu na forma realista-descritiva e analítico-interpretativa, embora, em consonância com a metodologia, também poderia ter escrito de maneira imaginativo-criativa e confessional-emotiva (Jones *et al.*, 2013). Na pesquisa foram utilizados os registros fotográficos das experiências da autora e também os cadernos de campo com as anotações durante a participação em atividades.

Os vazios urbanos e os processos de ocupações participativas

O exercício da arquitetura e do urbanismo é sempre político e a participação é um instrumento da política atual, que deveria ser guiada pelos interesses do bem comum, com os olhares voltados para a diversidade, estratégia de projeto, comunicação, compromisso e soluções técnicas (Montaner, 2021). Contudo, no caso dos vazios urbanos, o que se observa é a transformação desses espaços não pelo trabalho profissional, mas pela autorganização, articulação e pela ação direta de ativistas.

Os movimentos sociais são resultados da síntese inovadora e transcendental de três elementos: 1) esforço público organizado de comunicação às autoridades para as reivindicações coletivas; 2) uso combinado de formas de ação pública; e 3) atos e manifestações públicas (Tilly, 2010). Os movimentos cidadãos, em especial os com crítica ecológica, são desafiantes, por trazerem um questionamento sobre a lógica capitalista dominante a partir da experiência cotidiana das pessoas (Castells, 1983), característica encontrada nas três experiências analisadas.

Na configuração de comunidade de aprendizagem (Torres, 2001), com a criação de infraestruturas próprias produzindo recursividade (Parra, 2015), as ocupações participativas em vazios urbanos têm o potencial mobilizador para transformações. Na ação coletiva, os novos objetivos e valores, de modo geral, variam de acordo com as informações, modelos e experiências de sociedade a que os indivíduos pertencem (Machado, 2015). A experiência (Thompson, 1982) rememorada por Gohn (2014) então se torna uma autoformação sociopolítica no aprendizado pela prática da vida e muda a cultura dessa forma pela própria reflexão. Dito isso, uma linguagem comum, cujo utilização permita a conversação na pluralidade, se faz necessária (Larrosa, 2016; Bollier, 2018 e hooks, 2021).

Novas formas de democratização reais devem surgir para a construção de práticas mais participativas (Rubio; Stevolo, 2020) sob a premissa de que a participação social também é um processo educativo e gera integração, comprometimento e cooperação (Pateman, 1992). A alternativa para a verdadeira educação está nessa democracia real, cujo conhecimento deve contribuir para as necessidades de saber dessa sociedade encarregada de seu futuro (Laval; Vergne, 2023). No contexto atual, com crises econômicas, ambientais e epistêmicas, uma transformação mais radical na realidade

se faz necessária, como uma metamorfose no mundo (Beck, 2018), pois as mudanças que ocorrem já não são suficientes para equilibrar as incertezas na sociedade.

O comum como princípio político

O comum são relações sociais abertas, constantes e compartilhadas que exercitam a corresponsabilidade e o pertencimento. Essa postura visa à distribuição equitativa de bens, serviços e oportunidades de forma equilibrada e com segurança (Montaner, 2021). Ostrom (1990) trouxe a perspectiva do comum como uma gestão coletiva dos recursos em contraposição às ideias de Hardin (1968), que defendia a privatização ou a gestão pública restrita dos recursos, sem a participação das pessoas envolvidas. A autora demonstra que os bens e os espaços na gestão comunitária são geridos com mais eficácia e apresentam melhorias na qualidade e resiliência ambiental em relação àqueles administrados pelo mercado ou pelo Estado, pela própria autorganização e colaboração das comunidades.

A autorganização das aldeias indígenas na América Latina e nas tribos africanas em terras comunais, movimentos sociais, como o Movimento dos Sem Terra (MST) no Brasil e ocupações de moradia nas cidades, também chamadas de *squats* em outros países, podem ser consideradas como comuns pela espontaneidade e organização autônoma, de acordo com Bookchin: “Não pode haver sociedade baseada na autogestão sem autoatividade (...)” (Bookchin, 1975, s/p). A ideia dos comuns atrai a imaginação coletiva, pois a perda dos bens comuns amplia a consciência sobre a questão e intensifica o desejo de saber mais sobre o assunto (Federici, 2022). Na ontologia constituinte do filósofo italiano Antonio Negri, o comum se exerce como direito de criar subjetividades e mundos (Mendes; Cava, 2017), que está além do Estado e do mercado, sob a perspectiva do realismo político como uma tecnologia social de compartilhamento como alternativa real (Hardt, 2016 e Negri, 2018).

Os bens comuns resultam da ação humana coletiva e dos processos históricos nos quatro ambientes principais nos quais os seres humanos aprenderam a viver e a que se adaptaram: natural, urbano, digital e corporal. Esses ambientes podem ser compreendidos como uma relação benéfica entre meio ambiente e comunidade (Lafuente, 2021). Em uma experiência de comunalidade criativa, o artista colombiano Achinte (2023) relata o sentimento de plenitude do compartilhamento, das trocas, das conversas, das cumplicidades, das paisagens, dos silêncios e também dos cansaços rotineiros.

Os comuns urbanos significam primariamente um modo e lugar específico de cultura (Volont *et al.*, 2022), e a expressão “cultura do comum” pode ser entendida como “cultura do grupo”. Faz-se necessário trazer a denotação “cultura comum democrática e ecológica”, que é plural, pois constitui-se por diversas culturas (Laval

e Vergne, 2023), relacionando-se, assim, com as principais adaptações ambientais definidas por Lafuente (2021).

O comum como princípio político é defendido por Dardot e Laval (2017) em nove proposições políticas formuladas:

1. é preciso construir uma política do comum;
2. é preciso contrapor o direito de uso à propriedade;
3. o comum é o princípio da emancipação do trabalho;
4. é preciso instituir a empresa comum;
5. a associação na economia deve preparar a sociedade do comum;
6. o comum deve fundar a democracia social;
7. os serviços públicos devem ser instituições do comum;
8. é preciso instituir os comuns mundiais; e
9. é preciso instituir uma federação dos comuns (Dardot; Laval, 2017).

Essas proposições se assemelham aos oito princípios da governança dos comuns elaborados por Ostrom, porém, a depender do próprio contexto político do grupo e local envolvido, alguns itens não são aplicáveis em todos os casos.

A noção de comunidade significa uma multiplicidade de pessoas com diferentes relações sociais na realidade pessoal e é por meio dessas relações que a educação comunitária acontece (Buber, 2012), convergindo com a noção cultural de comum (Laval; Vergne, 2023) e com a pluralidade. É essa pluralidade participativa nos comuns que se verifica nas experiências de ocupações em vazios urbanos a seguir.

Experiências de ocupações participativas em vazios urbanos

As experiências participativas de ocupações em vazios urbanos, em diferentes cidades e países, são analisadas e categorizadas de acordo com as metodologias da análise de conteúdo e da autoetnografia, apoiadas em uma revisão bibliográfica sobre cada local. A partir de pesquisas em andamento sobre os vazios urbanos como territórios de aprendizagem no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política (ProMuSPP), a autora identificou que, de modo geral, tais experiências se caracterizam como ocupações participativas socioculturais.

Nesta pesquisa, as três experiências – Wagenburg Lohmühl, na cidade de Berlim, Alemanha; o El Caminito, na cidade de Málaga, Espanha; e o Parque Augusta, na cidade de São Paulo, Brasil –, além de “socioculturais”, também se encontram na categoria de “ocupações relacionadas ao meio ambiente”. A ocupação Wagenburg Lohmühl também se encontra na categoria de “ocupação de moradia coletiva” e a do movimento Parque Augusta, como “ocupação memorativa”. A seguir cada experiência é analisada e, ao final, uma tabela foi elaborada, com o propósito de auxiliar a sistematização das análises.

Wagenburg Lohmühle – Berlim (Alemanha)

A comunidade de Wagenburg está localizada na região de Alt-Treptow, próxima ao canal Landwehr, na fronteira do bairro de Kreuzberg, em Berlim, e foi iniciada a partir de um pequeno grupo de pessoas em 1991. Esse grupo vivia em outra comunidade de caravanas na vizinhança, perto do muro de Berlim. Na época, havia mais terrenos baldios na região e os integrantes dessa outra comunidade se mudaram para essa nova localização, na vizinhança que formou a Wagenburg atual graças à implementação do parque Silesian Bush.

O pequeno grupo de pessoas que já vivia em uma localização próxima em caravanas, a partir dessa nova ocupação, viu seu número de pessoas aumentar para vinte integrantes. Isso provocou um estranhamento inicial dos moradores na área de Karl Kunger Kiez, uma antiga vizinhança, mais restrita. Aos poucos a comunidade de caravanas foi regenerando o terreno baldio com plantios de árvores e criação de infraestruturas ecológicas, e, com isso, os vizinhos começaram a se abrir para as mudanças locais. Esse tipo de ocupação em terrenos baldios é comum nas cidades do norte da Alemanha, principalmente em Berlim, onde formam redes solidárias junto com os squats e outras associações comunitárias com políticas libertárias, que seguem a filosofia anarquista.

Na Wagenburg Lohmühle convivem jovens, crianças com as suas famílias, artistas, produtores culturais, queers, nômades e imigrantes. Essas pessoas se unem para viver com baixo custo econômico na cidade e de um modo mais coletivizado nas comunidades de caravanas, com estilo de vida alternativo baseado nas relações de apoio mútuo e com menos impactos ambientais. Na comunidade são desenvolvidos projetos artísticos e ecológicos, eventos comunitários e musicais para a arrecadação de fundos para campanhas solidárias, e também exibição de filmes, festas temáticas, oficinas gratuitas e refeições coletivas.

Em 1997, foi fundada uma associação na Wagenburg para o fortalecimento de iniciativas culturais de jovens e adultos, e que presta serviços de consultoria de forma gratuita na comunidade. Um plano de desenvolvimento local foi elaborado em 2005 com o proprietário do terreno, renovando acordos. Em uma sociedade na qual o lucro cria desigualdades extremas, a experiência de pessoas marginalizadas tentando sobreviver no seu próprio estilo de vida e filosofia só pode ser construtiva e educativa (Marsault, 2008).

A seguir uma fotografia (Figura 39.1) de um festival na Wagenburg Lohmühle, em 2011, com shows musicais, atividades para crianças, venda de arte e comida com valores acessíveis.



Figura 39.1 Wagenburg Lohmühle, na cidade de Berlim, durante um festival de final de semana (2011).

El Caminto – Málaga (Espanha)

Durante o Movimento 15M,¹ na Espanha, em 2011, foi formada, em Málaga, a comissão Ecomisión para tratar das pautas ambientais da cidade, que apresentou a formulação de algumas ideias para a melhora da qualidade de vida local. As crises econômica e ecológica e a existência de terrenos baldios no centro da cidade fizeram com que a ideia da implementação de hortas comunitárias fosse incorporada como parte da mobilização “Otra Málaga” na época. Os ativistas, ecologistas, vizinhos, viajantes, idosos e agricultores da região de Málaga envolvidos na Ecomisión do Toma La Plaza articularam com a prefeitura a ocupação de um terreno municipal, próximo ao antigo cemitério de San Miguel, no bairro de Olletas-Las Flores.

Em 2012, foi iniciado o processo de regeneração do solo do terreno com plantios e a organização do espaço com práticas agroecológicas e permaculturais. Regularmente são realizados no local mutirões de manejo, assembleias cidadãs, oficinas, feiras independentes, exibição de documentários, refeições comunitárias, palestras, trocas de sementes e saberes. Mais recentemente, foram organizadas atividades com escolas. Dessa forma, o El Caminito se constituiu como um projeto de regeneração urbana, espaço de sociabilidades e gestão cidadã, implementando o fortalecimento das redes agroecológicas na região. Ao longo dos anos, se tornou um viveiro que busca promover a biodiversidade na região e a soberania alimentar (Sumar Para Multiplicar, 2022).

1 Para mais informações ver <https://ihu.unisinos.br/categorias/609198-o-movimento-15-m-em-7-chaves-uma-decada-depois>

As Figuras 39.2 e 39.3 são registros da fase inicial de ocupação do terreno do El Caminito, em 2012, com uma placa na entrada sinalizando o espaço e uma intervenção provocativa com manjerição plantado em um assento sanitário reutilizado no projeto.



Figura 39.2 Placa na entrada da horta comunitária El Caminito em Málaga (2012).



Figura 39.3 Manjerição em um vaso sanitário (2012).

Parque Augusta – São Paulo (Brasil)

O movimento para a criação do Parque Augusta, terreno localizado no bairro da Consolação, região central de São Paulo, onde funcionou o Colégio Des Oiseaux até 1969, já existia por décadas pelas vias institucionais. O local era tombado pelo município pelo seu valor histórico e recebia eventos pontuais de intervenção na rua,

como um piquenique entre vizinhos. Em 2013, a partir da ameaça de especulação imobiliária do terreno com a construção de dois edifícios, foi iniciado um movimento de ação direta com a ocupação do terreno por ativistas, vizinhos, ecologistas, pessoas em situação de rua, estudantes, artistas, políticos e produtores culturais.

A ideia do coletivo de ação direta formado era a construção de espaços públicos por meio da democracia participativa, fazendo com que o parque acontecesse pela autogestão do espaço. Esse movimento de ocupação começou a organizar na área mutirões de limpeza, plantios de árvores, oficinas, assembleias e shows. Quando o coletivo de ação direta se fortaleceu com grupos de trabalho, novas estratégias de luta em prol do parque com diversas articulações e disputas de interesses foram se intensificando nas redes difusas.

O Parque Augusta foi inaugurado em 2021 e se tornou parque municipal pela pressão popular, o que gerou diferentes aprendizados devido aos processos participativos de ação direta e do poder público. A experiência é considerada um laboratório urbano de participação cidadã pela resistência à construção de duas torres na última área permeável do centro da cidade e também pela formação da Rede Novos Parques junto a outros movimentos.

Mesmo com todas as dificuldades enfrentados pelo movimento do Parque Augusta, por diferenças, fragmentação e disputas dos variados grupos, houve duas vitórias pela conquista do parque: tornar um terreno privado em um parque público e impedir a especulação imobiliária que visava à construção de dois edifícios (Oliveira, 2019).

No parque municipal acontecem piqueniques, aulas de yoga e tai chi chuan, horta comunitária, shows, teatro, práticas de slackline, oficinas, cursos, visitas turísticas, vivências escolares de educação ambiental e aulas universitárias, fazendo com que a cultura de participação, diálogo e autogestão formada durante a ocupação permaneça no local. Para as pessoas que participaram dos processos de luta pela implementação do parque municipal em contraposição ao projeto da construção das torres, foi um grande aprendizado, principalmente pela vivência coletiva de um projeto comum. A seguir, na Figura 39.4, uma reunião de mobilização no bosque durante o evento Mutirão Pachamama, em 2013.



Figura 39.4 Reunião de mobilização no Mutirão Pachamama no Parque Augusta (2013).

A seguir, a Tabela 39.1, elaborada com as três experiências de ocupações participativas em vazios urbanos:

Tabela 39.1 Experiências de ocupações participativas em vazios urbanos (2023).

EXPERIÊNCIAS DE OCUPAÇÕES PARTICIPATIVAS EM VAZIOS URBANOS			
ANÁLISE	Wagenburg Lohmühle (Berlim)	El Caminito (Málaga)	Parque Augusta (São Paulo)
Categorização sociocultural	Moradia coletiva e meio ambiente	Meio ambiente	Memorativa e meio ambiente
Surgimento e contexto	Em 1991, com uma comunidade em caravanas.	Em 2012, a partir do Movimento 15M e <i>Otra Málaga</i> .	Em 2013, a partir da ameaça de especulação imobiliária.
Participantes e identidades	Artistas, ecologistas, famílias e viajantes.	Ativistas, vizinhos e aposentados.	Ativistas, vizinhos e artistas.
Motivações e mobilização	Vida alternativa com baixo custo.	Crise econômica e ecológica.	Resistência à construção de duas torres.
Experiências iniciais	Plantios e infraestruturas.	Regeneração do solo e assembleias.	Mutirões de limpeza e plantio.
Atividades desenvolvidas	Projetos artísticos e solidários.	Mutirões de manejo e oficinas.	Piqueniques, aulas livres e shows.
Resultados e aprendizados	Criação de uma associação e plano de desenvolvimento local.	Regeneração urbana e espaço de sociabilidades.	Parque municipal e laboratório urbano de participação cidadã.

Discussão

A emergência dos comuns não surge apenas como uma escolha consciente, mas pela necessidade de invenção (Stavrides, 2021): invenção de autorganização e resistência em comunidades de multiplicidades nessa sociedade capitalista, excludente e que reduz os espaços públicos e de participação para atender os interesses privados. Esses

comuns têm como desafio principal a escala (Montaner, 2021), a exemplo das experiências de coletividades construídas em moradias coletivas nas caravanas, na horta comunitária e no parque, para escalas sociais mais complexas e maiores, como o bairro e o município (Montaner, 2021).

O comum como uma dinâmica coletiva observada nas três experiências pode contribuir para uma maior qualidade da vida cotidiana pela formação de redes integrativas e solidárias nos espaços de sociabilidades construídos em sinergia pelas filosofias de vida, como no caso da Wagenburg Lohmühle e do El Caminito. Porém, dependendo do contexto, podem ocorrer disputas de interesses com redes difusas, como no caso do Parque Augusta, geradas pela própria diversidade e desigualdades sociais existentes. O que prevalece para o bom andamento do projeto coletivo são os objetivos em comum (Achinte, 2023), com relações de interdependência e diferentes estratégias de construção *bottom-up* (debaixo para acima), ou seja, com a autorganização e o atendimento das demandas da população para a gestão pública. Para Arnstein (1969), as burocracias agem contra as possibilidades de participação (Lima *et al.*, 2017) e, desse modo, fazem com que desigualdades se perpetuem.

O abismo da exclusão reverbera ainda no presente como sequela da herança colonial, escravista e patrimonialista (Staschower, 2022), mas é no público que a equidade faz possível aprender de forma coletiva (Toro, 2005), incentivando a cooperação em busca da sustentabilidade (Sennett, 2012) e autonomia (Garcés, 2023).

A ecologia cívica (Krasny; Tidball, 2015), conceito formulado para abordar os processos de regeneração de espaços degradados pela ação coletiva da comunidade, possui dez princípios que podem ser associados aos processos de ocupação participativa em vazios urbanos nas categorias sociocultural e de meio ambiente:

1. as práticas ocorrem em locais degradados;
2. pessoas que têm amor pela vida e pelos locais degradados se tornam suas guardiãs;
3. as práticas promovem recreação para a comunidade que convive no local;
4. as pessoas guardiãs recriam os locais degradados por meio de memórias socioecológicas;
5. as práticas produzem serviços ecossistêmicos;
6. as práticas promovem bem-estar e bem-viver;
7. as práticas proporcionam oportunidades para aprendizagem;
8. as práticas se iniciam de forma localizada e se expandem para englobar múltiplos parceiros;
9. as práticas tornam o sistema socioecológico resiliente; e
10. elaboradores de políticas públicas permitem o desenvolvimento e progressão das práticas de ecologia cívica (Krasny; Tidball, 2015).

Nesse sentido, os movimentos ativistas de autoconstrução das cidades são chamados de coletivos de arquitetura de guerrilha (Jiménez *et al.* 2018) e se transformaram em um método para lutar pela libertação política e epistêmica dessas coletividades, formando laboratórios urbanos. É importante essa territorialização dos núcleos participativos para reinventar as políticas públicas (Gohn, 2022).

Os autores que discutem o comum e as experiências analisadas se aproximam das ideias de comunidade, aprendendo na multiplicidade a viver junto, experiências estas denominadas por Buber (2012) comunidade educativa, cujas práticas coletivas e comunitárias se dão por meio de conhecimentos múltiplos, consideradas práticas movidas por suas próprias filosofias de vida e com projetos culturais próprios em comunidades de aprendizagem (Torres, 2001 e Parra, 2015).

Considerações finais

Com base na discussão teórica e na análise das experiências apresentadas em espaços de vazios urbanos com processo de ocupação participativa, essas experiências podem ser consideradas educativas pela participação em processos políticos territorializados e formação política na própria prática (Pateman, 1992) nas comunidades de aprendizagem (Torres, 2001 e Parra, 2015), pelo trabalho experiencial.

Nas três experiências comparadas, a construção de coletividades pelas ocupações socioculturais, com projetos socioambientais, se diferenciam pelo fato de Wagenburg Lohmühl se caracterizar como moradia coletiva e o Parque Augusta apresentar uma importância histórica e, mais recentemente, arqueológica, e por isso categorizada também como memorativa.

Verifica-se a partir das discussões neste trabalho que o comum urbano é estabelecido por construções políticas, formando comunidades de multiplicidade e pluralidade (Buber, 2012, Laval; Vergne, 2023). O desafio está na construção desses comuns em escalas maiores e mais complexas nos bairros e nas cidades (Montaner, 2021), que possuem heterogeneidades intensificadas e carências na qualidade de vida.

A metodologia da autoetnografia contribuiu na elaboração de reflexões sobre as comunidades de aprendizagem das quais a autora participou em ocupações de vazios urbanos, cujos processos participativos e coletivos se davam em diferentes contextos.

O comum se torna político pela abertura nas relações e no compartilhamento como alternativa real ao mercado e ao Estado, assim como também pela ação direta e articulações com o poder público. A regeneração socioambiental urbana produzida por esses coletivos analisados nas relações socioespaciais em vazios urbanos pode ser associada ao conceito da ecologia cívica (Krasny; Tidball, 2015), com a restauração do ambiente urbano pelas interações sociais e intervenções urbanas pelos comuns.

REFERÊNCIAS

- ACHINTE, A. A. A comunalidade criativa. In: BARBOSA, A. M.; FONSECA, A. N. *Criatividade coletiva: arte e educação no século XXI*. São Paulo: Perspectiva, 2023.
- ALVES, L. S.; BUENO, A. P. Vazios urbanos públicos – abandono e rupturas na cidade de Erechim/RS. *Revista Pixo – Arquiteturas do Abandono*, v. 7, n. 24, 2023.
- ARNSTEIN, S. R. A ladder of citizen participation. *JAIP*, v. 35, n. 4, p. 2016-224, jul. 1969.
- BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2016.
- BECK, U. *A metamorfose do mundo: novos conceitos para uma nova realidade*. São Paulo: Zahar, 2018.
- BEVERIDGE, R. *et al.* From wastelands to waiting lands. Retrieving possibility from the voids of Berlin. *City – Analysis of Urban Change, Theory, Action*, v. 26, n. 2-3, 2022.
- BOLLIER, D.; HELFRICH, S. *Free, fair, and alive: the insurgent power of the commons*. Ilha Gabriola: New Society Publishers, 2019.
- BOOKCHIN, M. Sobre espontaneidade e organização. *Panfleto Solidarity*, n. 49, 1975. Disponível em: <https://bibliotecaanarquista.org/library/bookchin-solidarity-49>. Acesso em: 13 set. 2023.
- BUBER, M. *Sobre comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- CASTELLS, M. *A questão urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- CHANG, H. *Autoethnography as method*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2008.
- CLICHEVSKI, N. *Vazios urbanos nas cidades latino-americanas*. Coleção Orçamento Participativo de Porto Alegre. Rio de Janeiro, 2000. Disponível em <https://www.ufrgs.br/nph/obra.php?id=3924> Acesso em 30/06/2024.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- DONADON, E. T. *Terrain Vagues: um estudo das áreas urbanas obsoletas, baldias ou deditas em Campinas*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Engenharia Civil, Arquitetura e Urbanismo, Campinas, SP, 2009.
- FEDERICI, S. *Reencantando o mundo: feminismo e a política dos comuns*. São Paulo: Editora Elefante, 2022.
- GARCÉS, M. *Escola de aprendizes*. Belo Horizonte: Âyiné, 2023.
- GOHN, M. G. *Ativismos no Brasil: movimentos sociais, coletivos e organizações sociais civis: como impactam e por que importam?* Petrópolis: Vozes, 2022.
- GOHN, M. G. Educação não formal, aprendizagens e saberes em processos participativos. *Invest. Educ.*, v. 1, n. 2, 2014.
- HARDIN, G. The tragedy of the commons. *Science*, v. 162, n. 3859, p. 1243-1248, 1968.
- HARDT, M.; NEGRI, A. *Bem-estar comum*. Rio de Janeiro: Record, 2016.

- HARDT, M.; NEGRI, A. *Assembly: a organização multitudinária do comum*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2018.
- HOOKS, b. *Ensinando comunidade: uma pedagogia da esperança*. São Paulo: Elefante, 2021.
- JIMÉNEZ, A. C. Autoconstrução Redux: a cidade como método. *Plural*, v. 25, n. 2, p. 193-219, 2018. DOI: 10.11606/issn.2176-8099.pcso.2018.153627. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/153627>. Acesso em: 31 mai. 2024.
- JONES, S. H. *et al. Handbook of autoethnography*. Coleção Queer. Walnut Creek: Left Coast Press, 2013.
- KRASNY, M. E; TIDBALL, K. G. *Civic ecology: adaptation and transformation from the ground up*. Cambridge: MIT Press, 2015.
- LAFUENTE, A. Eis quatro ambientes onde fervilha o comum. *Outras palavras*. Descolonizações. 1 jul. 2021. Disponível em: <https://outraspalavras.net/descolonizacoes/eis-quatro-ambientes-onde-fervilha-o-comum/>. Acesso em: 8 set. 2023.
- LARROSA, J. *Tremores: escritos sobre experiência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- LAVAL, C.; VERGNE, F. *Educação democrática: a revolução escolar iminente*. Petrópolis: Vozes, 2023.
- LIMA, F. M. A.; FRACALANZA, A. P.; PERES, U. D. Teorias deliberativas na literatura internacional e olhares sobre a participação. In: PEREIRA, D. (org.). *Estudos e ações transdisciplinares: em mudança social e participação política*. São Paulo: Annablume, 2017.
- MACHADO, J. Das redes às ruas: os movimentos sociais e a mobilização das identidades. In: ZANIRATO, S. H. (org.) *Participação política: atores e demandas*. São Paulo: Annablume Editora, 2015.
- MENDES, A. F.; CAVA, B. *A constituição do comum: antagonismo, produção de subjetividade e crise no capitalismo*. Rio de Janeiro: Revan, 2017.
- MONTANER, J. M. *Política e arquitetura: por um urbanismo do comum e ecofeminista*. São Paulo: Olhares, 2021.
- MARSAULT, R. *Wagenburg in Berlin*. Berlim: Kreuzdorf, 2008.
- OLIVEIRA, M. L. S. *Parque Augusta na luta pelo comum urbano: uma etnografia de redes e ruas*. Dissertação (Mestrado em Mudança Social e Participação Política) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- OSTROM, E. *Governing the commons: the evolution of institutions for collective action*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- PARRA, H. *Ciência comum e laboratórios cidadãos* – com Antonio Lafuente. Pimentalab. 16 jul. 2015. Disponível em: <https://www.pimentalab.net/ciencia-comum-e-laboratorios-cidadaos-com-antonio-lafuente/>. Acesso em: 9 set. 2023.
- PATEMAN, C. *Participação e teoria democrática*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

- PMSP - Prefeitura do Município de São Paulo. *Parque Augusta – Prefeito Bruno Covas*. Disponível em: https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/meio_ambiente/parques/regiao_centrooeste/index.php?p=317881. Acesso em: 10 de set 2023.
- RUBIO, F.; STEVOLO, P. Nada dar ao tirano: ou constituir novas formas de vida com ajuda mútua. *Rev. Est. Lib.*, v. 2, n. 4, p. 100-112, 2020.
- SANTOS, S. M. A. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. *Plural*, v. 24, n. 1, p. 214-241, 2017.
- SENNETT, R. *Juntos: os rituais, os prazeres e a política da cooperação*. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- SOLÀ-MORALES, I. *Presente y futuros*. La arquitetura en las ciudades. Barcelona: [s.n.], 1996. p. 10-23.
- STASCHOWER, E. G. Segregação e injustiça espacial na formação de cidades. *Cadernos ProMuSPP*, v. 2 n. 3, jul.-set. 2022.
- STAVRIDES, S. Commoning as collective reflex: emerging creative practices, reinhabiting public spaces, resisting carceral societies. *Radical Housing Journal*, v. 3, n. 1, p. 301-306, 2021.
- SUMAR para multiplicar. *10 Años haciendo caminito*. 4 mai. 2022. Disponível em: <https://www.sumarparamultiplicar.es/10-anos-haciendo-caminito/>. Acesso em: 10 set. 2023.
- THOMPSON, E. P. *Tradicion, revuelta y consciencia de clase*. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.
- TILLY, C. *Los movimientos sociales, 1768-2008*. Barcelona: Crítica, 2010.
- TORO, J. B. *A construção do público: cidadania, democracia e participação*. Rio de Janeiro: Editora Senac, 2005.
- TORRES, R. M. *Comunidade de aprendizagem: a educação em função do desenvolvimento local e da aprendizagem*. Buenos Aires: Instituto Frónesis, 2001.
- VOLONT, L. ; LIJSTER, T. ; GIELEN, P. *The rise of the common city*. Bruxelas: Academic and Scientific Publishers, 2022.

CAPÍTULO 40

Cidade fragmentada: gestão participativa e empresariamento urbano

Enrique Staschower
Ana Paula Fracalanza

Podemos entender a sociedade brasileira enquanto herdeira de práticas coloniais, que persistem e reproduzem desigualdades regionais, econômicas e sociais. As cidades brasileiras, em suas diversas escalas, expressam essas desigualdades não somente na desigualdade de renda, mas na sua organização espacial – manifestando desigualmente as oportunidades de trabalho, as ofertas de moradia, os modelos de deslocamentos diários ou sua oferta de equipamentos para atendimentos de saúde, educação, cultura e segurança, expressando de modo costumaz características de inequidade.

Esses desequilíbrios se expressam nas heranças segregacionistas; na lógica da aglomeração versus dispersão; por meio de centralidades, de baixa densidade habitacional, atendidas plenamente em infraestruturas e equipamentos urbanos, que se opõem a periferias (não somente as físicas), com baixa oferta de infraestruturas e equipamentos urbanos e alta densidade populacional.

Objetiva-se entender como o ideal imagético de eficiência empresarial da “cidade global”, estrategicamente implantado no eixo sudoeste da cidade de São Paulo, replicado nos instrumentos urbanísticos, relaciona-se com os desequilíbrios e as exclusões e segregações do ambiente urbano e da população.

O desequilíbrio entre as ofertas de infraestruturas e serviços urbanos é definido por Villaça (2001) como o promotor da segregação de classes sociais, que faz com que as classes dominantes se concentrem em determinadas áreas da cidade, controlando a sua forma e estrutura por meio de mecanismos: *econômicos*, por meio do mercado imobiliário, subordinado aos interesses de consumo das elites; *políticos*, por meio do controle do Estado, que dirige a localização dos organismos governamentais, a produção da infraestrutura e a legislação urbanística. Villaça reafirma esse controle ao apontar que:

[...] nenhum aspecto da sociedade brasileira poderá ser jamais explicado/compreendido se não for considerada a enorme desigualdade econômica e de poder político que ocorre em nossa sociedade. [...] Ao comandar a produção do espaço urbano, a classe dominante comanda não só a sua produção material e direta, seu valor e seu preço (comandando o mercado imobiliário). Comanda também as ações do Estado obre esse espaço (legislação urbanística, localização dos aparelhos de Estado, produção do sistema de transportes etc.) e ainda a produção das ideias dominantes a respeito dele (Villaça, 2011, p. 53).

A lógica da desigualdade acentua-se no controle do tempo, no sistema de transportes, considerado por Villaça como “o mais importante fator explicativo da organização do espaço urbano e do papel da dominação social que se processa por meio dele” (Villaça, 2011 p. 53). Portanto, para o autor, a mobilidade reforça a injustiça espacial ao produzir a periferização precária da população, o espraiamento do espaço urbano, com carências de infraestruturas, em um modelo rodoviarista excludente, apoiada na aliança do poder público com a especulação imobiliária, capaz de produzir loteamentos clandestinos ou irregulares; glebas ocupadas sem saneamento; habitações precárias na periferia; cortiços e favelas que, se instaladas em encostas e fundos de vale, transformam-se em áreas de risco sanitário e ambiental – somando-se à degradação social.

Kowarick (1979) chama a atenção para a participação do Estado enquanto promotor de infraestruturas que permitem gerar bens de consumo necessários à reprodução do trabalho, dentro do modelo de acumulação por ele determinado. Dessa forma, como consequência da ação do Estado, a conjunção da pauperização, decorrente da exploração do trabalho, com os excedentes de vastos contingentes sociais, somada à espoliação urbana, conformam, nas suas palavras:

[...] somatória de extorsões que se opera através da inexistência ou precariedade de serviços de consumo coletivo que se apresentam como socialmente necessários em relação aos níveis de subsistência e que agudizam ainda mais a dilapidação que se realiza no âmbito das relações de trabalho (Kowarick, 1979, p. 59)

Entende-se que tanto Villaça como Kowarick atribuem ao Estado responsabilidade pelas ações de segregação e espoliação, promovendo a injustiça espacial, por meio do suporte à atribuição de infraestruturas, organização dos modelos de deslocamento e pela localização das moradias para as classes subalternas. Além disso, dissemina-se uma ideologia capaz de estabelecer a ordem social que normalize essas ações, de forma a manter as formas de acumulação e circulação do capital.

Assim, a desigualdade promovida traduz-se em uma latente violência cotidiana, cuja ocorrência nos espaços urbanos retrata uma sociedade baseada na persistência dos valores patriarcais, herdados do escravismo, promovendo o clientelismo autoritário, de um Estado, arbitrário, que não é capaz de prover valores democráticos nas suas ações, tratando as classes subalternas como “subcidadãos” (Kowarick, 2000).

Fica evidente a relação nefasta que se reproduz na fratura social e na segregação socioespacial – que já se antevia, no último quartel do século XX, quando em diversos círculos profissionais e políticos surgiram discussões para a criação de uma política de desenvolvimento urbano. Essas discussões progrediram e foram levadas à Assembleia Constituinte, culminando na inserção de diretrizes de uma possível política urbana na Constituição Federal de 1988, por meio dos artigos 182 e 183, fundamentada no bem coletivo, na segurança, no bem-estar e no equilíbrio ambiental – ou seja, que garantiria a função social das cidades para atender: moradia, circulação, lazer e trabalho.

Contudo, os dois artigos não conformavam uma ação política por parte dos municípios, de modo que foi necessário regulamentar os preceitos constitucionais para atender as funções sociais. Assim, em 10 de julho de 2001, promulgou-se a Lei Federal nº 10.257 – Estatuto da Cidade.

Entretanto, surge uma falsa ilusão do Plano Diretor (PD) enquanto “tábua de salvação” ou “messias urbano” conforme é apontado por Villaça (2005), nas suas observações na elaboração do PD de São Paulo em 2004, criticado como “a salvação da cidade” (p. 13), capaz de “intervir em tudo, reparar tudo, sem qualquer seletividade” (p. 23). Essas críticas fundamentam-se em um extenso levantamento empírico, por meio do qual o autor, acompanhando o processo participativo em subprefeituras do setor sudoeste e nos extremos leste e oeste da cidade, verifica a escassa participação popular e a dificuldade de superação das diferenças entre setores políticos, técnicos e subalternos. Villaça constata as restrições e o desestímulo à participação popular por membros que não dominam os termos técnicos ou jurídicos apresentados – tanto na legislação, como nos debates, dentro das audiências públicas, que são partes imprescindíveis à formulação do PD, antes da apreciação pelas câmaras municipais.

O convencimento estatal da necessidade de execução de empreendimentos imobiliários é determinante para a atração de mais investimentos, tanto para as incorporadoras/construtoras quanto para a administração pública, uma vez que ambas tratam de um imaginário de modernidade e renovação, como destacam Meyer, Grostein e Biderman, ao analisar a organização territorial desta metrópole pós-industrial:

O capital tem expectativas bem definidas: a capacidade de uma grande metrópole ser atrativa repousa agora em atributos em dois registros que se somam: O primeiro é concreto e relaciona-se com a obtenção de um aumento de *qualidade urbana obtida com a qualificação de seus espaços e serviços públicos*; o segundo é puramente simbólico e corresponde à exigência de uma *imagem de qualidade e eficiência*. Dificilmente se alcança o segundo sem alguma sustentação no primeiro (Meyer; Grostein; Biderman, 2004, p. 23, grifos nossos).

O espaço urbano criado dentro dessa demarcação neoliberal apoia-se em um reescalamento da urbanização graças à crise de governança do Estado, atraído pela mobilidade do capital, que atinge não somente parcelas da cidade. Dessa forma, prejudica o crescimento de cidades-região ou cidades regionais, as escalas urbana, metropolitana e regional subnacional, levando à necessidade de formar amplas coalizões capazes de tratar o impacto da globalização e dessa nova economia, advinda do amplo emprego da tecnologia da informação (Soja, 2013).

No entanto, essa espacialização escalar, capaz de formar cidades-globais de um imaginário globalizado, apresenta-se em complexidades multidimensionais, que, no entanto, guardam características similares, como analisou Soja (2013) – à semelhança da tríade de Lefebvre (2013), no espaço concebido-percebido-vivido – em três dimensões de percepção:

1. A dimensão material, física e visível da cidade global, como seus arranha-céus, infraestrutura, espaços públicos, edifícios icônicos e paisagens urbanas.
2. A dimensão conceitual e imaginária de uma cidade global, ou seja, como ela é percebida, representada e vivida na mente das pessoas, por meio de narrativas, mídia, cultura e simbolismo.
3. A dimensão de interação e hibridização entre diferentes culturas, grupos sociais e formas de conhecimento na cidade global.

Assim, podemos entender que, devido às características globalizantes da economia de modelo neoliberal, seus agentes e promotores necessitam se instalar em áreas das cidades capazes de abastecê-las com infraestruturas suficientes e necessárias para suprir suas necessidades, mas que também se apoiem nas especificidades produtivas herdadas dos ciclos econômico-financeiros e políticos anteriores, conforme descreve Sassen:

Muito se tem falado sobre a economia global tornando todas as cidades mais semelhantes entre si. Mas os fatos urbanos aqui apresentados apontam, na verdade, para a direção oposta: cidades diferentes têm pontos fortes diferentes, e isso é uma vantagem em uma economia globalizada. Empresas e mercados globais, mas também empresas culturais, querem muitas cidades globais porque cada uma dessas cidades expande a plataforma global de suas operações, e porque cada cidade é uma ponte entre a economia global e as particularidades do país economias e sociedades. Isso também sinaliza que as cidades globais não apenas competem entre si. Elas também funcionam em divisões emergentes de trabalho especializado (Sassen, 1991, p. 31).

Portanto, nas novas representações do “escalonamento” (Brenner, 2010), podemos aceitar a conceituação de Sassen (1991) para cidades-globais como postos-chave da globalização, nos quais poder econômico, fluxos transnacionais e dinâmicas socioculturais se entrelaçam, por meio de redes de poder, promotoras de desigualdades, como expressões de: *poder econômico*, uma vez que estas cidades abrigam instituições financeiras, empresas multinacionais e mercados de capitais, tornando-as sedes de tomadoras de decisões, capazes de influenciar fluxos globais de finanças; *poder de comunicação*, uma vez que são *hubs* de fluxos de comunicação e transporte, de bens, capitais e pessoas, capazes de influenciar na interdependência global; *poder cultural*, uma vez que são polos atratores de diversas localidades, nacionalidades, etnias e culturas, capazes de criar e replicar um conceito determinante de homogeneização; *poder segregador*, uma vez que se polarizam entre territórios, carregando para si fluxos, em detrimento dos circundantes (próximos ou distantes), capazes de promover polos de riquezas em meio a carências; e *poder fragmentador*, uma vez que promovem especificidades funcionais inerentes às atividades econômicas, financeiras, indústrias e de transporte, capazes de marginalizar e relegar áreas circundantes (próximas ou distantes).

Esses elementos de produção de cidades-globais, buscam um modelo replicável de apropriação urbana, de forma a se resignificarem nos espaços herdados da reestruturação produtiva, como antigas áreas industriais, portuárias ou ferroviárias, levando a uma economia de fluxos e redes.

Empresariamento urbano

Como decorrência das crises econômicas globais das décadas de 1970-1980, os modelos de planejamento urbano, baseados em uma proposta global de atuação urbana, foram substituídos por enfoques localizado, estratégico e mercadológico, sob uma lógica da atração de investimentos capazes de superar a estagnação e sua baixa

arrecadação – desregulando ou flexibilizando legislações urbanas e buscando parcerias público-privadas ou subsídios a projetos urbanos (Nobre, 2019).

No contexto nacional das ações neoliberais do início do século XXI, em sequência à abertura econômica da década anterior, sob as orientações do Consenso de Washington, permitiu-se o avanço das privatizações e desregulamentações de programas sociais e estratégicos.

Somam-se às orientações neoliberais a reestruturação produtiva, que liberou os gestores públicos à busca de soluções para as grandes contradições e vazios urbanos, consequências da reestruturação urbana, capturando-os à retórica neoliberal da competitividade.

Como consequência do acirramento competitivo, na disputa por novos modelos de negócio, buscaram-se formas de tornar as cidades atrativas ao capitalismo globalizado – articulando administração pública, sociedade civil e capital, de modo a potencializar sua concorrência na captura de investimentos globais (Castells; Borja, 1996).

Assim – mas não menos especulativo, ao usar grandes quantidades de capital financeiro do setor imobiliário, sob diversas formas – o uso de grandes áreas para a construção de “megaprojetos” (centros de distribuição ou empresariais, shopping centers, condomínios clube residenciais, arenas desportivas, mega eventos musicais etc.) demanda a participação do Estado para a concretização desses empreendimentos, seja provendo infraestruturas especializadas, seja provendo sistemas viários ou mesmo desregulações tributárias para sua viabilização. A espetacularização das cidades, por meio desses megaprojetos, permite aos administradores atuarem como facilitadores de investimentos privados, seja no âmbito local, seja na busca de competitividade internacional, o que reforça a atratividade da cidade, para um modelo de parceria público-privada, cujos objetivos político e econômico imediatos são empreendimentos imobiliários pontuais e especulativos (Harvey, 1996).

A lógica desses projetos urbanos localizados parte de algumas premissas:

1. O Estado é incapaz de investir, portanto a atração do capital deverá obrigatoriamente suplantá-lo, de forma estratégica, fragmentada e localizada.
2. As parcerias privadas são condição essencial para sua implementação, mas por meio dos incentivos ou chamamentos por parte do Estado.
3. A disseminação necessária e essencial de um ideário globalizador para atrair capital, investidores e consumidores, é a única oportunidade de competitividade.
4. Faz-se imprescindível uma desregulação financeira, capaz de criar um ambiente favorável à circulação dos investimentos.

5. Imprescindível também a desregulamentação urbanística, porém somente no perímetro atingido pelo Projeto Urbano – no qual o impacto e valorização se concentrem.
6. A imagem midiática das edificações demandará a contratação de profissionais e empresas vinculadas a um *star system*, altamente reconhecível e atrativo ao capital internacional.
7. O custo social é inevitável, portanto, detratores e opositores às mudanças devem ser desqualificados ou apagados, como entraves à modernidade.

Sofisticam-se e encaracem os serviços ou comércios, dirigidos aos novos frequentadores, que acabam por deslocar os moradores remanescentes – tanto aqueles dentro do perímetro da área especulativa quanto outros nas suas bordas externas.

Configura-se com essa atuação mediadora do Estado um processo de urbanização característico à produção capitalista, cuja produção e consumo do espaço urbano são determinados pela propriedade privada. Destaca-se que são condicionados à necessidade de gerar valor excedente – a mais-valia obtida a partir do trabalho depositado no solo urbano, seja pelas infraestruturas, seja pelo sistema viários, ou mesmo pelo trabalho realizado pelos “concorrentes” vizinhos no entorno. A apropriação da mais-valia, baseada na localização do solo urbano, vista pela apropriação das infraestruturas, é analisada por Lefebvre, sob a ótica do proprietário do lote, mesmo que nada construa sobre ele:

[...] o proprietário fundiário, sem dispor de capitais, sem investir, pode captar uma parte da mais-valia. Ele extrai de a terra sem mesmo explorá-la, sem mesmo tocá-la com seus dedos, mesmo ausente, a renda dita absoluta e uma grande parte das rendas diferenciais, vindo da diversidade da terra, de sua fertilidade variável, da localização mais ou menos favorável, dos trabalhos de infraestrutura efetuados e dos capitais investidos (Lefebvre, 2021 p. 107).

Dessa forma, podemos entender que a máquina pública permite atender e beneficiar interesses privados, de modo a prover diferenciação espacial e valorização dos espaços “elitizados” pelo abastecimento de infraestruturas, equipamentos urbanos e serviços públicos, o que caracteriza a atuação de empresas do ramo imobiliário, vinculadas a elites tradicionais, com laços políticos.

Os fundamentos da legislação urbana compensatória

Nossas cidades são desiguais e segregadas, não somente sob o impacto das cidades-globais, mas enquanto herdeiras de práticas coloniais e paternalistas, formadas por “semeadores” e “homens cordiais” (Holanda, 1968). Portanto, o espaço público é

palco de disputas e tensões, no qual os modelos legislativos de uso do solo e implantação de equipamentos urbanos (para saúde, educação, lazer e transporte) expressam suas desigualdades de tratamento

Entende-se a necessidade de normatização do uso do solo urbano, de maneira a equilibrar as melhorias urbanas, já que o poder público e o empreendedor urbano são corresponsáveis por verticalizar a cidade. Portanto, a população deve ser compensada pela adição de “solo criado” – esse conceito exprime a área criada artificialmente por edificações verticalizadas sobre o solo natural. Essa conceituação surgiu na década de 1970, dentro do Grupo de Estudos da Grande São Paulo (Gegran), composto por juristas e urbanistas, reunidos no Centro de Estudos e Pesquisas em Administração Municipal da Secretaria do Interior do Estado de São Paulo (Cepam-SP), que buscavam normas para a política urbana, separando o direito da propriedade do direito de construir sobre ela. Esse grupo de profissionais elaborou, em dezembro de 1976, a assim chamada “Carta de Embu”, que resumidamente trata de um avanço nas relações entre as infraestruturas urbanas ao exprimir-se sobre alguns temas, entre eles, como o loteador é obrigado a entregar ao poder público áreas destinadas ao sistema viário, equipamentos públicos e lazer. Da mesma maneira, o criador de solo deverá oferecer à coletividade as compensações necessárias ao reequilíbrio urbano reclamado pela criação do solo adicional.

Segue-se à Carta de Embu uma ampla discussão, que reuniu profissionais liberais, principalmente arquitetos, engenheiros e advogados, somados a setores ligados à igreja e aos movimentos sociais urbanos, que lutavam pela reforma urbana, motivo pelo qual o Movimento Nacional pela Reforma Urbana (MNRU) obteve uma abrangência nacional.

O Estatuto da Cidade, promulgado em 2001, instrumentaliza a Função Social de Propriedade Urbana, expressa nos artigos nº 182 e 183 da Constituição, e tem no seu cerne prover mecanismos de participação social e instrumentos reguladores ao plano diretor municipal. Desse modo, criaram-se alguns instrumentos reguladores de parcelamento, edificação ou utilização compulsórios, entre eles: i) *IPTU progressivo*, incluindo-se a desapropriação com pagamento em títulos da dívida pública; ii) *direito de preempção*, preferência do poder público para aquisição de imóvel urbano objeto de alienação onerosa entre particulares; e iii) *outorga onerosa do direito de construir*, acima do coeficiente de aproveitamento adotado mediante contrapartida.

Operações urbanas consorciadas, transferência do direito de construir
A gestão democrática pretendida pelo Estatuto da Cidade busca a justa distribuição dos benefícios e dos ônus decorrentes do processo de urbanização, obrigando o

poder público a agir em busca do interesse coletivo, na formulação, execução e acompanhamento dos planos, programas e projetos de desenvolvimento urbano municipal, por meio da participação ampla de associações representativas dos vários segmentos da sociedade. Uma característica das cidades brasileiras é a ociosidade de terras, causando o espraiamento urbano, de modo a valorizar terrenos com fins especulativos. Isso ocorre porque os proprietários de lotes ou glebas, beneficiados pelo poder público com a instalação de infraestrutura básica e implantação de equipamentos urbanos essenciais, aguardam a valorização da sua área. Nesse caso, além de interferirem negativamente no mercado de terras, essas áreas oneram o município, já que recebem serviços e equipamentos urbanos, e se colocam entre o atendimento das reivindicações dos moradores de áreas desprovidas, mais à frente.

Entretanto, não somente o uso especulativo do solo urbano altera o seu valor, já que outras ações e decisões urbanísticas podem alterar o valor da terra. Genericamente, elas podem ser de três tipos: i) realização de *obras públicas localizadas* – como, por exemplo, abrir novas vias ou melhorar as vias existentes, instalar rede de esgoto e de água, implantar calçadas e iluminação pública, construir escolas, hospitais, criar parques, entre outras. Essas ações quase sempre fazem aumentar o valor da terra; ii) *mudanças na legislação urbanística* que alterem o uso do solo – por exemplo, uma lei que passe a permitir uso comercial em determinado local, em que antes só se permitira uso habitacional, determina imediata alteração no valor das áreas incluídas na nova lei. Também há valorização da terra quando se alteram os chamados “parâmetros construtivos”, por exemplo, quando uma nova lei passa a permitir que se construa mais, ou seja, prédios mais altos, com mais pavimentos, em área onde antes só se permitiam prédios mais baixos; e iii) *mudanças na classificação do solo* – por exemplo, quando se criam áreas para urbanização, em áreas definidas antes como áreas rurais. Nesse caso, as áreas rurais, que valiam menos por serem rurais, se valorizam porque passam a ser áreas urbanas.

O Estatuto da Cidade apresenta vários instrumentos reguladores de acesso ao solo urbano, para garantir que ações da municipalidade não favoreçam exclusivamente poucos privilegiados, em detrimento da coletividade, a fim de recuperar e gerir a valorização que venha a ocorrer. Esses instrumentos são conhecidos como instrumentos de recuperação, ou de gestão social da valorização do solo urbano – incorporando a concepção de um controle social, capaz de buscar equidade, de promover justiça espacial urbana. Esses instrumentos permitem redistribuir para a coletividade a valorização do solo urbano de modo a não beneficiar alguns poucos entes privados, uma vez que essa valorização aconteceu a partir de fundos públicos.

A gestão social da valorização da terra buscou meios legais que garantam uma valorização redistribuída para toda a coletividade, em uma justa distribuição de ônus e benefícios da urbanização, não se encerrando ao recuperar a valorização da terra, mas garantindo outros efeitos redistributivos na totalidade da cidade e sociedade. Entre esses instrumentos, destacamos a Operação Urbana Consorciada (OUC). Trata-se de um projeto urbano capaz de redesenhar um setor, seja no espaço público ou privado, por meio de uma parceria entre proprietários, poder público, investidores privados, moradores e usuários permanentes. Essa parceria altera direitos de edificação, direitos de uso do solo e obrigações de urbanização, combinando investimentos privados e públicos para sua execução e alteração.

A obrigatoriedade de uso dos recursos sobre a mesma área da intervenção faz da OUC um dos instrumentos mais polêmicos do Estatuto da Cidade. Experiências de operações urbanas anteriores ao Estatuto da Cidade acabaram por reconcentrar recursos e reforçar processos de segregação socioespacial e exclusão territorial, uma vez que os recursos foram investidos em locais nos quais já houvera valorização.

A redistribuição espacial e a recuperação da valorização obtida pela OUC não se reverteram em redistribuição de renda espacial; pelo contrário, privilegiaram espaços, concentraram investimentos em populações de renda mais alta, acabando por criar gentrificações – na medida em que eleva o valor da terra, dos serviços e do comércio, o que acaba por deslocar moradores dentro do perímetro da OUC e no perímetro circundante.

Atítulo de conclusão

O Estatuto da Cidade pretende buscar a cidadania por meio da função social da cidade e do bem-estar de seus moradores, porém, essa intenção não se realiza, como bem apontam Pessoa e Bógus:

[...] os projetos de renovação urbana estão, via de regra, se voltando, cada vez mais, aos interesses privados do mercado imobiliário, fundiário e financeiro, atuando, primordialmente, em benefício das elites dominantes e do capital, levando à perda do valor de uso da terra, à expulsão da população de baixa renda para a periferia e à consolidação de enclaves sociais (Pessoa; Bógus, 2008, p. 126).

Na medida em que a economia mundial desloca seus investimentos dos setores industriais para aqueles não diretamente vinculados à produção, volta-se mormente para o setor terciário, capaz de atender uma economia translocalizada, com serviços especializados, principalmente de comunicações. Portanto, demonstra-se a aceitação, pelos agentes reguladores de espaços urbanos de que uma política macroeconômica monetarista necessitará ser vinculada ao projeto urbano, pontual e

localizado – principalmente em locais nos quais ele já se sedimentara e seria capaz de atrair mais capital.

Há de se destacar que boa parte dos investimentos imobiliários, focados particularmente no setor sudoeste da cidade de São Paulo, foram canalizados, em um primeiro movimento financeiro, por meio de fundos de pensão vinculados a estatais (Banco do Brasil, Petrobrás, Caixa Econômica Federal, por exemplo). Em seguida, se canalizaram por meio de ingresso de capitais transnacionais, aplicados em empresas construtoras de capital aberto por ofertas públicas (*initial public offering* – IPO) na Bolsa de Valores, ou pulverizados por meio de fundos de investimento internacionais ou fundos soberanos. Dessa forma, contamos com a participação de nomes internacionais como Hines, Blackstone, Brookfield, Global Logistic Properties, Tishman Speyer Properties e Cushman & Wakefield Properties (Santoro; Rolnik, 2017).

Frente a uma ideologia desagregadora e hegemônica, caberá à sociedade civil retomar os instrumentos capazes de torná-la protagonista, para reaver a produção da cidade, considerando contenções às forças antagônicas e às equidades enquanto promotoras dos apagamentos, das exclusões e injustiças, atuando em “escovadas a contrapelo” (Benjamin, 1940). Cidades espelham as sociedades e as culturas que as conformam. Atingirmos cidades justas e equitativas demanda mais do que legislações, planos ou projetos, demanda abandonar as heranças de práticas coloniais, reprodutoras de injustiças e segregações.

REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, W. Tesis de filosofía de la história – discursos interrumpidos I. 1940 *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Introducción y traducción de Bolívar Echeverría. México: UACM, Itaca, 2008.
- BRASIL. Lei nº. 10.257, de 10 de julho de 2001 (Estatuto da Cidade). Regulamenta os arts. 182 e 183 da Constituição Federal, estabelece diretrizes gerais da política urbana e dá outras providências. Disponível em: <http://www.cidades.gov.br>
- BRENNER, N. A globalização como reterritorialização: o reescalonamento da governança urbana na União Europeia. *Cadernos Metrópole*, v. 12, n. 24, p. 535-564, 2010.
- CASTELLS, M.; BORJA, J. As cidades como atores políticos. *Novos Estudos Cebrap*, v. 45, p. 152-166, jul. 1996.
- HARVEY, D. Do gerenciamento ao empresariamento: a transformação da administração urbana no capitalismo tardio. *Espaço e Debates*, n. 39, p. 48-64, 1996.
- HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968.
- KOWARICK, L. *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

- KOWARICK, L. *Escritos urbanos*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- LEFEBVRE, H. *La producción del espacio*. Madrid: Capitan Swing, 2013.
- LEFEBVRE, H. *A cidade do capital*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2021.
- MEYER, R. M. P.; GROSTEIN, M. D.; BIDERMAN, C. *São Paulo metrópole*. São Paulo: Edusp, 2004.
- NOBRE, E. *Do plano diretor às operações urbanas consorciadas*. A ascensão do discurso neoliberal e dos grandes projetos urbanos no planejamento paulistano. São Paulo: Annablume, 2019.
- PESSOA, L. C. R.; BÓGUS, L. M. M. Operações urbanas – nova forma de incorporação imobiliária: o caso das operações urbanas consorciadas Faria Lima e Água Espreiada. *Cadernos Metrópole*, n. 20, p. 125-139, 2008.
- SANTORO, P. F.; ROLNIK, R. Novas frentes de expansão do complexo imobiliário-financeiro em São Paulo. *Cadernos Metrópole*, v. 19, p. 407-431, 2017.
- SASSEN, S. *The global city*: New York, London, Tokyo. Princenton: Princenton University Press, 1991.
- SOJA, E. Para além de postmetropolis. *Revista da Universidade Federal de Minas Gerais*, v. 20, n. 1, p. 136-167, 2013.
- VILLAÇA, F. J. M. *As ilusões do plano diretor*. São Paulo: Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo. 2005. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/399940667/VILLACA-Flavio-As-Ilusoes-do-Plano-Diretor-pdf>. Acesso em: 30 jun. 2024.
- VILLAÇA, F. J. M. Segregação urbana e desigualdade. *Estudos Avançados*, v. 25, n. 71, 2011.

CAPÍTULO 41

A teoria do agir comunicativo e as iniciativas em saneamento básico: o caso de Praia Grande em Ubatuba (SP)

Aline Lis Ramos Pereira-Melcop

Ana Paula Fracalanza

O reconhecimento do direito humano à água e ao saneamento (HRtWS, sigla originada do termo em inglês *human right to water and sanitation*) pela Assembleia Geral das Nações Unidas e pelo Conselho de Direitos Humanos, em 2010, foi uma medida política significativa. No entanto, as implicações dessa aplicação ainda estão sendo avaliadas, e os Estados-membros das Nações Unidas não chegaram a um consenso na interpretação desse direito (Brown *et al.*, 2016). Em Ubatuba, São Paulo, onde o abastecimento de água depende em grande parte da captação de chuva e possui recursos hídricos abundantes, a questão ganha destaque. A história econômica da cidade sempre esteve ligada à água, desde a chegada dos indígenas até o desenvolvimento da atividade portuária e o turismo atual.

A participação cidadã é debatida no contexto brasileiro, marcado por um passado ditatorial, com o objetivo de fortalecer a democracia (Herculano, 2002). Em relação a outras iniciativas comunitárias de esgotamento sanitário em Ubatuba, Antunes (2009) analisa o tratamento de efluentes da Estação de Tratamento de Esgoto (ETE) da Comunidade de Serviços Emaús, situada no bairro Ipiranguinha,

em Ubatuba. A autora debruça-se sobre o tratamento de efluentes por meio de áreas alagadas e observa que a comunidade citada realiza seu tratamento de esgoto utilizando fossa séptica e sistema de *wetlands*,¹ o que Antunes (2009) demonstra ser uma alternativa viável no tratamento de esgoto.

O estudo aqui apresentado adota uma abordagem interdisciplinar e incorpora a teoria do agir comunicativo (TAC) para analisar as relações entre prestadores de serviços de esgoto, a prefeitura municipal, a sociedade civil e os moradores da Praia Grande em Ubatuba na gestão dos esgotos. Frente ao exposto, o problema de pesquisa é: quais são as relações estabelecidas entre prestadores de serviço de coleta e tratamento de esgoto, prefeitura municipal, representantes da sociedade civil e moradores da Praia Grande (Ubatuba-SP) para gerenciar os esgotos no bairro?

O objetivo geral da dissertação é analisar como estabelecem-se as iniciativas de esgotamento sanitário no bairro de Praia Grande em Ubatuba. Os objetivos específicos são: i) levantar dados sobre esgotamento sanitário no bairro de Praia Grande em Ubatuba; ii) verificar se a solução encontrada pelos moradores por meio da Cooperativa Coambiental, no bairro de Praia Grande, é vista como provisória no sentido de mobilizar o poder público, e qual é o papel da Sabesp na prestação dos serviços; iii) analisar como a criação de iniciativas para prestação de serviços de esgotamento sanitário no bairro de Praia Grande relaciona-se com o “mundo da vida”, de Habermas.

Dessa forma, a presente pesquisa busca contribuir para a análise relacionada ao papel de prestadores de serviço de esgotamento sanitário e sua relação com o fortalecimento da participação social e a promoção de uma gestão mais inclusiva e democrática dos serviços de saneamento básico.

Metodologia

Para este trabalho, delimitou-se o recorte temporal e espacial para a análise de um evento e suas consequências, a saber: as iniciativas de esgotamento sanitário no bairro de Praia Grande em Ubatuba, no período de 2014 a 2022. Buscou-se construir uma análise que fortalecesse a triangulação de dados oriundos de diferentes fontes para, por meio da descrição do contexto histórico, geográfico, político e institucional, desenvolver o estudo de caso. As fontes de dados utilizadas foram: atas de reuniões do Plenário do Comitê de Bacias Hidrográficas do Litoral Norte (CBH-LN), ocorridas entre 1997 e 2022; questionários aplicados junto a moradores do bairro da Praia Grande; entrevistas com atores-chave envolvidos com o saneamento básico em Ubatuba; e documentos públicos relacionados ao esgotamento

1 Sistema projetado, constituído por lagoas ou canais artificiais rasos para abrigar plantas aquáticas, simulando ecossistemas naturais.

sanitário em Ubatuba e no bairro de Praia Grande. A profundidade do tema foi desenvolvida por meio do trabalho de campo da pesquisadora, já iniciado em 2019, com a participação de audiências públicas e reuniões da OAB sobre o Plano Integrado Municipal de Saneamento Básico de Ubatuba (PMISB) (Yin, 2015).

Considerando os atores atuantes no serviço de esgotamento sanitário do bairro da Praia Grande, destaca-se que: a Coambiental é a cooperativa de saneamento ambiental da Praia Grande em Ubatuba e conta com a Lei Municipal nº 2.148/01, que autoriza a cooperativa a executar este serviço; e a Incorporadora Atmosfera é a executora de obra de coleta de esgoto que ligará seus respectivos empreendimentos à estação de tratamento de esgoto da Sabesp, a qual possui contrato de 30 anos para a concessão dos serviços de abastecimento de água e esgotamento sanitário na cidade de Ubatuba, exceto a Praia Grande. É importante ressaltar que, embora inicialmente entrevistada, a Coambiental optou por não participar da pesquisa após a entrevista. Em síntese, para a metodologia deste trabalho, foi utilizado o estudo de caso do tipo explanatório ou causal no sentido de que os elementos (documentos e demais registros) e atores (entrevistados e respondentes de questionário) selecionados sobre um evento (o esgotamento sanitário da Praia Grande) são apresentados de modo a demonstrar os elos casuísticos que conduziram o evento ao recorte da pesquisa. O resultado da junção de todos os elementos que constituem esta pesquisa é apresentado de forma narrativa, tal qual descreve Yin (1994).

A análise foi norteada pela teoria do agir comunicativo (TAC), de Jürgen Habermas, a partir dos textos do próprio autor e seus comentadores, além das legislações pertinentes ao tema e da perspectiva de diversos autores sobre as legislações apresentadas. Considera-se que os autores utilizados permitiram o estabelecimento de fio condutor sobre a forma como cidadãos e as demais esferas sociais interagem.

A teoria do agir comunicativo

Jürgen Habermas é um importante pensador e pesquisador alemão nascido em 1929, na cidade de Düsseldorf, onde cresceu sob os reflexos políticos e econômicos de uma Alemanha pós-Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e, apesar de ser muito jovem para testemunhar criticamente a ascensão de Hitler, Habermas viveu na Alemanha nazista, durante o período da Segunda Guerra Mundial (1939-1945).

Sendo a principal teoria desenvolvida por Habermas, a teoria do agir comunicativo (TAC) consiste em apresentar os elementos racionais que atravessam a vida, comprometendo a construção de uma ação comunicativa que esteja livre para buscar, entre os sujeitos implicados nessa ação, o entendimento entre os envolvidos na

busca pelo consenso, considerando o entendimento mútuo de conceitos como “inteligibilidade, verdade e correção normativa” (Reese-Shäfer, 2010, p. 44).

O estudo da teoria do agir comunicativo de Habermas se baseia na racionalidade comunicativa. A obra que aborda essa teoria foi publicada em 1981, coincidindo com o bicentenário da *Crítica da razão pura*, de Kant (1781). No entanto, Habermas reconhece que a filosofia contemporânea não pode mais abordar todos os aspectos da experiência humana de maneira totalizante (Habermas, 2012, p. 20).

Comumente, pode-se entender o conceito de racional como a junção de saber e racionalidade; esse ponto é importante para compreender de que sujeitos estamos falando quando nos referimos à TAC. O saber a que Habermas se refere é o saber de forma proposicional, considerando mais importante a forma como os sujeitos, que são capazes de falar e agir, adquirem e executam esse saber do que simplesmente a detenção do saber (Habermas, 2012, p. 31). Cabe considerar que todos os sujeitos que detêm um saber de vida, tradicional, local, político, científico, entre tantas possibilidades, são aptos a construir discursos e consensos por meio da linguagem em um debate na esfera pública.

A ação do sujeito habermasiano é guiada pela relação entre os indivíduos que, ainda que se busque “um fim útil no outro” (Bettine, 2012, p. 46), é uma ação relacional e, mesmo que tenha um fim utilitarista, não ignora a relação entre sujeitos (Bettine, 2019).

A imagem de mundo é construída com base na compreensão de mundo que se tem ao se deparar com o que consideramos algo no mundo e, sendo assim, suas imagens contêm validade e verdade objetiva ou subjetiva; a sensibilidade dessa questão está no fato de que até mesmo os elementos aos quais recorremos para validar algo ou não também são, eles mesmos, elementos passíveis de validação, pois surgem de um compilado interno de um sujeito ou de um grupo que, recorrendo a esse compilado quase que particular, valida ou não o que se apresenta no mundo. Esse pressuposto se aplica tanto para imagens de mundo estabelecidas em diferentes culturas como para imagens de mundo estabelecidas com base em verdades ditas em um idioma diferente do falado por quem observa essa imagem de mundo (Habermas, 2012, p. 117-121).

A partir da teoria de Piaget, Habermas ilustra o que se refere ao entendimento do mundo por parte do indivíduo em desenvolvimento e sua interação com o universo interno e externo. Tal interação ocorre baseada em um conceito comum de mundo que norteia a relação entre o sujeito e os objetos e entre o sujeito e outros sujeitos, apresentando uma construção de universo externo pautada na construção de um sistema de referências que delimita, ao mesmo tempo, o “mundo social

e objetivo” e o “mundo subjetivo” como resultado do desenvolvimento cognitivo (Habermas, 2012, p. 136-137).

Para Reese-Schäfer (2010), Habermas concebe o agir comunicativo como uma modalidade de comunicação abrangente e sem restrições, buscando maior clareza das diferenças entre os tipos de ação. Assim, é importante destacá-las de forma mais clara: i) *agir teleológico*: agir estratégico orientado a fins; ii) *agir normativo*: ações baseadas em normas compartilhadas; iii) *agir dramático*: ações voltadas para a autorrepresentação frente a outras pessoas; e iv) *agir comunicativo*: ações voltadas para o entendimento e consenso entre sujeitos capazes de falar e agir (Reese-Schäfer, 2010, p. 44-46).

Pela complexidade do ato comunicativo, à altura das complexidades das relações, é possível que o outro, mesmo sendo parte da comunicação, aceite ou conteste o que está sendo comunicado (Reese-Schäfer, 2010, p. 47).

Ao cruzarmos os tipos de ação, as pretensões de validade e as referências de mundo, é possível visualizar melhor a derivação de um conceito sobre os outros e deles em relação ao agir comunicativo. A saber: o tipo de ação teleológica ocorre a partir da pretensão de validade denominada verdade com base na referência de mundo objetivo; o tipo de ação normativa ocorre a partir da pretensão de validade de correção baseada na referência de mundo social; o tipo de ação dramática ocorre a partir da pretensão de validade de autenticidade/veracidade com base na referência de mundo subjetivo; e, finalmente, o agir comunicativo ocorre a partir da pretensão de validade entendimento baseada na referência reflexiva de mundo.

O conceito de mundo da vida (MV), de Habermas, tem influências de Émile Durkheim, fenomenologia e consciência coletiva. Enquanto Durkheim descreve a solidariedade orgânica em sociedades complexas, em que a interdependência é baseada na divisão do trabalho especializado, Habermas relaciona isso ao MV. Nesse contexto, o MV não coage à individualidade, mas a integra na sociedade, considerando a funcionalidade específica de cada indivíduo na divisão do trabalho.

Em resumo, para Durkheim (1977), é por meio do trabalho como atividade socialmente construída que os indivíduos se relacionam de forma interdependente e constroem consciência coletiva, formulando a solidariedade e a coesão social.

É do mundo da vida que se extraem os elementos que compõem o recurso interno do sujeito no que se refere a valores percebidos e apreendidos do MV. Dessa forma, o mundo subjetivo dos participantes configura-se com aquilo a que Habermas se refere como “tabuleiros de jogo” (2012, p. 137), nos quais está refletido o que é objetivo, subjetivo e normativo para esses sujeitos. O processo de comunicação constante no

que Habermas chama de mundo da vida é a existência do acervo de concordâncias, as quais necessitam de debate que vise ao consenso (Gutierrez; Almeida, 2012).

Racionalização do mundo da vida e sistemas

Em oposição ao mundo da vida em termos conceituais, há o conceito de sistema. Para Reese-Schäfer, a definição de sistema de Niklas Luhmann continuada por Talcott Parsons, ao entender todo contato social como sistema, enuncia que “a sociedade é vista como um sistema” na medida em que “a sociedade é um sistema” (Reese-Schäfer, 2010, p. 56).

Talcott Parsons entende a cultura como produtora de símbolos e sistema de ação e a linguagem como veículo que possibilita “consenso valorativo”. O autor percebe que os sistemas Poder e Dinheiro se concretizaram por meio de uma “especialização linguística”; tal especialização configura uma colonização do mundo da vida (Bettine, 2019, p. 98-99).

Há uma racionalidade que permeia as relações entre o mundo da vida e os subsistemas. A linguagem desempenha um papel fundamental nesse contexto, atuando como um modelo do sistema de ação (Bettine, 2021a). Sob o olhar de Habermas, a política deliberativa se caracterizaria pela ação política orientada por um “sistema comunicativo de ações” baseado em “processos intersubjetivos e entendimento dos cidadãos”. Por outro lado, a sociedade civil se caracteriza pela organização e ação das pessoas, respaldadas por direitos fundamentais na esfera pública e política, atuando motivadas pelos “problemas sociais que ecoam da esfera privada para a esfera pública política” (Bettine, 2017, p. 358).

De acordo com Bettine (2019), Habermas acredita que uma das formas de enfrentar a colonização do mundo da vida é a existência de movimentos e organizações sociais. “O mundo da vida teria como função, além da sua auto regulação, fomentar a integração social dentro do sistema, possibilitando condições para os sujeitos agirem” (Bettine, 2021a, p. 350). A construção dos conceitos como ação comunicativa, esfera pública, racionalidade comunicativa, agir estratégico, agir comunicativo, mundo da vida e sistemas compõem essa teoria que se apresenta como uma alternativa à ação humana instrumental teleológica, dando ênfase ao diálogo na busca pelo consenso.

A TAC, neste trabalho, serve de instrumento para a compreensão da complexidade da sociedade moderna, suas patologias e principalmente no que se refere à tomada de decisão política e participação cidadã. Habermas apresenta-nos uma releitura de mundo menos fragmentada, considerando o entrelaçamento que o autor faz das áreas nas quais se baseia para nos apresentar o mundo e sua funcionalidade, dando nome a cada elemento que nesse mundo nasce, vive, sobrevive, transforma-se e permeia e atravessa; um mundo da vida vivo e em movimento.

Praia Grande e o esgotamento sanitário

O atual contexto do bairro da Praia Grande em Ubatuba, ao tratarmos das questões de coleta e tratamento de esgoto, nos apresenta duas ações que se destacam sendo, de um lado, o fato de que existe uma cooperativa de saneamento que opera esse serviço – a Coambiental – e, de outro lado, uma incorporadora que, com seis empreendimentos localizados na Praia Grande, financia com recursos financeiros próprios uma nova rede de coleta de esgoto que não destinará os efluentes para a cooperativa, e sim para a Sabesp. Considerando o exposto, é possível compreender o ponto de tensão que se percebe quando o assunto é a gestão do esgotamento sanitário na Praia Grande.

Alves (2018) tipificou o representante entrevistado da cooperativa coambiental como sociedade civil organizada atuante em Ubatuba na temática de saneamento básico há mais de 20 anos, entrando em embates com setor público e empresários e recorrendo ao judiciário em defesa de sua causa. “Não acredita na mobilização da comunidade nem na participação social com finalidade de alcançar objetivos de política” (Alves, 2018, p. 236).

Um dos atores entrevistados considera que a implementação do sistema de tratamento de esgoto dependia da atuação do município. Foi nesse contexto que a cooperativa, anteriormente conhecida como associação de bairros, foi autorizada pelo município a operar. Surgiram, de acordo com esse entrevistado, discussões sobre as cobranças e os valores envolvidos nesse novo sistema, pois os grandes empreendedores da Praia Grande não queriam pagar por unidade, mas, sim, por meio de um custo fixo. Para Habermas (2012), a sociedade é mundo da vida e sistema, sendo esperado que uma iniciativa originada no MV passe a operar como sistema ao incorporar práticas como as que ocorrem no sistema Dinheiro, por meio da colonização de um elemento (MV) pelo outro (Dinheiro).

De acordo com um dos entrevistados, foi estabelecida uma parceria entre a Sabesp, a Prefeitura Municipal de Ubatuba (PMU) e a Incorporadora Atmosfera para realizar a obra de ampliação da coleta de esgoto no bairro da Praia Grande. O objetivo dessa iniciativa é coletar o esgoto de 2 mil imóveis ainda em 2023. O entrevistado ressalta que a Sabesp, apesar de deter a concessão dos serviços de abastecimento de água e esgotamento sanitário no município, não possui um planejamento para investir financeiramente em obras de infraestrutura que tornem viável a execução desse serviço no bairro da Praia Grande. No entanto, caso o esgoto seja conduzido até a ETE Principal, a empresa de saneamento irá responsabilizar-se por realizar o tratamento adequado, de acordo com esse entrevistado.

Também foi verificado durante as entrevistas que, o valor cobrado pela Coambiental no serviço de esgotamento sanitário é impraticável no Brasil, assim como os

valores dos vencimentos de alguns cargos na cooperativa também não estão alinhados com o princípio do cooperativismo em não visar lucro. Quando perguntado sobre a motivação da Incorporadora Atmosfera em financiar com recurso próprio a obra para ligar seus esgotos na ETE da Sabesp, o entrevistado entende que tal medida faz sentido do ponto de vista financeiro se for considerado que um prédio de 50 apartamentos teria que investir cerca de R\$ 5 milhões para ter seu esgoto coletado pela cooperativa.

Em 2019, o Plano Municipal de Saneamento de Ubatuba passou por uma revisão. A Ordem dos Advogados de Ubatuba desempenhou um papel importante na ampliação do debate na cidade. Duas audiências públicas foram realizadas, uma em junho e outra em setembro de 2019, e a OAB também organizou duas reuniões em abril e maio de 2019 para discutir o plano. A primeira audiência pública ocorreu em 3 de junho de 2019, no Teatro Municipal de Ubatuba, das 15h às 18h, e a segunda audiência ocorreu em 5 de setembro de 2019, na Câmara de Vereadores de Ubatuba, das 18h30 às 22h. Já as reuniões organizadas pela OAB de Ubatuba ocorreram em 24 de abril de 2019, no Teatro Municipal de Ubatuba às 19h, e a segunda reunião em 30 de maio de 2019, na Associação Comercial e Industrial de Ubatuba (ACIU), às 19h. É importante observar os horários e locais dos eventos, questionando se eles são realmente acessíveis e convenientes para a participação efetiva dos cidadãos, especialmente nos eventos promovidos pela PMU. Também é crucial considerar a extensão do município ao escolher os locais de realização dos eventos, para garantir que todas as áreas sejam igualmente atendidas.

Os moradores do bairro da Praia Grande que responderam ao questionário, quando perguntados sobre sua participação nos eventos relacionados à revisão do Plano Municipal de Saneamento de Ubatuba, responderam, em sua maioria (95,8%), que não participaram, e alguns desses informaram não ter tomado conhecimento das ações para revisão do PMISB.

Em consulta realizada ao site do Comitê de Bacias Hidrográficas do Litoral Norte (CBH-LN) para análise das atas disponíveis entre os anos de 1997 e 2022, foram localizadas 59 atas nesses 16 anos de documentos disponíveis. Entre eles, foi possível verificar que, do total de 59 atas que correspondem a 59 reuniões, houve 14 menções ao rio Acaraú, 4 à Coambiental e 2 ao bairro da Praia Grande.

Ainda em consulta às atas, pôde-se verificar que a cooperativa Coambiental é mencionada nas reuniões do CBH-LN em relação a financiamento de projetos via Fundo Estadual de Recursos Hídricos (Fehidro)² e pagamentos associados a esses financiamentos, além de ser citada como parte do serviço de esgotamento sanitário

2 O Fehidro é a instância econômico-financeira do Sistema Integrado de Gerenciamento de Recursos Hídricos (SIGRH).

em Ubatuba, atendendo 40% do município em 2017, especificamente nas áreas urbanas. O bairro da Praia Grande, por sua vez, é mencionado principalmente em um contexto geral relacionado a projetos de despoluição das praias de Ubatuba até 2010 e às origens dos efluentes lançados no Rio Acaraú após a coleta pela Coambiental e Sabesp. As menções ao rio Acaraú estão ligadas principalmente à poluição, despoluição e monitoramento da qualidade da água a partir de 2003.

No contexto do PMISB, há uma abordagem que promove a ação comunitária para lidar com problemas de abastecimento de água e esgotamento sanitário em áreas não atendidas pelos serviços públicos; supostamente, essas áreas seriam áreas de difícil acesso que, neste caso, não incluiria o bairro da Praia Grande. Tais ações poderiam ser incluídas no plano e financiadas pelo Fundo Municipal de Saneamento Básico, conforme previsto na Lei Federal nº 11.445/07. No entanto, essa abordagem levanta questões sobre a relação entre o sistema de poder e o sistema de dinheiro, pois o PMISB parece normatizar práticas já existentes, em vez de oferecer alternativas efetivas via contrato com a Sabesp, por exemplo que, por deter 30 anos de concessão seria a opção mais legalmente segura inclusive do ponto de vista da administração pública.

Considerações finais

Entre os resultados obtidos, os aspectos que mais se destacam na relação entre o tema do esgotamento sanitário no bairro da Praia Grande e os elementos que compõem a teoria do agir comunicativo são a colonização do mundo da vida pelos sistemas poder e dinheiro, quando se observa como se desenvolvem as ações originadas no mundo da vida pelos sujeitos interessados em buscar soluções para a coleta e o tratamento de esgoto do bairro.

Ao relacionarmos a análise realizada, a água, em todas as suas formas de uso, por ser elemento vital para a manutenção da vida de todos os seres, pertence ao MV e não deveria ser alvo da colonização do sistema, ficando sujeita a relações sociais pautadas pelos meios dinheiro e poder dentro dessa lógica de colonização geradora de conflitos quando se busca a garantia de direitos (Gutierrez; Almeida, 2012).

Observou-se que, nas iniciativas analisadas, as ações originaram-se no MV, motivadas por uma necessidade que mobilizou os sujeitos a buscarem soluções de forma consensual. Essas ações passam a ser colonizadas pelo sistema poder quando ocorre, por exemplo, um embate por controle da ação, como no momento em que a PMU, em uma ação regulada por normas, via decreto municipal, requisitou a administração da cooperativa Coambiental, em 2019. Os resultados obtidos revelaram a existência de ações coletivas que se movimentam no sentido de buscar solução para a questão do esgotamento sanitário no bairro estudado. Além disso,

evidenciaram a necessidade de melhor articulação entre os setores público e privado para atender, com esgotamento sanitário, à população de forma mais eficiente e sustentável, no sentido de não se constituir como ação legalmente frágil, evitando que se torne objeto de disputa política, causando prejuízo à população.

Por fim, o estudo revela que os moradores do bairro da Praia Grande em Ubatuba têm uma compreensão consistente sobre a importância do saneamento básico, associando-o ao tratamento de esgoto e água, bem como relacionando o tratamento de esgoto com limpeza, organização, saúde e meio ambiente. Essa uniformidade de entendimento sugere um potencial promissor na busca por consenso em futuros debates sobre o tema na região. Além disso, o estudo buscou lançar luz sobre a situação atual do saneamento após a revisão do Plano Municipal de Saneamento Básico e o contrato de concessão com a Sabesp, apontando a necessidade de pesquisas futuras para abordar lacunas não exploradas, como o perfil da sociedade civil envolvida nas decisões sobre saneamento. Recomenda-se que o Poder Executivo padronize a oferta de serviços de água e esgoto no bairro, visando a universalização dos serviços, redução de conflitos e melhoria na qualidade dos mesmos.

REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, H. Ambientalização das lutas sociais – o caso do movimento por justiça ambiental. *Estudos Avançados*, v. 24, p. 103-119, 2010.
- ALVES, E. M. *Trajetórias das decisões sobre políticas públicas de esgotamento sanitário e as influências das coalizões de defesa: estudo de caso de Ubatuba-SP*. 2018. Tese (Doutorado em Ciência Ambiental) – Instituto de Energia e Ambiente, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- ANTUNES, R. P. *Análise do potencial de uso das macrófitas aquáticas do sistema de áreas alagadas construídas da ETE da Comunidade de Serviços Emaús (Ubatuba, SP) como adubo orgânico*. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Engenharia Ambiental) – Escola de Engenharia de São Carlos, Universidade de São Paulo, São Carlos, 2009.
- BETTINE, M. A. *Para compreender a teoria do agir comunicativo de Jürgen Habermas: fundamentos teóricos e conceitos*. 1ª ed. São Paulo: AnnaBlume/Fapesp, 2019.
- BETTINE, M. A. Incorporação do conceito de sistemas na “teoria do agir comunicativo”: primeiras aproximações. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 9, n. 3, p. 343-358, 2021.
- BROWN, C.; NEVES-SILVA, P.; HELLER, L. The human right to water and sanitation: a new perspective for public policies. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 21, p. 661-670, 2016.
- DURKHEIM, E. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

- FRACALANZA, A. P.; FREIRE, T. M. Crise da água na Região Metropolitana de São Paulo: a injustiça ambiental e a privatização de um bem comum. *Geousp Espaço e Tempo*, v. 19, n. 3, p. 464-478, 2015.
- GUTIERREZ, G. L.; ALMEIDA, M. A. B. *Para uma teoria da ação comunicativa*. Psicologia política: debates e embates de um campo interdisciplinar, São Paulo: Each-USP, p. 106-124, 2012.
- HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo*. Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012. v. 1.
- HABERMAS, J. Técnica e ciência como “ideologia”. In: HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Lisboa: Edições 70, 1968.
- HERCULANO, S. Riscos e desigualdade social: a temática da justiça ambiental e sua construção no Brasil. *Encontro da ANPPAS*, v. 1, p. 1-15, 2002.
- NAÇÕES UNIDAS BRASIL. *Objetivo do desenvolvimento sustentável 6: água potável e saneamento*. 2021. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/sdgs/6>. Acesso em: jun. 2023.
- ONU. *O direito humano à água e saneamento*. Comunicado aos média. Zaragoza: Programa da década da água da ONU, Água sobre advocacia e comunicação, 2010. Disponível em: https://www.un.org/waterforlifedecade/pdf/human_right_to_water_and_sanitation_media_brief_por.pdf Acesso em: 19 abr. 2022.
- PAZ, M. G. A. *et al.* Os conflitos das políticas da água e do esgotamento sanitário: que universalização buscamos? *Estudos Avançados*, v. 35, p. 193-208, 2021.
- PNUD/ONU. A verdadeira riqueza das nações: caminhos para o desenvolvimento humano. *Relatório do Desenvolvimento Humano*. Nova Iorque: PNUD, 2010. Disponível em: https://idris.org.br/wp-content/uploads/2014/05/PNUD_HDR_2010.pdf. Acesso em: 3 jul. 2023.
- REESE-SHÄFER, W. *Compreender Habermas*. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.
- UBATUBA (SP). Plano Municipal Integrado de Saneamento Básico do Município de Ubatuba (PMISB) – Revisão conforme a Lei Municipal nº 3.735/14. Ubatuba: Prefeitura Municipal de Ubatuba, 2019. Disponível em: <https://www.ubatuba.sp.gov.br/download/smmb/Revis%C3%A3o%20do%20PMISB%202019-apos%20audiencia.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2023.
- YIN, R. K. *Estudo de caso: planejamento e métodos*. 2. ed. Porto Alegre: Bookman, 1994.
- YIN, R. K. *Estudo de caso: planejamento e métodos*. 5. ed. Porto Alegre: Bookman, 2015.

CAPÍTULO 42

Resistências das catadoras de mangaba frente à expansão urbana sobre seus territórios em Aracaju, Sergipe, Brasil

Raquel Fernandes de Araújo Rodrigues

Sílvia Helena Zanirato

Este texto tem o objetivo de analisar as resistências que se desenvolveram a partir das ameaças de perda de território vivenciadas pelas catadoras de mangaba no bairro Santa Maria, em Aracaju (SE), inclusive as resistências para se organizar em torno de suas reivindicações e enfrentar seus oponentes.

A definição de resistência utilizada neste artigo permite tratar tanto as resistências forjadas pelas representações institucionais das catadoras de mangaba e parceiros quanto as resistências cotidianas, muitas vezes individuais e anônimas. De acordo com Scott (2002, p. 29), grande parte das resistências cotidianas se expressam em ações anônimas e individuais, coordenadas por “redes informais densas, profundas e sub-culturas ricas de resistência a demandas externas”.

Os exemplos das resistências se baseiam em pesquisa realizada com as catadoras de mangaba e representantes de instituições governamentais e não governamentais do litoral do estado de Sergipe, no período de 2021 a 2023, com recorte para a capital Aracaju, área de abrangência deste artigo. As ameaças às áreas de mangabeiras nativas utilizadas pelas catadoras de mangaba para a prática do extrativismo em

Sergipe correspondem à implantação de infraestruturas para construção de condomínios residenciais de alto padrão, equipamentos turísticos, estradas, cultivo de commodities (cana de açúcar e eucalipto) e criação de camarão. Especificamente em Aracaju, as últimas mangabeiras nativas nesta cidade se localizam em um bairro periférico, de forte interesse da Prefeitura Municipal de Aracaju (PMA) para implantação de complexos residenciais populares.

A maior parte da produção de mangaba no Brasil é oriunda de práticas extrativistas em áreas de manabeiras (*Hancornia speciosa* Gomes) nativas. De acordo com o IBGE (2021), a produção nacional de mangaba é de 2.173 toneladas, sendo Sergipe o segundo maior produtor com 457 toneladas, após a Paraíba com 882 toneladas.

Apesquisa

Para alcançar o objetivo proposto, a pesquisa foi realizada em duas etapas: revisão bibliográfica e pesquisa de campo. A pesquisa bibliográfica foi subsidiada por artigos de periódicos, livros, teses e dissertações disponibilizadas nas bibliotecas virtuais Scientific Electronic Library Online (SciELO), Scopus e Base de Dados de Pesquisa Agropecuária (BDPA). As buscas se deram por meio das seguintes palavras-chave, também em espanhol e inglês: comunidade tradicional, catadoras de mangaba, extrativismo de mangaba, resistência cotidiana, ação coletiva, território, Aracaju, bairro Santa Maria e bairro 17 de Março. Os resultados das buscas foram restringidos conforme a pertinência do conteúdo ao objetivo da pesquisa.

Em março de 2021, a pesquisa de campo foi iniciada por meio de entrevistas semiestruturadas e observações diretas e participativas pela primeira autora deste artigo como representante da Embrapa em reuniões realizadas nas áreas de coleta da mangaba localizadas entre os bairros 17 de Março e Santa Maria (Figura 42.1).



Figura 42.1 Localização das áreas de mangabeiras nativas entre os bairros 17 de Março e Santa Maria, em Aracaju, SE.

Fonte: Google Earth, 2023

Essas reuniões foram convocadas pelo Ministério Público Federal de Sergipe (MPF-SE) e pelas catadoras de mangaba, visando construir alternativas para a conservação das mangabeiras nativas na cidade de Aracaju. Participações em outros eventos realizados na área de coleta da mangaba – por exemplo, café da manhã partilhado entre extrativistas e apoiadores realizado mensalmente desde 2021, 1ª Festa da Colheita em 2022, mutirão para plantio de cerca de viva em 2023 – também foram importantes para o levantamento de dados sobre o cotidiano das catadoras de mangaba, suas reivindicações e conquistas, bem como para conhecer a atuação dos apoiadores da conservação das mangabeiras e proteção dos modos de vida associados às plantas. As observações também têm sido viabilizadas pela participação da primeira autora em dois grupos de WhatsApp criados pelas catadoras de mangaba. O grupo SOS Mangabeiras, atualmente com 115 participantes, foi criado em dezembro de 2021, com o objetivo de divulgar informes gerais sobre a conservação e proteção das áreas de mangabeiras e modos de vida associados às plantas. O acesso ao SOS Mangabeiras é permitido para qualquer pessoa por meio de um link amplamente divulgado. Já o grupo Mangabeiras em Ação foi criado em abril de 2023, com a participação restrita a duas lideranças das catadoras de mangaba e sete apoiadores, com o objetivo de articular ações estratégicas, no entanto precisam ser validadas junto à comunidade antes de serem executadas e/ou divulgadas. Nesse grupo, a participação é condicionada ao convite enviado pelas lideranças da comunidade. As informações obtidas na pesquisa de campo foram relatadas em caderno de campo, acrescidas as impressões da autora sobre os acontecimentos observados.

A problemática

Fundada em 1855, a cidade de Aracaju foi projetada pelo engenheiro Sebastião Basílio Pirro, contendo 32 quadras de 100 metros cada, o “Quadrado de Pirro”, semelhante a um “tabuleiro de xadrez”. A aprovação do Código de Posturas, em 1856, proibiu construções de casas que não fossem de alvenaria (telhados de palha, por exemplo) no Quadrado de Pirro, o que promoveu o afastamento dos pobres para as áreas periféricas da cidade (Santos; Oliveira, 2018). Também foi providenciada a supressão dos manguezais e áreas brejosas no Quadrado de Pirro, consideradas insalubres e focos de cólera e febre amarela pelas autoridades (Abreu, 1996). Assim, o processo de expropriação do direito à cidade pelas pessoas pobres, a maioria negras, caracteriza-se por um processo histórico e sistemático de políticas públicas que promoveram uma urbanização estratificada por raça e, de maneira indissociável, por classe social. Nesse contexto, a população pobre de Aracaju foi obrigada a

ocupar espaços periféricos, ou seja, fora do Quadrado de Pirro, a exemplo do povoado Terra Dura e entorno, onde hoje se localizam os bairros 17 de Março e Santa Maria. As primeiras ocupações dessa localidade ocorreram entre 1840 e 1844, pelos trabalhadores das obras de construção do Canal Santa Maria, entre os rios Santa Maria e Poxim, fazendeiros e sitiantes (alguns em terras de domínio da União) e comunidades extrativistas de recursos vegetais (frutas, lenha, folhas etc.) e animais (peixes, mariscos e crustáceos) (Vieira, 2011; Brito Neto, 2015). Em 1930, obras para melhoria da infraestrutura do Canal Santa Maria para atender os setores agroexportador, industrial e comercial, atraíram novos moradores para o então povoado Terra Dura, a maioria migrantes da zona rural de outros municípios do Sergipe. Entre os moradores do extinto povoado, está o grupo de mulheres extrativistas de mangaba, autodenominadas comunidade tradicional “catadoras de mangaba”, também reconhecidas pela Lei Estadual nº 7.082/2010 como grupo culturalmente diferenciado, em acordo com a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989, e possuem representatividade no Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT). As legislações citadas responsabilizam o Estado pela conservação dos territórios e proteção dos modos de vida dessas mulheres, no entanto desde os anos 1940, obras estatais dizimaram a vegetação em torno do canal Santa Maria e vizinhança. Por exemplo, o início da construção do aeroporto Santa Maria em 1940, a construção de pontes e estradas ligando o centro urbano e a zona sul e a construção do Terminal Aquaviário de Aracaju (Tecarmo) resultaram na expulsão das comunidades, entre elas, pescadores artesanais, marisqueiras e catadoras de mangaba que ali já residiam, seja pelo desmatamento ambiental seja pela aumento do preço do metro quadrado da terra, sobretudo das áreas localizadas mais próximas às praias e equipamentos turísticos (Barbosa *et al.*, 2021). Até então, essas áreas eram ocupadas pela população excluída do centro urbano e/ou sem acesso aos meios de produção no meio rural, para produção de alimentos e territorialização para reprodução enquanto grupo social (Rodrigues; Zanirato; Simões, 2023). A territorialização, como define Haesbaert, corresponde ao “conjunto das múltiplas formas de construção/apropriação (concreta e/ou simbólica) do espaço social, em sua interação com elementos como o poder (político/disciplinar), os interesses econômicos, as necessidades ecológicas e o desejo/a subjetividade” (Haesbaert, 2002, p. 45).

Se por um lado as obras estatais na zona Sul de Aracaju promoveram o ordenamento da cidade para instalação de condomínios residenciais de médio e alto padrão social nas proximidades das praias, até os anos 1980, a ausência de políticas públicas de urbanização favoreceu o processo de ocupação irregular das margens do canal Santa Maria (Vieira, 2011). A dinâmica da cidade não mais permitia o

distanciamento entre os herdeiros dos moradores do Quadrado de Pirro e a população negra e pobre como no final do século XIX e meados do século XX. Assim, o capital imobiliário e o Estado passaram a se interessar pela urbanização dos espaços relegados aos pobres naquela localidade (França, 1997). Nessa perspectiva, intensificaram-se as derrubadas das plantas, destruição das dunas e assoreamento das lagoas para a implementação de políticas públicas habitacionais para construção de conjuntos residenciais populares tanto para os moradores do bairro Santa Maria e entorno quanto para os demais moradores de Aracaju. Essa série de mudanças e transformações no território a partir dos interesses dos empreendimentos da construção civil alterou o meio ambiente e a vida das catadoras de mangaba, ampliando a desigualdade e exclusão social e de raça no tempo e no espaço. Os terrenos localizados entre os empreendimentos residenciais também despertaram o interesse de movimentos sociais urbanos, que passaram a ocupar essas áreas, a maioria da União, para reivindicar o direito à moradia digna. O bairro 17 de Março, por exemplo, entregue em três etapas nos anos 2010, 2012 e 2013, foi construído sobre o território das catadoras de mangaba em terreno doado pela União à PMA para abrigar pessoas em situação precária de moradia no bairro Santa Maria e entorno. Em 2014, 300 famílias não contempladas com as casas do bairro 17 de Março iniciaram uma nova ocupação nos territórios das catadoras de mangaba da região, conhecida por “Ocupação das Mangabeiras” (Rodrigues; Zanirato; Simões, 2023). O terreno ocupado, localizado em área da União, entre os perímetros urbanos dos bairros Santa Maria e 17 de Março, fazia parte do último território das catadoras e catadores de mangaba em Aracaju (Rodrigues *et al.*, 2017).

Resistências cotidianas e institucionais das catadoras de mangaba

Conforme detalhado anteriormente, os territórios das catadoras de mangaba vêm sendo comprimidos historicamente devido à expansão urbana da cidade de Aracaju sobre seus territórios. De acordo com elas, as primeiras famílias ocuparam o território onde hoje é praticado o extrativismo da espécie há cerca de 70 anos. No início, os territórios eram utilizados como fonte de renda e alimentos por meio do cultivo de pequenas hortas e extrativismo. Com o passar do tempo, perceberam que os terrenos não eram tão férteis para a agricultura e decidiram substituir parte do cultivo das hortas pelo enriquecimento das áreas com o plantio de mangabeiras, espécie nativa e que já ocorria no local. O plantio foi realizado a partir dos conhecimentos das catadoras de mangaba passados entre gerações sobre as formas de manejo das espécies nativas, sem a utilização de tecnologias exógenas a suas práticas. A exemplo do transplante de mudas que crescem naturalmente ao lado de plantas mais produtivas e de frutos de boa aparência e de sabor mais adocicados.

Com a valorização das terras e o crescente interesse do setor da construção civil, a presença de pessoas autodesignadas como proprietárias ou representantes dos donos das terras se intensificaram na região. Nos anos 90, uma pessoa que se apresentou como empregado da Infraero, na ocasião órgão que administrava os terrenos da União no bairro Santa Maria e entorno, passou a cobrar uma quantia mensal das catadoras de mangaba para continuar tendo acesso aos seus territórios. Diante de mais uma ameaça de expropriação dos seus territórios, as famílias se articularam e dividiram entre si uma área de cerca de 135 ha. Para melhor organizar a atividade produtiva, cada família cercou seu lote e ficou responsável pela limpeza e segurança do terreno, sob condição de não erguer moradia nem construção de alvenaria no local. Esse acordo informal durou cinco anos, quando, ainda segundo as catadoras de mangaba, o comandante da Infraero dispensou o pagamento da mensalidade, mas manteve as condições do acordo estabelecido anteriormente.

A venda da mangaba e outros produtos oriundos do extrativismo, embora importante fonte de renda, não era suficiente para suprir as necessidades básicas das famílias. Parte delas enfrentava uma situação precária de moradia e de insegurança alimentar e, para complementar a renda, membros das famílias passaram a ocupar empregos temporários sem vínculo empregatício (diaristas, pedreiros, vendedores ambulantes etc.).

Em 2004, a União cedeu à PMA parte dos territórios das catadoras de mangaba para construção do bairro 17 de Março. De acordo com a comunidade, foram desmatados 95 ha para a implantação das casas populares. Em 2007, essa problemática ganhou maior visibilidade com a publicação da primeira edição do Mapeamento do Extrativismo da Mangaba em Sergipe (Rodrigues *et al.*, 2017). As famílias de catadoras de mangaba atingidas diretamente pela construção do bairro 17 de Março resistiram à perda dos territórios por meio de denúncias no MPF e mídias locais. Na ocasião, não havia uma organização social, mas três representantes da comunidade se destacavam como lideranças e buscavam convencer os demais a não cederem às ofertas da PMA por indenizações irrisórias que, segundo as catadoras de mangaba, muitas vezes não correspondiam nem a um mês de produção de mangaba de cada planta. Infelizmente, a morte de um patriarca dessas famílias desmotivou as lideranças a continuar encabeçando a resistência, o que favoreceu a desmobilização da comunidade e a aceitação das indenizações por planta derrubada por valores considerados irrisórios pelas catadoras de mangaba.

Em 2019, já havia aproximadamente 800 famílias na Ocupação das Mangabeiras. Nesse ano, a PMA anunciou, por meio das redes sociais, a autorização da Secretaria do Tesouro Nacional para contratação de empréstimo junto à Caixa Econômica Federal para construção do complexo habitacional Mangabeiras Irmã Dulce dos Pobres, com 1.102 unidades. A construção do complexo está em andamento desde

2021 (Rodrigues; Zanirato; Simões, 2023). Ainda em 2015, uma das matriarcas das catadoras de mangaba, preocupada com a ameaça iminente de nova expropriação, solicitou a presença de um dos seus filhos, o missionário Uilson de Sá, liderança importante do quilombo Brejão dos Negros, Brejo Grande, SE. A chegada dessa liderança na comunidade incentivou as famílias a tratarem a ameaça de forma coletiva, uma vez que a divisão em lotes dos territórios poderia acentuar interesses individuais. A participação da comunidade nas audiências convocadas pelo MPF para discutir a problemática era numericamente representativa, com a presença, quase sempre, de pelo menos um membro de cada família. Diante das alternativas legais que se apresentavam para garantir o acesso aos seus territórios e acesso a outras políticas públicas que exigiam uma organização formal, as catadoras de mangaba criaram a Associação das Catadoras e Catadores de Mangaba Padre Luiz Lemper, em 2017. Como estratégia de formação política, Uilson de Sá assumiu a presidência da Associação, uma vez que as mulheres não se sentiram confortáveis para exercer tal função. Vencidos os prazos regimentais de mandato, a presidência, bem como toda diretoria da associação, é exercida atualmente por uma mulher, preta, catadora de mangaba.

Além das articulações para garantir a participação das catadoras de mangaba nos espaços assegurados pelas instituições estatais, houve também mobilizações que promoveram parcerias importantes como movimentos sociais. Por exemplo, com o Movimento das Catadoras de Mangaba de Sergipe (MCM), que incluiu a problemática das catadoras de mangaba de Aracaju na agenda nacional sobre povos e comunidades tradicionais. E com o Movimento Afronte, composto por jovens universitários interessados em promover mudanças em prol das condições socioeconômicas, ambientais e culturais de Sergipe.

Em 2022, a liderança masculina mencionada anteriormente foi encontrada morta em sua residência. A comunidade levantou a suspeita de assassinato, que foi descartada posteriormente pela Polícia Civil. Após sua morte, intensificaram as ações de apoio às catadoras de mangaba, com destaque para aquelas voltadas para a saúde do corpo e da mente, como o atendimento psicológico gratuito ofertado para elas no seu próprio território, embaixo das mangabeiras.

REFERÊNCIAS

- ABREU, M. A. Pensando a cidade no Brasil do passado. In: CASTRO, L. E. C.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. (org.). *Brasil: questões atuais da organização do território*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996. p. 145-184.
- BRITO NETO, A. J. "*Ao sul de Aracaju...*": memória e história da Atalaia Velha (1900-1952). 2015. 131 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2015.

- FRANÇA, V. L. A. *Aracaju: estado e metropolização*. 1997. 266 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, 1997.
- HAESBAERT, R. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: *Território Territórios*. Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEO-UFF/AGB), 2002. p. 17-38.
- IBGE. *Produção da extração vegetal e da silvicultura*: tabela 289. Rio de Janeiro, 2021.
- RODRIGUES, R. F. A. et al. *Mapa do extrativismo da mangaba em Sergipe: situação atual e perspectivas*. Brasília, DF: Embrapa, 2017.
- RODRIGUES, R. F.; ZANIRATO, S. H.; SIMÕES, A. F. Avanços da expansão urbana sobre os modos de vida da comunidade tradicional de catadoras de mangaba em Aracaju (SE). In: ZANIRATO, S. H. (org.) *Teoria social em transformação: dimensões teóricas e práticas sociais de construção de saberes e de relações de poder*. São Paulo: Blucher, 2023. p. 61-80. Disponível em: <https://openaccess.blucher.com.br/download-pdf/607>. Acesso em: 4 jul. 2023.
- SANTOS, J. V.; OLIVEIRA, W. J. F. “A cidade foi repartida e nós não fomos convidados”: ação coletiva e a construção de uma noção de cidade no Coletivo Debaixo. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 65, p. 457-474, 2018.
- SANTOS, J. J.; SOARES, M. J. N. Contradições entre o urbano e o natural: o processo de construção e ocupação da Orla de Atalaia em Aracaju, Sergipe. *Revista de Geografia*, v. 38, n. 2, p. 65-84, 2021.
- SCOTT, J. C. Formas cotidianas de resistência camponesa. *Raízes*, v. 21, n. 1, p. 10-31, jan.-jun. 2002.
- VIEIRA, E. C. J. *Políticas urbanas e imagens da cidade: da “terra dura” ao bairro “Santa Maria” em Aracaju-SE*. 2011. 233 f. Mestrado (Dissertação em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2011.

CAPÍTULO 43

Turismo insular em tempos de pandemia da covid-19

Laercio dos Santos Silva

Sílvia Helena Zanirato

A mobilidade é sabidamente um dos principais fatores a disseminar diferentes tipos de vírus pela sociedade (Iaquinto, 2002). Ela é essencial ao turismo, o que fez com que o advento da pandemia de covid-19, com as restrições de circulação e contenção de visitação, impactasse fortemente a atividade. O propósito deste capítulo é o de estudar como o Morro de São Paulo, ilha brasileira do estado da Bahia, vivenciou o isolamento imposto pela necessidade de medidas de restrição de circulação em função da pandemia de covid-19. O texto visa a responder a seguinte indagação: quais as consequências sociais no âmbito do turismo em Morro de São Paulo no período da pandemia de covid-19?

O trabalho se justifica pela importância do turismo como economia para Morro de São Paulo e as implicações que podem se dar em nível local, uma ilha que precisou se adequar às condições impostas pela contenção diante da gravidade do coronavírus. Nesse sentido, faz-se necessário pensar os rumos que a atividade tomou quando foi preciso implementar mudanças na rotina devido aos riscos de contágio, assim como a retomada da atividade em face tanto de trabalhadores que ficaram sem rendas, como de empresários sem a entrada de divisas. No meio do dilema entre o parar e o voltar à atividade, a comunidade acabou exposta ao vírus

O texto tem como objetivo principal analisar as relações resultantes de medidas visando ao controle da visitação turística no início da pandemia de covid-19, em uma localidade que depende fundamentalmente do turismo para a geração de emprego e renda.

Quanto aos objetivos específicos, são: entender a pandemia de covid-19 e a necessidade de controle social; compreender a importância da atividade turística em Morro de São Paulo, Cairu, Bahia; analisar as medidas públicas de contenção da disseminação da covid-19, em Morro de São Paulo; compreender a dinâmica da ilha num momento de contenção da circulação de pessoas; analisar as consequências da dinâmica e das alternativas para um turismo responsável.

A hipótese é a de que a priorização da atividade turística em Morro de São Paulo num contexto pandêmico resultou em consequências que levaram ao aumento de casos de covid na localidade, em particular entre as pessoas mais pobres do local.

Ao que se refere à metodologia, foram usadas as seguintes técnicas: leitura de material bibliográfico e de material obtido em trabalho de campo. Os trabalhos científicos e técnicos foram buscados nos bancos de dados do Web of Science, SciELO, no Sistema Integrado de Bibliotecas da Universidade de São Paulo (SIBi USP) e no Google Acadêmico. A busca se valeu das palavras-chave: turismo, turismo insular, covid-19, Morro de São Paulo.

Ganhou destaque na pesquisa o entendimento do turismo como uma atividade complexa, que envolve o deslocamento de pessoas para diversos lugares por diferentes motivos. Uma atividade capaz de gerar emprego e renda e, desde que com um planejamento adequado e inclusivo, proporcionar qualidade de vida à comunidade receptora.

Em se tratando de procedimentos metodológicos, no trabalho também se adotaram técnicas de pesquisa como a observação informal e a observação participante. A escolha dessas técnicas se deve ao fato de que o pesquisador deste trabalho esteve inserido na localidade durante cinco anos, primeiro em busca de trabalho na área do turismo, o que o levou a observar a dinâmica da comunidade e a refletir sobre as questões socioambientais da ilha onde se encontra Morro de São Paulo. O trabalho em uma agência de turismo permitiu uma interação maior com os turistas, que normalmente tinham curiosidades sobre a ilha. Houve turistas que viam o centro da localidade como uma oportunidade para empreendimentos, mas que tinham a curiosidade em saber como era residir na ilha. O trabalho também proporcionou uma aproximação com os moradores do local, em particular sobre suas condições de moradia, já que esses tinham uma interação no trabalho.

Essas interações provocaram os pesquisadores no momento que se iniciou a pandemia da covid-19, pois estava residindo na ilha, na localidade da Gamboa,

trabalhando na prefeitura municipal de Cairu, no Centro de Referência de Assistência Social da Gamboa.

Com uma semana de início do trabalho foi decretado estado de calamidade pública e as atividades foram suspensas, o que levou o pesquisador a olhar com mais atenção aos impactos da pandemia em sua relação com o turismo na comunidade. Nesse mesmo período, se iniciavam os estudos como aluno especial nos Programas de pós-graduação em Turismo e em Mudança Social e Participação Política na Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo.

A seleção dos entrevistados foi feita utilizando da técnica de bola de neve intencional. Os informantes-chave foram ZC e TS, com quem foi feito o contato para a estadia na ilha, e que indicaram pessoas para as entrevistas, como também tiraram dúvidas referentes a aspectos que só um morador de longo tempo pode dar. As entrevistas buscaram compreender como a população local vivenciou o período de maior controle da pandemia e quais foram as estratégias por ela adotadas quando o fluxo de turista diminuiu, bem como viveram a retomada da atividade turística quando se recomendava uma série de protocolos para manter a segurança tanto da população residente, como a dos turistas. Nesse sentido, foram entrevistados administradores, empresários, funcionários públicos, trabalhadores do turismo como agente de viagem, atendentes, recepcionistas e carregadores de mala. Ainda foram empregadas na análise material fotográfico e caderno de campo. A pesquisa foi aprovada pelo comitê de ética sob o número 5.642.263.

Turismo insular

Antonio Carlos Diegues (1999) nos diz que as ilhas sempre despertaram o imaginário das pessoas pelo mistério visto em relação ao isolamento. Ele explica que na Grécia, as ilhas eram consideradas os lugares que eram destinados às pessoas que cometiam algo que ia contra os valores morais das comunidades. O mesmo autor mostra que, na Idade Média, as ilhas eram consideradas morada de anjos caídos e, ao mesmo tempo, paraísos terrenos, lugares sagrados. No decorrer do século XIX, a praia e a paisagem litorânea passaram a ser de interesse de pintores, escritores e de público como viajantes em busca de aventuras. As caminhadas nas praias passaram a ser vistas como uma experiência sensual, quando se criaram estações próprias para banhos para a classe abastada, como spas para tratamentos terapêuticos (Calvente, 1993).

O turismo no espaço insular traz algumas características para a localidade alterando o ritmo de vida da população, já que se configura como um espaço de ritmo mais lento que o do continente. O turismo faz com que a população vá se adequando às dinâmicas diferentes, com momentos de um maior fluxo de turistas e

outros de menor fluxo (Calvente, 1993). O sol é um determinante para esse ciclo: no verão as pessoas vão em busca do sol e, no inverno, esse já não é tão buscado, apesar de haver lugares – como na Bahia – onde, no verão, as águas são mais quentes e as pessoas conseguem permanecer mais tempo na praia, diferente de outros lugares onde a água fica tão gelada que não possibilita a entrada no mar.

Outra relação importante a ser pensada é o espaço vivido, quando se refere a um lugar. Em muitos casos, o morador acaba não se identificando com o espaço configurado em função do turismo, conhecido como espaço turístico, por apresentar uma série de serviços para turistas como lojas, hospedagens, restaurantes, clubes de festas e que não são acessíveis aos nativos. Em tais lugares modificam-se os aspectos paisagísticos inspirados em ilhas europeias e o morador local nem sempre se identifica com esse espaço, que é reforçado pelo fato de que ele sai dos espaços próximos da praia que se tornam mais e mais caros e vai viver em lugares distantes.

O turismo em Morro de São Paulo no contexto da covid-19

Visando atender às recomendações, em 16 de março de 2020, a prefeitura de Cairu, por meio do decreto de N° 3.978, criou o Comitê Municipal de prevenção e controle da covid-19, com ações coordenadas pela Secretaria Municipal da Saúde/Vigilância da Saúde, com o suporte do Grupo Inter-setorial Permanente de Combate à Coronavírus. Em 17 de março de 2020, o Decreto 3.976 estabeleceu medidas emergenciais como o isolamento e a quarentena e a determinação de testes para investigar a difusão da infecção e buscar contê-la. As falas mostram o impacto inicial diante da constatação de que medidas teriam que ser tomadas para conter a disseminação do vírus na ilha. Esvaziar o local de turistas parecia inimaginável.

E ver aquela comunidade, principalmente de Morro de São Paulo, sem um turista, foi assustador, porque como se observa, a grande maioria dos trabalhadores de Morro de São Paulo reside ou são da Gamboa (Entrevistado 4 – CB, 2022).

A mesma sensação é compartilhada pela entrevistada abaixo:

Bem, só para você ter ideia, eu me lembro de, no dia 23, 24, nós fomos a Morro e aí o sentimento que pairou foi de meus olhos se encherem de lágrimas mesmo, porque o Morro estava vazio, não tinha nada, não tinha alternativa nenhuma como cozinheiro e jardineiro, não existia absolutamente nada para fazer (Entrevistada 3 – YM, 2022).

Devido já ter notificação de municípios com casos da covid-19 na Bahia, foi determinado que as medidas deveriam vigorar por 30 dias, podendo ser renovadas caso a situação continuasse. Entre as medidas estavam a suspensão de eventos políticos, desportivos, religiosos, shows, feiras, circos, eventos científicos, passeatas e afins, ou atividade com a presença de público superior a 50 pessoas (Cairu, 2020). Ainda assim, não se pode dizer que havia acordo:

Tinham políticos que defendiam que tinha que fechar tudo. E tinham políticos defendendo que tinha que escancarar, que a gente mesmo ia criar imunidade. A chamada imunidade de rebanho. Era um debate intenso nessa época. Por exemplo, parte do empresariado queria que mantivesse aberto. Eu, particularmente, defendia que tinha que fechar, porque, sinceramente, tinha e tenho medo da doença (Entrevistado 1 – LN, 2022).

O fechamento inicial foi adotado. Um morador explica como foi para ele naquele momento ficar sem renda, já que não era possível ter a atividade do turismo em sua extensão, pois o município tinha mais de 80% de sua renda baseada na atividade do turismo. Em 19 de março de 2020, o município decretou “situação de emergência” em todo o território por meio do Decreto 3.984. Entre as medidas, estavam a suspensão da circulação e de saída de qualquer transporte coletivo intermunicipal e intramunicipal público ou privado. Apesar disso, moradores relatam que havia moradores que estavam recebendo de maneira clandestina hóspedes em suas casas. É o que se viu quando um grupo denominado “Mulheres do Morro” emitiu em 10 de abril de 2020, uma carta falando dessas ocorrências, que foi publicada nas redes sociais e que logo depois foi repostada no jornal *Bahia Notícias*. Na carta, o grupo fala da falta de estrutura da ilha em relação a equipamentos de saúde, que não conseguiam atender a demanda populacional. Refere-se também a questões como o pouco policiamento, a existência de um único posto médico que funcionava 24 horas de forma muito precária. O grupo cita que não há hospitais, nem corpo de bombeiro e que os cemitérios estão com problemas, e ainda diz que:

Todos os dias chegam novos turistas, veranistas e moradores que migraram para o continente com suas famílias e que, agora, durante o período da quarentena, chegam à Tinaré pelas Segunda, Terceira e Quarta Praias do Morro e pela Gamboa, nas madrugadas e fora delas, em barcos fretados e até helicóptero (!). Não estão respeitando as determinações das Prefeituras de Cairu, de Valença e do Governo do Estado. Embarcações e veículos estão operando na clandestinidade entre Cairu – Valença e Salvador, pela BR-101 e pela BA-001 (Morro, 2020).

Na carta percebe-se o conflito entre as normas para a contenção e a não ação do poder público local e de alguns moradores em respeito às normas estabelecidas. A carta se refere às embarcações que levavam os moradores até Valença, que circulavam nas madrugadas e operavam com a capacidade maior do que previa o decreto. Outra questão dizia respeito ao procedimento para conseguir a autorização para ter acesso ao barco, que acabava gerando grandes filas, com aglomeração de passageiros e que os moradores, apesar de chegarem cedo ao local de saída das barcas, nem sempre conseguiam a autorização para circular. Em outra fala, uma entrevistada ainda trata de um grau de pertencimento da sua comunidade no sentido do receio

de pessoas de fora entrarem e contaminarem os moradores locais. Ela diz que, em grupos do WhatsApp, era comentado que em tal lugar era possível ver pessoas que não eram moradoras da ilha:

[...] tinham os grupos de moradores e aí rolava, tipo eu vi pessoas que não são moradores na praia, turistas; tem lugares aceitando turistas *nan nan nan*. Teve, rolaram festas clandestinas e outras situações, mas a ilha fechou, foi um breu total aqui. Mas acho que foi importante o fechamento, já que aqui foi um lugar que não teve problemas tão grandes da pandemia como muitas mortes (Entrevistado 8 – AV, 2022).

A entrevistada acredita que as medidas adotadas pelo poder público local para evitar a transmissão da doença foram eficientes, porém, explica que os próprios moradores não seguiram as recomendações, mas contrário ao depoimento da outra entrevistada de que as pessoas estavam fazendo pelo desespero, pela necessidade de ter uma renda.

A condição insular que poderia ser uma barreira acabou, no caso, se colocando como um atrativo, e Cairu seguiu nesse compasso de ter uma lei dizendo não, mas com pessoas burlando-a – até setembro de 2020, quando formalmente retomou o turismo em suas ilhas, com a condição do poder público local de instituir protocolos para contenção da transmissão, mas ao mesmo tempo criando meios de recuperar o tempo que ficou sem receber turistas, como se recolocar no mercado turístico.

Consequências sociais e o caminho para a superação

A pesquisadora Sheller (2021) chama a atenção para essa forma de mobilidade de um grupo privilegiado, e evoca o conceito de justiça da mobilidade que se aplica a casos em que um grupo com maior poder aquisitivo poder se locomover e o outro não, o que expressa formas de poder desigual, que tem raízes históricas em uma economia extrativista, baseada em um capitalismo racial e neocolonial, que aumenta a injustiça social e ambiental. Ela ainda argumenta como essas diferenças ficaram visíveis no momento da pandemia da covid-19, em que pessoas com maior poder aquisitivo compraram propriedades em destinos de férias para transformarem em espaços de trabalho remoto, mantendo suas rendas e empregos. Por outro lado, em destinos turísticos a população teve que conviver com pessoas que realizavam uma mobilidade inconsequente, ao passo em que os residentes ficavam sujeitos à exposição, já que teriam que se movimentar para atender aos interesses dos que estavam em melhores condições.

Em um programa televisivo na Rede Bahia foram ao ar vídeos de moradores dizendo que o comércio funcionava e que turistas circulavam sem máscaras. Diante disso, a prefeitura local emitiu a seguinte nota:

[...] lamentavelmente o número de policiais militares para atender o arquipélago é insuficiente. Novas demandas, como o toque de recolher e ações de fechamento do comércio informal gerado pelo decreto nº 20.254 do Governo do Estado, requerem um efetivo maior. A logística é de difícil execução, principalmente por se tratar de um município arquipélago. Apesar dessas limitações, a Prefeitura tem tomado providências para que as irregularidades sejam sanadas (Ascom, 2021).

O poder público tentava minimizar sua responsabilidade em relação à fiscalização, pois apesar de o município se constituir um arquipélago, com difícil deslocamento, era na vila de Morro de São Paulo que circulavam os turistas. A rua principal leva a todas as praias, de modo que não é nada difícil pôr em prática medidas de controle dos turistas. Mesmo diante das restrições da capacidade em hotéis e de passeios, as normas eram desobedecidas, com argumentos de ser uma como forma de se obter uma renda que ficara tempo sem entrar na localidade.

Tivemos muito, como o pessoal falava, coisas clandestinas que estavam acontecendo na ilha sem ter a permissão do próprio município. Por exemplo, alguns passeios turísticos não podiam sem autorização da prefeitura, mas estavam ocorrendo. E aí houve, em certo período, um aumento de contaminação, mas não foi falado de forma tão ampla. Principalmente em Morro de São Paulo, não sei se eles tinham muito medo de publicar essa questão dos dados de Morro de São Paulo, queriam mostrar que estava diminuindo, e isso era para favorecer de fato o turismo, para a retomada das atividades turísticas (Entrevistado 4 – CB, 2022).

A entrevistada ainda justifica a atitude de algumas pessoas de não seguirem as normas justamente pelo desespero financeiro que foi causado pelo isolamento da pandemia, como podemos ver a seguir:

Mas até então ficou nisso, sabe? Muitas pessoas ficaram muito agoniadas. Como eu disse, a gente vive do turismo, a gente vive das atividades turísticas e não tinha outra atividade a não ser essa. Então, uma vez que foi tirado dos nativos, muitos deles ficaram agoniados para retornar, para fazerem acontecer ali o turismo (Entrevistado 4 – CB, 2022).

E prossegue:

Então, houve uma parcela que estava de acordo com os decretos e houve também outra parcela que não estava de acordo com os decretos e acabaram fazendo de forma clandestina. Eu ouvi muito durante a pandemia, ah, fulano está saindo com a lancha, com tais turistas para fazer tal passeio, não pode, não sei o que mais. E também houve uma questão, principalmente no passeio em volta à ilha, sobre a limitação de pessoas dentro da embarcação, que até hoje ficou acatado isso. Hoje não sai uma lancha, por exemplo, com a lotação máxima, (Entrevistado 4 – CB, 2022).

O turismo continuava na ilha ao mesmo tempo que moradores reclamavam da fiscalização que não coibia a falta do uso do equipamento de proteção. A prefeitura,

por seu lado, dizia “Nós estamos tomando todas as medidas possíveis e capazes de conter e controlar o Coronavírus, de modo que nossos números não são alarmantes” (Santana, 2021).

As questões aqui apresentadas permitem pensar as tensões que envolvem as ações públicas de desenvolvimento do turismo em sua relação com a pandemia da covid-19. Elas também indicam o modo de tratar o problema na localidade analisada, com ações de controle muitas vezes restritas ao poder político e sujeitas às pressões dos interesses do setor turístico, que não consideraram a participação social nas ações de planejamento e de gestão do turismo em tempos pandêmicos. Os moradores locais não deixam de registrar como viram a questão, se referindo tanto ao aumento de casos no local, quanto a ações voltadas ao recebimento de visitantes que continuavam a ocorrer na clandestinidade, comprometendo a saúde dos moradores, mas não foram considerados.

Nesse sentido, é importante olhar para os trabalhadores que ficam na ponta final das atividades associadas ao turismo, aqueles para os quais a pandemia foi um problema imenso, não só pelos riscos de infecção e mortes, como por falta de renda e condições de sobrevivência. São pessoas que trabalham na informalidade, sem direitos trabalhistas, sem assistência médica. Entre esses aparecem os carregadores de malas, homens de peles pretas, que trabalham com uma ideia de uma uberização, devido a acreditarem que têm autonomia de trabalho. São pessoas que ficam horas esperando na fila esperando por pegar bagagens de turistas. Eles estão entre os que se situam no elo mais frágil da cadeia turística, são pessoas que ficam nessa condição desde o tempo em que carregavam as malas dos portugueses que desembarcavam com o intuito de explorar o território.

As entrevistas com esse grupo foram complexas. Se por um lado a discussão fluía sobre a organização da categoria, por outro ficava mais difícil quando as perguntas se voltavam para a covid-19. A dificuldade é relatada por carregadores de mala, alguns de forma indignada, outros de forma conformista, como se vê abaixo:

Acabou, e a gente teve que partir para a pesca meu irmão. Sair de manhã cedo debaixo chuva às vezes, pedindo força a Deus, bebendo um bem suco de laranja, que o pessoal disse que era pra beber bastante suco, de laranja, de limão, certo, para não pegar doença (Entrevistado 11- ES, setembro, 2023).

E ele prossegue:

As pessoas que trabalhavam em Morro de São Paulo nas pousadas, nos hotéis e outras coisas ainda deu sorte, porque o hotel, vários hotéis liberou um bocado de gente, mandou ir embora porque não tinha trabalho e os que eles queriam que continuasse ficou pagando meio salário, certo? Agora imagine a pessoa pagar aluguel, internet, outras coisas, ficam tudo caro, e para comer? O salário, o que é um

salário hoje, um salário mínimo? Então a pessoa ia passar fome. Não passou fome porque graças a Deus aqui tem um mar, e a gente, eu mesmo praticamente passei a pandemia procurando pescar porque não tinha outra coisa para fazer, ainda não podia sair. Quando a polícia via a gente na rua, perguntava: rapaz está fazendo o que na rua? Eu estou indo pescar, pegar uma canoazinha, um pedacinho de rede que a gente tinha. E aí foi isso aí que a gente passou na pandemia aqui, meu irmão, mas foi bizarro viu? Foi bizarro (Entrevistado - 11, ES, setembro, 2023).

Em Morro há um discurso frequente que justifica a não participação dos segmentos de trabalho informal nas decisões dos rumos do turismo e que se apegam a uma suposta falta de cognição ou mesmo de consciência política a justificar a não participação da comunidade. Todavia, andando pelas ruas ou mesmo no transporte, nos barcos, sempre se veem pessoas reclamando de questões referentes a políticas públicas. Nas reuniões chamadas pelo poder público para discutir projetos, essas pessoas não participam, e isso se explica se pensarmos na linguagem que é utilizada para o chamamento, uma forma de distanciar as pessoas. Percebe-se também que, na maioria das vezes, não se tem uma discussão sobre as questões e implicações do problema, mas sim de projetos que são apresentados, em grande parte para aliados do governo que concordam com eles, sem deixar que a discussão flua para o social mais amplo. Assim, pode-se inferir que existe um modo de fazer que impede que a população tenha uma participação efetiva nas tomadas de decisão. Isso se vê na fala do entrevistado abaixo, presidente da associação dos carregadores de mala, ao ser perguntado se ele teria algo para falar sobre o momento da pandemia e ele responde o seguinte:

Deveria ter tido uma preocupação maior com essa categoria, que inclusive são os representantes direto de Morro aqui no Cais, o nosso grupo é o cartão-postal. A gente recebe todo turista que chega aqui na ilha, passa primeiro por nós até chegar aos demais estabelecimentos, hotéis, pousadas, restaurantes, enfim (Entrevistado 5 – DS, 2022).

No seu relato nota-se uma queixa sobre certo descaso do poder público para com essa categoria de trabalhadores. Ele fala da importância da função de um cartão postal do local e refere-se a algo que nas propagandas é utilizado pela prefeitura, de que os carregadores são “patrimônio do Morro”, porém, que acredita não serem tratados como deveriam. Para ele, a importância da categoria está também em ser o primeiro contato do turista com a localidade, já que o recepciona assim que chega à ilha.

Quando questionado se existe espaço para um diálogo com o poder público, o presidente responde que até existe, mas na prática não são levadas em conta as suas reivindicações, como segue em seu relato:

A gente consegue espaço para dialogar com o poder público, a questão é o retorno do poder público. Ele nos ouve, claro, e, como eu estou falando, a questão é aquilo que a gente pede, o que a gente apresenta e aguarda o retorno. Isso não chega exatamente como planejamos, infelizmente essa é a dificuldade que temos de resolver (Entrevistado 5 – DS, 2022).

Pelo relato, percebemos que não falta espaço para levar as decisões, mas o poder público não cria estratégias para dar uma melhor forma de trabalho para os carregadores, e se torna mais difícil pelo fato de eles não terem os direitos trabalhistas caso trabalhassem de carteira assinada. Essa situação se aplica não só aos carregadores de mala, mas os demais trabalhadores precarizados do setor turístico, que foram os mais prejudicados pela pandemia.

Para Sheller (2021), o turismo pós-pandêmico precisa ser pensado com condições de maior justiça de mobilidade, em relação às pandemias subsequentes, bem como tensões pelo direito à terra, água e condições de vida, como também o direito da natureza dos seres não humanos. Ela considera que há uma natureza predatória do turismo, que foi intensificada ao invés de ter sido domada pela pandemia, ou mesmo repensada de outras formas resultando em um turismo mais responsável.

Considerações finais

A hipótese pensada foi confirmada na medida em que se viu que, no Morro de São Paulo, não se seguiram as recomendações de contenção social, ocorrendo festas clandestinas bem como a entradas de turistas de forma ilegal na ilha, o que levou à disseminação da doença e mortes na localidade. As entrevistas indicaram que parte da população entende que as medidas para fiscalização não foram levadas a sério, foi possível perceber que moradores disseram que não estavam de acordo como estavam sendo tratadas essas medidas, que eram impostas restrições nos bairros mais pobres, onde grande parte dos trabalhadores residia, enquanto no centro, na vila em Morro de São Paulo a fiscalização era muito mais flexível. Por outra parte, sobretudo a representada por agentes do poder público e de empresários, consideram que as medidas foram exageradas e que resultaram em perdas de renda e retração da atividade.

Assim, pode-se concluir que o turismo é uma atividade muito sensível em ocasiões que são necessárias medidas sanitárias, já que quando ocorre uma pandemia como a covid-19, a atividade como um todo é atingida. Nesse contexto, lugares que têm o turismo como sua principal forma de obtenção de receitas são muito impactados devido à dependência do turismo e isso se aprofunda quando tais lugares se encontram num contexto insular.

REFERÊNCIAS

- CALVENTE, M. M. H. *No território do azul marinho: a busca do espaço caiçara*. Dissertação. 1993. 162 p. (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.
- DIEGUES, A.C. S. *Sociedades insulares e biodiversidade*. São Paulo: Napaub, 1999.
- SANTANA, F. Após réveillon, casos de covid no sul da Bahia crescem 20%. *Portal Terra*, [S. l.], p. 1, 3 fev. 2021. Disponível em: <https://www.terra.com.br/vida-e-estilo/saude/apos-reveillon-casos-de-covid-no-sul-da-bahia-crescem-20,4cf2999b35e9004e7a5339be1f-dc7dab8fkwj5w.html>. Acesso em: 17 jul. 2021.
- SHELLER, M. Mobility justice and the return of tourism after the pandemic. *Mondes du Tourisme*, v. 19, 2021. Disponível em: <http://journals.openedition.org/tourisme/3463>. Acesso em: 12 jul. 2023.

CAPÍTULO 44

Programa Adapta Keraciaba: difusão de saberes locais por meio de diálogos cartografados para enfrentamento dos impactos das mudanças climáticas

Luiz Guilherme Ferreira Pires

Gabriel Pires de Araújo

Rafaela Silva Ramos

Sylmara Lopes Francelino Gonçalves-Dias

Atualmente, vivenciamos um cenário de emergência climática, cujas medidas de mitigação para frear o fenômeno das mudanças climáticas não condizem sequer com a limitação acordada de aumento médio da temperatura global em 1,5 °C, e as medidas estruturais para a adaptação aos efeitos negativos das mudanças climáticas estão aquém do necessário (Ripple *et al.*, 2020).

Numa perspectiva crítica, Ferdinand (2022) traz que a crise ecológica que assola o que o autor denomina como “navio mundo” (p. 37) é resultante da colonização do mundo vivido, no qual interesses financeiros de algumas empresas e grupos “[...] ditam ao resto do mundo as maneiras violentas e desiguais de habitar a terra” (Ferdinand, 2022, p. 38). Com isso, os temas ambientais – englobando a emergência climática – são tidos como o prolongamento de uma dominação colonial que acentua o sofrimento dos racializados, dos pobres e das mulheres (Ferdinand, 2022). A justiça climática pode ser entendida como uma concepção que visualiza a crise climática que assola as sociedades por essa lente crítica (Routledge; Cumbers; Derickson, 2018;

Torres *et al.*, 2020). Parte-se da constatação de que aqueles que menos contribuíram para a ocorrência do fenômeno das mudanças climáticas – seja na comparação entre os países do Norte e do Sul Global, seja na comparação entre as populações das classes mais abastadas e das classes vulnerabilizadas e espoliadas – são os que mais sofrem com seus efeitos negativos (Klein, 2014; Bathiany *et al.*, 2018; Torres *et al.*, 2020). O processo de urbanização de metrópoles como São Paulo é caracterizado pela desigualdade de acesso ao solo em que uma das suas consequências é a predação ambiental promovida pela dinâmica de exclusão habitacional e assentamentos espontâneos (Maricato, 1999). A ocupação das populações vulnerabilizadas em áreas ambientalmente frágeis e a negligência do Estado para com a urbanização informal nas periferias evidenciam o desequilíbrio urbano brasileiro e aumentam a vulnerabilidade e o risco aos desastres socioambientais como inundações, enchentes, deslizamentos e outros (Maricato, 1999; Ferreira, 2011). Estes, os desastres, são construídos socialmente resultantes dos processos mencionados, configurando uma sociedade de risco (Sulaiman *et al.*, 2021).

Os bairros Jardim Keralux e Vila Guaraciaba estão localizados na zona Leste de São Paulo nos distritos de Ermelino Matarazzo e Penha, estando próximos ao rio Tietê, à rodovia Ayrton Senna, ao Parque Ecológico do Tietê, à linha 12 Safira da CPTM, à Each-USP e ao terreno da inativa indústria Bann Química. Destacando parte da história desta região, foram ressaltados por Sato e Dias (2023) alguns eventos, como o processo do loteamento irregular de baixo custo, nos anos 1960, em uma área pertencente ao grupo Matarazzo, seguindo a dinâmica de urbanização do estado às margens do rio e as vias do trem. Evidencia-se, assim, a formação das comunidades da Vila Guaraciaba, em 1987, e do Jardim Keralux, em meados de 1990, destacando também tentativas de reintegração de posse e desocupação e a contrapartida da organização da comunidade em defesa do direito à moradia, acesso aos serviços públicos e enfrentamento dos problemas das inundações, formando-se então a OSCIP¹ Instituto União Keralux (Inker). Outro episódio importante à história dos bairros, exposto também por Sato e Dias (2023) foi a ocorrência de contaminação do solo provocada pelas operações fabris da Keralux S.A e da Bann Química, que obrigaram ações de remoção de solo pela prefeitura, deixando seus habitantes ainda mais expostos ao risco por estarem em áreas suscetíveis a inundações que podem ser potencializadas devido às mudanças climáticas e a falta de infraestrutura adequada.

Pensar a emergência climática com o olhar da justiça climática pressupõe ter como cerne a participação da sociedade mais vulnerabilizada na construção de

1 Organização da sociedade civil de interesse público.

respostas aos efeitos negativos da mudança do clima (Torres; Leonel; Araújo, 2021). A capacidade adaptativa, ou adaptabilidade, pode ser definida como a habilidade de um sistema de se preparar para mudanças e estresses previamente e responder aos efeitos causados pelos estresses (Smit *et al.*, 2001 *apud* Engle, 2011). O aumento da capacidade adaptativa eleva a probabilidade dos sistemas em gerenciar diferentes magnitudes de impactos climáticos, enquanto permite a flexibilidade para abordagens de retrabalho em situações posteriores. A melhoria da capacidade adaptativa pode se dar por meio de um conjunto de abordagens de gestão e governança (Engle, 2011). Nesse sentido, a adaptabilidade das comunidades vulneráveis centrada na autonomia e emancipação das populações é essencial para o enfrentamento das mudanças climáticas e gestão dos riscos de desastres socioambientais.

Tendo isso em vista, o projeto de extensão universitária Programa Adapta Kera-ciaba busca atuar para o enfrentamento e redução do risco de desastres com as comunidades do entorno da USP Leste na perspectiva da co-construção de conhecimento, buscando a adaptação climática na localidade considerando suas demandas e seus saberes. O objetivo específico foi o levantamento das potencialidades e fragilidades dos territórios e o levantamento do seu histórico de enfrentamento dos desastres socioambientais. As atividades tiveram o fomento da Pró-Reitoria de Cultura e Extensão Universitária (PRCEU-USP) por meio do 7º Edital USP/FUSP/Santander – fomento às iniciativas de cultura e extensão e da Pró-Reitoria de Graduação (PRG-USP) por meio do Programa Unificado de Bolsas (PUB).

Material e métodos

A metodologia aplicada foi uma pesquisa de abordagem qualitativa de caráter pesquisa-ação crítica. A pesquisa-ação é baseada no diálogo horizontal, valorizando os atores sociais, suas experiências, saberes e práticas para construção da transformação da realidade social (Teixeira; Neto, 2017). Os procedimentos usados foram análise bibliográfica, desenvolvimento de encontros formativos, elaboração de oficinas de cartografia social, condução de entrevistas de história oral e produção de conteúdo de comunicação para redução dos riscos de desastres.

A análise bibliográfica se deu a partir das buscas em bases de dados. Os encontros formativos passaram por cinco etapas: i) levantamento do estilo de aprendizagem da equipe e temáticas de interesse; ii) elaboração do modelo de encontro formativo com base no diagnóstico; iii) análise de perfil para convite das pessoas especialistas nas áreas; iv) desenvolvimento dos encontros; e v) análise dos resultados dos encontros. As oficinas de cartografia social foram aplicadas a partir dos encontros formativos sobre mapeamento participativo, elaboração e execução de um plano de mapeamento, análise dos dados e divulgação dos materiais produzidos

para a população. As entrevistas de história oral foram desenvolvidas seguindo os encontros formativos sobre história oral, elaboração dos roteiros para entrevistas semiestruturadas, entrevistas agendadas com atores-chaves dos bairros e divulgação dos materiais produzidos para a população.

Resultados e discussão

O projeto teve como resultados a prática dos “diálogos cartografados”, que possibilitaram o desenvolvimento de produtos reunindo as perspectivas da população sobre o território, bem como seus processos de potencialização, riscos de ocorrência de desastres e vulnerabilidades estruturais. Foi possível identificar as potencialidades e fragilidades da área por meio da visão da própria população, que pôde expressar sua percepção do território de maneira ampla e desenvolver, em conjunto com a equipe do projeto e coletivamente, um mapa espacializando sua caracterização do território (Figura 44.1). Além disso, pode-se observar o papel de protagonismo desempenhado pelos atores locais por meio do compartilhamento das suas experiências e narrativas.

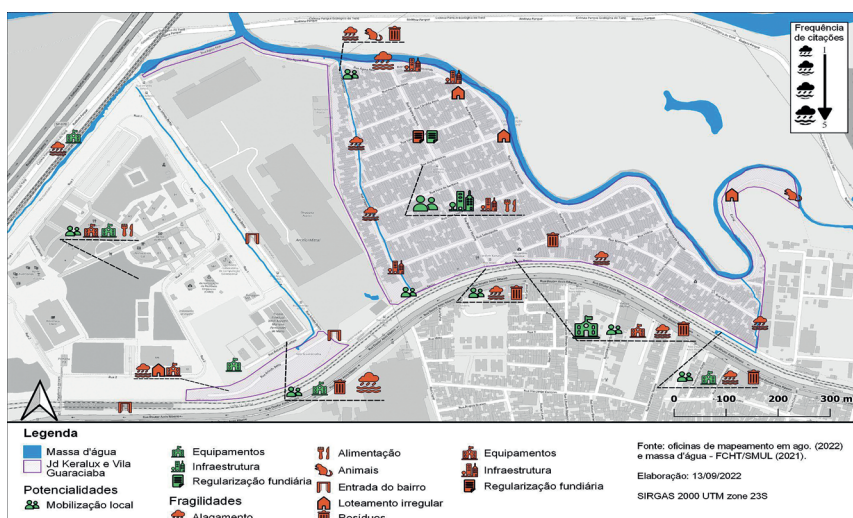


Figura 44.1 Mapa de potencialidades e fragilidades dos bairros produzido pelos atores.

Fonte: acervo do projeto, 2022.

As iniciativas de cartografias sociais podem ser classificadas, entre as possibilidades e motivações, como “experiências que buscam fortalecer os processos políticos autônomos, destinadas a deter os efeitos expansivos e expropriatórios do regime de acumulação prevalecente” (Acseirad, 2008, p. 11). Nesse sentido, os processos participativos desenvolvidos podem ser enquadrados na classificação, conferindo às atividades realizadas pela população o caráter emancipatório e indisciplinado, no sentido da cartografia sair dos limites acadêmicos e estar aberto para os usos da população (Crampton; Krygier, 2008). Os produtos incluem um folheto descrevendo brevemente o processo de mapeamento participativo para divulgação prévia com a população; cinco vídeos-relatos protagonizados pelos atores-chave dos bairros descrevendo suas trajetórias e a história dos bairros; dois vídeos descrevendo o procedimento realizado para ampla divulgação; cinco ilustrações críticas a partir da história oral dos atores-chave e um livro e sua versão resumida para ampla comunicação com as moradoras e moradores, pesquisadores de áreas correlatas e demais pessoas interessadas em metodologias participativas (Figura 44.2). Os materiais foram apresentados previamente em março de 2023 para aprovação e ajustes junto com a população e, em abril do mesmo ano, durante o encontro realizado no bairro em conjunto com o coletivo artístico Flores da Periferia, de origem do bairro Jardim Keralux.



Figura 44.2 Principais produtos de divulgação do projeto.

Fonte: Acervo do projeto, 2022.

Considerações finais

Em função dos pontos mencionados, observa-se que a mobilização das comunidades na perspectiva da participação social para a redução de desastres relacionados às mudanças climáticas é fundamental para a co-construção de respostas que sejam justas e efetivas para a adaptação na escala local (Torres; Leonel; Araújo, 2021). O Programa Adapta Keraciaba atuou por meio de métodos participativos envolvendo as comunidades do Jardim Keralux e da Vila Guaraciaba, o que permitiu o avanço na extensão universitária e na produção científica por meio: da aplicação da cartografia social no mapeamento do território; da utilização do método da história oral com os atores locais; dos encontros formativos entre membros do projeto; da elaboração e produção de livros e artigos com os resultados do projeto e dos encontros comunitários com a população local.

Com isso, foi possível identificar as potencialidades e fragilidades da localidade na qual o programa atuou pelo viés das moradoras e moradores, tendo em vista o enfrentamento dos riscos de desastres na localidade. Além disso, visualiza-se a possibilidade do programa de extensão atuar de forma ainda mais imersiva com a população local por meio do método de pesquisa-ação (Thiolent, 2005), considerando os laços já construídos e a continuidade do projeto de extensão.

REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, H. *Cartografias sociais e território*. Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.
- BATHIANY, S. *et al.* Climate models predict increasing temperature variability in poor countries. *Science Advances*, v. 4, n. 5, 2018.
- CRAMPTON, J. W.; KRYGIER, J. Uma introdução à cartografia crítica. In: ACSELRAD, H. *Cartografias sociais e território*. Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008. p. 85-111.
- ENGLE, N. L. Adaptive capacity and its assessment. *Global Environmental Change*, v. 21, n. 2, p. 647-656, 2011.
- FERDINAND, M. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- FERREIRA, J. S. W. São Paulo: cidade da intolerância, ou o urbanismo "à brasileira". *Estudos Avançados*, v. 25, n. 71, p. 73-88, jan. 2011.
- KLEIN, N. *This changes everything: capitalism vs. the climate*. 2nd ed. Toronto: Penguin, 2014.
- MARICATO, E. A terra é um nó na sociedade brasileira... também nas cidades. *Cultura Vozes*, n. 6, p. 7-22, 1999.

- RIPPLE, W. J. *et al.* World scientists' warning of a climate emergency. *Bio Science*, n. 1, p. 8-12, 2020.
- ROUTLEDGE, P.; CUMBERS, A.; DERICKSON, K. D. States of just transition: realising climate justice through and against the state. *Geoforum*, v. 88, p. 78-86, 2018.
- SATO, D. P.; DIAS, S. G. Território de atuação do adapta: o jardim Keralux e a Vila Guaraciaba. In: GONÇALVES-DIAS, S. L. F.; RODRIGUES, L. S.; SATO, D. P. (coord.) *Caminhos para diálogos cartografados em torno dos riscos socioambientais do Jardim Keralux e da Vila Guaraciaba*. São Paulo: Programa Adapta Keraciaba, Each-USP, 2023. p 17-25.
- SULAIMAN, S. N. *et al.* Da teoria à prática: como evoluíram as visões e as aplicações sobre a gestão de riscos e desastres. In: SULAIMAN, S. N (Coord.). *GIRD+10*, Caderno técnico de gestão integrada de riscos e desastres. 1. ed., Brasília: Ministério do Desenvolvimento Regional, 2021.
- TEIXEIRA, P. M. M.; NETO, J. M. Uma proposta de tipologia para pesquisas de natureza interventiva. *Ciênc. Educ.*, v. 23, n. 4, p. 1055-1076, 2017.
- TORRES, P. H. C. *et al.* Is the Brazilian national climate change adaptation plan addressing inequality? Climate and environmental justice in a global south perspective. *Environmental Justice*, v. 13, n. 2, p. 42-46, 2020.
- TORRES, P. H. C.; LEONEL, A. L.; ARAÚJO, G. P. Climate injustice in Brazil: what we are failing towards a just transition in a climate emergency scenario? In: TORRES, P. H. C.; JACOBI, P. R. (eds.). *Towards a just climate change resilience: developing resilient, anticipatory, and inclusive community response*. Switzerland: Palgrave Macmillan Cham, 2021. p. 81-107.

CAPÍTULO 45

Financeirização e segurança alimentar

Tamires Fakh

Diamantino Alves Correia Pereira

O fenômeno da financeirização como ponto de partida

Pode-se dizer que o capitalismo atualmente vive sob a sombra do capital financeiro, proposição com a qual concordam diversos autores, como Arrighi (1996), Chesnais (1998), Harvey (2004; 2013) e outros. Conforme destaca Paulani (2011), o valor dos ativos financeiros mundiais cresceu demasiadamente nos últimos anos (ações e debêntures, títulos de dívidas pública e privada e aplicações bancárias), enquanto o PIB cresceu muito menos. Além disso, o capital financeiro – portador de juros, vem se autonomizando do capital real, especificamente daquele intrínseco às instalações, máquinas e equipamentos produtivos. Ou seja, boa parte de nossa riqueza mundial é constituída por capital fictício.

Para compreender esse processo, Chesnais (1998) trabalha com o conceito de “mundialização financeira”, utilizado para tratar as estreitas ligações entre os sistemas monetários e os mercados financeiros nacionais, produtos da liberalização e desregulamentação adotados pelos EUA e Reino Unido, entre 1979 e 1987, e por outros países industrializados nos anos que se seguiram. A década de 1980 e o início da década de 1990 foram marcadas pelo aumento substancial de transações financeiras, momento em que “a esfera financeira representa a ponta-de-lança do movimento de mundialização da economia” (Chesnais, 1998, p. 11). É nessa esfera

que as operações do capital apresentam maior volume, assim como sua maior mobilidade, e os locais em que os interesses privados passaram a ter mais predominância em relação ao Estado.

É importante afirmar que os sistemas nacionais não foram extintos, mas sua abertura, interna e externa, durante os processos de liberalização e desregulamentação, abriu espaço para a emergência de um espaço financeiro mundial. Como características desse sistema podem-se citar três fundamentais: sistema fortemente hierarquizado; carência de instâncias de supervisão e controle; unidade dos mercados financeiros assegurada pelos seus operadores (Chesnais, 1998).

No âmbito do sistema alimentar, o movimento de financeirização não é diferente. Nas últimas décadas, cresceram expressivamente a compra e venda de produtos financeiros relacionados a commodities e terras agrícolas por parte de bancos, empresas de commodities e fundos de investimento. Segundo Clapp (2014), a financeirização contribuiu para um distanciamento significativo entre produção e consumo, assim como as lacunas de conhecimento sobre os efeitos ambientais e sociais da produção de alimentos – o que impacta a distribuição de poder e influência sobre a governança do sistema alimentar.

Adicionalmente, facilitou a entrada de novos sujeitos dentro e ao redor das cadeias de commodities e incentivou uma maior abstração da mercadoria de sua forma original e concreta, ao criar um mercado virtual de produtos derivados (Clapp, 2014). Isso tornou o mercado agroalimentar mais complexo, com operadores financeiros de commodities que passaram a ter poder significativo e pouco regulado – o que torna difícil o rastreamento das causas da alta dos preços e os impactos na segurança alimentar, sobretudo dos mais pobres.

Clapp (2014) afirma que a crise alimentar de 2007-2008 impulsionou vários estudos sobre a financeirização do sistema alimentar que apontaram esse processo como responsável pela promoção de uma estratégia de acumulação adicional para as empresas agroalimentares. Os entes financeiros são os responsáveis por direcionar os investimentos especulativos para o setor, permitindo que grandes corporações transnacionais tenham mais oportunidades de acumulação, sejam do agronegócio ou redes de supermercados (McMichael, 2009, 2012, 2013). Outros estudos também discutiram o papel da especulação financeira na apropriação de terras, pelo atrativo do ativo fixo da terra e das receitas da agricultura (McMichael, 2012; Cotula, 2012; Daniel, 2012 *apud* Clapp, 2014).

Certo é que as distâncias aumentaram, distância física entre produção e consumo, entre os conhecimentos sobre a produção, sobre as decisões, o número de intermediário. O outro tipo de distanciamento se dá por meio da abstração das

commodities agrícolas das suas formas físicas, assim como o processo de autonomização do dinheiro discutido por Paulani (2011).

Nesse sentido, os derivativos agrícolas se tornam atrativos por suas oportunidades financeiras. Apesar do investimento na mercadoria estar separado de sua forma física, os derivativos agrícolas estão presos aos mercados físicos de maneira diferente e mais complexa, em que as tendências de um mercado afetam outros mercados (Clapp, 2014).

Os investimentos ocorrem em países mais ricos, na maioria das vezes mesmo antes da produção e longe dos países produtores. Embora esse pareça ser um processo mais recente, as bolsas de futuros de commodities agrícolas se estabeleceram no século XVIII em Londres. O que houve ao longo dos anos foi uma intensificação dessa atividade, com novos participantes, fusões de grandes empresas e pressão política de bancos e corporações para desregulamentação do mercado.

Regimes alimentares como chave de leitura

Historicamente, as transformações no campo e no sistema alimentar foram debatidas e interpretadas a partir de diferentes abordagens e conceitos. Com o processo de urbanização e globalização, as relações de produção e de consumo ganharam maior complexidade, com novos ativos tecnológicos, operações comerciais globais e novos hábitos de consumo. As atividades produtivas, industriais, comerciais e financeiras passaram a se conectar cada vez mais e as corporações passaram a ter maior força na definição dos rumos do sistema alimentar vigente.

Essas transformações, inseridas nas próprias dinâmicas do sistema capitalista em evolução, estimularam a elaboração de análises mais integradas – envolvendo o sistema agroalimentar e as relações e atividades de empresas fornecedoras de insumos para a agricultura, empresas de produtos primários, processamento, comércio, logística, distribuição e consumo. No entanto, não havia um olhar mais aprofundado sobre as implicações das mudanças estruturais sobre os sistemas alimentares.

Com uma maior liberalização do comércio global desde que o Acordo Geral de Tarifas e Comércio (GATT), em 1947, foi incorporado ao acordo que estabeleceu a Organização Mundial do Comércio (OMC), em 1994, e a atuação de organismos multilaterais, a globalização do sistema alimentar ganhou força. Com políticas econômicas liberais, sobretudo a partir da década de 1970, implementadas pelos países da América Latina especialmente a partir do Consenso de Washington, os países se abriram ao circuito internacional de mercadorias e de capitais. Empresas multinacionais passaram a diversificar sua atuação em diferentes ramos e espaços geográficos. Iniciou-se um processo de concentração horizontal das empresas e integração

vertical das cadeias produtivas, por meio de aquisições e fusões de empresas nacionais e transnacionais, consolidando uma estrutura de mercado oligopolista.

A produção de alimentos passou a se desprender dos determinantes locais, ao se conectar com esse mercado globalizado e a se vincular a um sistema estruturado mundialmente, amparado por corporações agroindustriais e comerciais. O mercado de alimentos ganhou novos contornos e atores, influenciado por decisões e políticas governamentais, regulações, estratégias e lobby das corporações agroindustriais, comerciais e tecnológicas, mudanças sociais e culturais, entre outros aspectos.

Buscando dar conta da complexidade de questões e dos arranjos, conflitos e contradições de um sistema agroalimentar internacionalmente estabelecido, Friedmann e McMichael (1989) discutem a questão agrária e o sistema alimentar por meio do conceito de regime alimentar, para o qual existe uma ordem internacional em cada período histórico que rege as relações, sob um sistema geral de regulação. A partir dessa abordagem, o sistema alimentar mundial é discutido numa perspectiva histórica, na qual os processos de crises e de transformações são interpretados com base no papel que a agricultura e a alimentação têm no processo capitalista de acumulação.

McMichael (2009) amplia o debate ao reinterpretar as dimensões históricas, sociais, ecológicas e nutricionais sobre o conceito. A abordagem sobre regimes alimentares é central para compreender como as relações capitalistas e o aprofundamento do neoliberalismo incidem na agricultura e no sistema alimentar como um todo. Para o autor, o conceito é chave não só para desvendar as relações alimentares capitalistas, mas também a própria história do capitalismo:

Não se trata de comida em si, mas das relações dentro das quais a comida é produzida e através das quais o capitalismo é produzido e reproduzido. Como tal, o regime alimentar é uma ótica sobre as múltiplas determinações incorporadas na mercadoria alimento, alterando o foco da mercadoria alimento como objeto para a mercadoria como relação, com relações geopolíticas, sociais, culturais, ecológicas e nutricionais determinadas em momentos históricos significativos (McMichael, 2009, p. 281).

Friedmann e McMichael (1989) discutem a relação entre regimes alimentares e a questão agrária, tendo como pano de fundo as transformações na agricultura, de acordo com os ciclos do sistema capitalista. Os autores caracterizam a existência de dois regimes no passado, sendo: i) regime imperial-colonial, caracterizado pela hegemonia do Império Britânico; e ii) regime mercantil-industrial (1945-1973), no período hegemônico dos EUA. Em texto posterior, McMichael (2005) identifica um terceiro regime se consolidando a partir da década de 1980, que ele caracterizou

como “regime alimentar corporativo”, regido por processos de transnacionalização, financeirização e supermercadização, sustentando-se por princípios neoliberais de mercado, privatizações e acordos de livre comércio. Nesse contexto de subordinação da agricultura ao capital industrial e financeiro, configura-se o agronegócio como conhecemos hoje e para o qual devemos encontrar saídas a fim de que outros modos de produção e de vida possam existir.

As corporações do agronegócio no comércio global

As corporações do agronegócio estão presentes desde a produção – ou mesmo antes dela – até o que consumimos de alimentos no nosso dia a dia, mundialmente. As gigantes desse setor estabelecem padrões de produção agrícola e de consumo de alimentos; especulam na bolsa de valores antes mesmo da colheita e incidem sobre políticas públicas e legislações nacionais. Elas controlam, mas não querem ser controladas. Como sua atuação é bastante ampla, neste artigo centraremos o debate sobre sua atuação no comércio global. As mudanças nas políticas econômicas, que ocorreram entre as décadas de 1980 e 1990, reduziram expressivamente o poder de controle dos governos sobre mercados e fluxos de capital. Essas brechas impulsionaram o controle dessas empresas sobre os investimentos e o comércio global.

A indústria agroalimentar sofreu duas mudanças: i) emergência e consolidação de oligopólios, tornando as megaempresas ainda maiores, e ii) aumento da participação dessas empresas nas vendas no comércio exterior. Por outro lado, houve a perda de prestígio dos mercados domésticos para o faturamento global dessas empresas. Segundo o *Atlas do Agronegócio*: “Em 2015, cerca de 70% das vendas globais da gigante suíça Nestlé foram geradas fora da Europa e da América do Norte. No caso do conglomerado anglo-holandês Unilever este índice foi de cerca de 75%” (Santos; Glass, 2018, p. 34).

Entre as estratégias para o sucesso desses negócios, estão a abertura contínua de novos mercados, a eliminação de tarifas e de outras barreiras comerciais. Em resumo, o enfraquecimento das barreiras comerciais foi importante para as corporações e todo o setor, pois ao enfraquecê-las foi possível importar matérias-primas baratas e exportar produtos para novos mercados lucrativos.

Entre 1990 e 2014, as exportações mundiais aumentaram cinco vezes mais. Esse crescimento também repercutiu no Brasil e em outros países. E a ele, deve-se ao fato de diversos acordos de livre comércio e de investimentos terem sido assinados. A maioria desses acordos foram negociados após a Rodada Uruguai de Negociações Comerciais Multilaterais – a primeira série de negociações globais com foco na agricultura e alimentos – e a criação, em 1994, da OMC (Santos; Glass, 2018).

As corporações transnacionais detêm muito poder sobre as instituições de regulação voltadas para as negociações comerciais. Segundo informações do *Atlas do Agronegócio*, um exemplo se deu na Rodada Uruguai, na qual o negociador-chefe dos Estados Unidos para a agricultura foi contratado pela Cargill, uma das gigantes das commodities, antes e depois da realização das negociações. Claramente, ele representava, naquele espaço institucional, interesses do seu antigo e futuro empregador.

É justamente essa arquitetura de poder dominante que impacta na construção de políticas públicas agrárias, na maioria dos países e no Brasil, a partir de diversos instrumentos como o controle financeiro das commodities, por meio de operações das tradings e dos constrangimentos que as corporações criam aos estados nacionais e às suas instituições (Dowbor, 2017).

Segundo o Atlas, além das regulamentações da OMC, há 420 acordos comerciais bilaterais e 2.900 acordos bilaterais de investimento no planeta. O documento também destaca a importância do “sistema de resolução de controvérsias investidor-Estado” que permite aos investidores estrangeiros, em diversas cláusulas, constranger e desafiar políticas e regulamentações dos estados nacionais. Por meio desse sistema, há a possibilidade das empresas processarem um governo estrangeiro signatário do tratado, que crie regulamentações prejudiciais às atividades e lucros esperados. Com esse direito, o número de casos aumentou expressivamente.

Para atrair essas empresas e seus investimentos, muitos Estados criam zonas econômicas especiais com políticas e regulamentações bem flexíveis e favoráveis a esses grupos. Sobre a temática, os estudos de David Harvey demonstram como a atração, a circulação e a fuga do capital permitem a criação de espaços geográficos desiguais. Cada espaço, com suas variáveis localizadas, desenvolve bases para o processo de acumulação, ao passo que processos de circulação do capital permitem a integração espacial (Harvey, 2013).

É importante dizer que existe uma série de tensões hierárquicas e espaciais entre o sistema financeiro global e os sistemas locais: em níveis monetários, de regulação e políticos. No jogo dessas forças, estabelecem-se as relações entre o Estado e as corporações transnacionais do agronegócio. Algumas estratégias dessas corporações são: i) lobby, para permitir o livre fluxo de capital entre fronteiras, por impostos baixos e mais proteção às suas tecnologias e marcas (patentes); e ii) fusões e aquisições de suas concorrentes, para consolidar o controle dos mercados em poucas mãos.

No Brasil, a partir de 2010, devido à industrialização da agricultura e a constituição dos complexos agroindustriais, reconfigura-se a relação entre os agentes privados desse setor e deles com o Estado. Para Pompeia (2020), o que ocorre é uma concertação política do agronegócio, cujas características são: intersetorialidade, abrangência privado-estatal, multilateralidade, elevada institucionalização e sistematicidade nas interações. As interações ocorrem, segundo o autor, em três níveis:

i) entre entidades, com núcleos intersetoriais ampliados, como o Instituto Pensar Agropecuária (IPA) e o bloco Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil/ Conselho das Entidades do Setor Agropecuário (CNA/Conselho do Agro); ii) entre essas nucleações amplas; e iii) entre esses núcleos e determinados agentes do Estado, como a Frente Parlamentar Mista da Agropecuária (FPA) e do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Mapa). Ademais, vale lembrar que são 216 deputados listados pela Frente Parlamentar da Agropecuária, mas a FPA não reúne a totalidade dos ruralistas no Congresso, uma vez que representantes da indústria e de outros setores, como o financeiro, possuem seus braços no setor agropecuário (Santos; Glass, 2018). São poucos os países que possuem leis de concorrência bem estruturadas, atualmente apenas 120 países possuem legislação de concorrência. Vale destacar que as preocupações governamentais se centram no consumo e não na oferta.

Em resumo, por um lado, o agronegócio se organiza para flexibilizar regulamentações, barreiras comerciais e aprovar medidas e políticas de incentivo às suas áreas de atuação; por outro lado, os governos nacionais precisam lidar com mobilizações da sociedade civil organizada e movimentos sociais contra o setor, pressão e lobby do agronegócio e do setor financeiro, além de seus posicionamentos partidários e ideológicos.

Implicações sobre a segurança alimentar e nutricional

Diante do que foi discutido nas seções anteriores, partimos do pressuposto de que os operadores financeiros e as grandes corporações do agronegócio são definidores da segurança alimentar e nutricional da população. Aos estados, muitas vezes, o que falta é vontade política para remar contra a maré e estabelecer políticas públicas e normativas que impulsionem a sua soberania alimentar e que criem condições para que a população tenha o seu direito humano à alimentação adequada garantido.

Resultado das muitas crises históricas e sistêmicas, vivem-se muitas “fomes” no Brasil, mas sem dúvida os níveis de insegurança alimentar que atingem 125,2 milhões de pessoas e a fome (insegurança alimentar grave - IA grave), que chega a 33 milhões de pessoas, são a expressão mais severa das questões sociais enfrentadas.

O II Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil (II Vigisan), da Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional (Rede Penssan), averiguou que apenas 40% dos domicílios tinham garantia de acesso pleno aos alimentos no país, ou seja, apenas 40% viviam em segurança alimentar. Também se notou que a insegurança alimentar moderada e grave são mais elevadas nas áreas rurais, comparativamente aos domicílios das áreas urbanas.

Segundo o estudo, a insegurança alimentar está mais presente nas realidades da região Norte e Nordeste do país, assim como nos lares chefiados por pessoas negras

e mulheres. A pandemia agravou ainda mais essa situação e a falta de resposta do Estado brasileiro aprofundou as desigualdades. O estudo também destaca que a combinação de diversos fatores como adoecimento, perda de familiares, desemprego, falta de acesso à saúde, entre outros, contribuiu para o endividamento de 38,2% das famílias e a necessidade de cortar despesas essenciais em 57,1% dos domicílios.

Na cidade, o desemprego e a falta de políticas de assistência social e saúde fizeram coro ao movimento global de financeirização, que tem no lucro o seu principal objetivo. Na zona rural, o enfraquecimento das políticas públicas para o campo, como a diminuição do orçamento do Programa de Aquisição de Alimentos e do Programa Nacional de Alimentação Escolar, apoiou o empobrecimento de agricultores familiares e comunidades tradicionais, e incentivaram a expropriação de suas terras, ameaçando a sua existência. Os grupos e movimentos sociais que se esforçam para criar sistemas alimentares mais justos e sustentáveis enfrentam grandes desafios porque o próprio processo de financeirização, complexo e opaco, desencoraja os esforços coletivos (Clapp; Isakson, 2018).

Precisamos resgatar a função social da economia, pois esta é uma questão de dignidade humana. Precisamos romper com as narrativas hegemônicas difundidas pelas mídias tradicionais, financiadas pelas corporações, e precisamos construir uma governança global e interna aos estados que seja responsável (Dowbor, 2022). A batalha por mudanças, pela conscientização da nossa população e pelo bom senso é inevitável.

REFERÊNCIAS

- ARRIGHI, G. *O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- CHESNAIS, F. *A mundialização financeira*. São Paulo: Xamã, 1998.
- CLAPP, J. Financialization, distance and global food politics. *UWSpace*. 2014. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10012/11545>. Acesso em: 8 ago. 2023.
- CLAPP, J.; ISAKSON, R. S. Risky returns: the implications of financialization in the food system. *Development and Change*, v. 49, n. 2, p. 437-460, 2018. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/dech.12376/full>. Acesso em: 10 ago. 2023.
- DOWBOR, L. *A era do capital improdutivo*. A nova arquitetura do poder: dominação financeira, sequestro da democracia e destruição do planeta. São Paulo: Outras Palavras/Autonomia Literária, 2017.
- DOWBOR, L. *Resgatar a função social da economia: uma questão de dignidade humana*. São Paulo: Elefante, 2022.

- FARINA, E. *O sistema agroindustrial de alimentos no Brasil*. Relatório de Pesquisa, CNPq, 1989.
- FRIEDMANN, H.; MCMICHAEL, P. Agriculture and state system. The rise and decline of national agricultures from 1870 to the present. *Sociologia Ruralis*, v. 29, n. 2, 1989. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/228030823_%27Agriculture_and_the_State_System_The_Rise_and_Decline_of_National_Agriculture%27. Acesso em: 20 ago. 2023.
- GUIMARÃES, A. P. *A crise agrária*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1979.
- HARVEY, D. *O novo imperialismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- HARVEY, D. *Os limites do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- PAULANI, L. A autonomização das formas verdadeiramente sociais na teoria de Marx: comentários sobre o dinheiro no capitalismo contemporâneo. *Economia: Revista da ANPEC*, v. 12, p. 49-70, jan-abr. 2011.
- McMICHAEL, P. A food regime genealogy. *The Journal of Peasant Studies*, v. 36, n. 1, p. 139-169, 2009.
- McMICHAEL, P. The land grab and corporate food regime restructuring. *The Journal of Peasant Studies*, v. 29, n. 3-4, 2012. p. 681-701.
- McMICHAEL, P. Value-chain agriculture and debt relations: contradictory outcomes. *Third World Quarterly*, v. 34, n. 4, p. 671-690, 2013.
- McMICHAEL, P. *Regimes alimentares e questões agrárias*. São Paulo; Porto Alegre: Editora Unesp, 2016.
- MULLER, G. *Complexo agroindustrial e modernização agrária*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1989.
- POMPEIA, C. Concertação e poder: o agronegócio como fenômeno político. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 35, p. 1-17, 2020.
- REDE PENSSAN. *II Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil: II Vigisan*. São Paulo: Fundação Friedrich Ebert/Rede Penssan, 2022.
- SANTOS, M.; GLASS, V. (orgs.). *Altas do agronegócio: fatos e números sobre as corporações que controlam o que comemos*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2018.

Sobre os autores

Adriana Casarotto Terra é doutoranda no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Filosofia e jornalista.

Alana Fagundes Valério é doutoranda no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. É mestre em Ciência Jurídica e graduada em Direito.

Aline Fátima da Silva Costa Magno é mestranda em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Especialista em Arte-Educação e em Educação e Direitos Humanos. Graduada em Letras Português/Linguística.

Aline Lis Ramos Pereira-Melcop é doutoranda no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Mestre em Ciências e bacharel em Ciências Humanas.

Ana Maria Schultze é doutoranda no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Mestre em Artes e especialista em Comunicação e Artes. Diretora da Augen Arte e Educação, é produtora cultural e gestora de projetos de arte, educação e cultura.

Ana Paula Alves de Carvalho Martins é mestranda no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Graduada em Letras e membro da Rede Mancala Awelé.

Ana Paula Fracalanza é graduada em Ciências Sociais e em Ciências Econômicas. Professora do curso de Gestão Ambiental e dos Programas de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política, e em Ciência Ambiental, todos eles na USP.

Andreia do Nascimento Santos é mestranda no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Assistente social.

Armando dos Santos Bispo é mestre em Ciências pelo Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Pedagogo e geógrafo.

Bruna Almeida Oliveira é mestre em Geografia. Especialista em Gênero, Diversidade e Direitos Humanos e geógrafa.

Bruna Wroblewski Pereira é mestranda no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Bacharel em Educação Física e Saúde.

Carolina Ary é pós-graduanda em Arte: Crítica e Curadoria, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Graduada em Psicologia, com vivência nos campos de psicanálise, arte e educação não formal.

Cynthia Harumy Watanabe Correa é doutora em Comunicação Social e mestre em Comunicação e Informação. Especialista em Cultura e Midiologia das Sociedades Contemporâneas, é graduada em Comunicação Social. Docente do Curso de Lazer e Turismo e do Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Líder do Grupo de Pesquisa Humanitas Digitalis e integrante da Association of Internet Researchers (AoIR).

Cynthia Tibeau é doutora em Educação pela PUC-SP. Mestre em Educação Física e graduada em Educação Física e em Música. Especialista em Psicopedagogia pela Deutsch Sporthochschule Koln – Alemanha.

Daniel dos Santos Carneiro é doutorando no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Mestre em Humanidades e historiador.

Denis Moura dos Santos é mestrando em Estudos Culturais na USP. Especialista em Docência no Ensino Superior e graduado em História e em Gestão de Políticas Públicas.

Dennis de Oliveira é doutor e mestre em Ciências da Comunicação pela USP. Graduado em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo pela mesma instituição. Professor livre-docente em Jornalismo, Informação e Sociedade na ECA-USP. É professor do Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP e do Programa de Pós-graduação em Integração da América Latina da USP. Coordenador do GT “Epistemologias decoloniais, territorialidades e cultura” do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO).

Diamantino Alves Correia Pereira é professor do curso de Gestão Ambiental e do Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Geógrafo.

Diósnio Machado Neto é professor do Programa de Pós-graduação em Musicologia da ECA-USP e do Programa de Mudança Social e Participação Política da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (Each-USP). É coordenador do Laboratório de Musicologia (Lamus-Each) e membro do IMS Study Group Italo-Ibero-American Relationships (RIIA) e do IMS Study Group Early Music and the New World.

Douglas Roque Andrade é professor do curso de Educação Física e Saúde da Each-USP e do Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Pesquisador do Grupo de Estudos e Pesquisas Epidemiológicas em Atividade Física e Saúde e do Grupo Internacional e Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Formação de Profissionais da Saúde (Gieps). Colaborador do Centro de Estudos do Laboratório de Aptidão Física de São Caetano do Sul (CELAFISCS).

Eliane de Souza Almeida é doutoranda no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Mestre em Processos Comunicacionais e graduada em Jornalismo.

Elisete Dias Xavier é doutoranda em Artes e Sociedade na USP. Musicista, pesquisadora, cantora e compositora. Participa do Laboratório de Musicologia – Lamus, da Each-USP. É mestre em Estudos das Práticas, Música e Cultura e bacharel em Canto lírico e em Composição. Faz parte do corpo docente nas Escolas de Música

da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG) e do Centro de Formação Artística e Tecnológica (Cefart) do Palácio das Artes.

Elizabete Franco Cruz é doutora em Educação e Mestre em Psicologia Social. Psicóloga, é professora do curso de Obstetrícia e do Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Coordena a comissão de saúde da Each-USP e o Núcleo de Acolhimento Universitário.

Enrique Staschower é doutorando no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Mestre em Cultura e Identidades Brasileiras e arquiteto.

Evelin Karina Souza é graduada em Turismo, em Arte-Educação e em Multimídia. Desenvolve pesquisas em estudos que tencionam o lugar da memória e do imaginário negro brasileiro.

Felipe Antonio Honorato é doutorando no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Mestre em Estudos Culturais e bacharel em Políticas Públicas.

Fernanda Eiras Rubio é mestranda no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Graduada em Artes Visuais.

Fernando Estima de Almeida é doutorando no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Mestre em Hospitalidade e especialista em Planejamento e Marketing Turístico. Graduado em Comunicação Social.

Gabriel Pires de Araújo é doutorando no Programa de Pós-graduação em Ciência Ambiental da USP. Mestre em Ciência Ambiental, é gestor ambiental.

Grace Troccoli é doutora e mestre em Educação pela Universidade Federal do Ceará. Graduada em Letras – Português/Inglês pela Universidade Estadual do Ceará.

Guilherme Silva Pires de Freitas é doutor em Ciências pelo Programa Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Mestre em Filosofia e especialista em Ciências Sociais (Globalização e Cultura). Bacharel em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo. Membro associado ao Latin American Studies Association (Lasa).

Hugo Mansur é doutorando no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Mestre em Estudos Étnicos e jornalista.

Igor Tostes Fiorezzi é bacharel em Direito pela USP, com dupla titulação pela Université de Lyon. É bolsista Capes do Programa de Pós-graduação em Ciência Ambiental pela mesma universidade (IEE-USP). Foi bolsista PUB-USP, PIBIC-USP e da JASSO no Hiroshima University Summer Program for Peace and Law. Completou o programa de estudos Sciences Sociales et Humanités pelo Collège Universitaire da Sciences Po-Paris. Venceu a 10ª edição do Prêmio José Bonifácio de Andrada e Silva na categoria Graduação.

Ismael Eduardo Schwartzberg Arteaga é doutorando no programa de Mudança Social e Participação Política da USP. Mestre em Estudos Culturais. Licenciado em Sociologia. Membro do Grupo de Estudo e Pesquisa em História Oral e Pesquisa (GEPHOM).

Jenifer Daniele de Lima Santos é mestranda no programa de Mudança Social e Participação Política da USP, com Aprimoramento em Saúde Coletiva pelo Instituto de Saúde do Estado de São Paulo. Bacharel em Obstetrícia.

Jessica Rocha é doutoranda no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. É mestra em Estudos Culturais e especialista em Projetos Sociais e Políticas Públicas. Historiadora e cientista social, professora de Ciências Humanas e Sociais no Centro Paula Souza; também atua nas áreas de produção cultural e redução de danos no uso de drogas.

Jihad Hassan Hammadeh é mestre em Comunicação. Graduado em História, pós-graduação teológica na Universidade de Medina/Arábia Saudita. Presidente do Centro Árabe Latino de Cultura e Estudos Estratégicos (CALCEE). Pesquisador do Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes (Gracias).

João José dos Santos Júnior é doutorando no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Mestre em Turismo e especialista em Gestão do Turismo e Hospitalidade. Graduado em Eventos.

Jonas Mendonça Santana é doutorando no Programa Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Mestre em Ciências da Saúde. Graduado em Educação Física, especialista em Saúde da População Idosa; Saúde da Família; e Medi-

cina Chinesa e Acupuntura. É homem cisgênero, negro, LGBTQIA+, nascido e criado na periferia da Bahia, poeta nas horas vagas, amante da natureza e filho de Oxóssi.

Karina de Souza Trindade é mestranda do Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Bacharel em Lazer e Turismo. Mulher negra, filha de baianos, embuense, periférica e pagodeira.

Kenyatta Mugo dos Santos Filho é doutorando no Programa Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Mestre em Filosofia e especialista em História e Cultura no Brasil. Licenciado em Música e em História.

Kevin Rigotti Prestes é doutorando no Programa Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Mestre em Turismo. Bacharel em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo. Graduado em História. Tecnólogo em Gestão de Turismo e guia de Turismo pelo CIETH.

Laercio dos Santos Silva é mestre em Ciências pelo Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Turismólogo.

Lenina Vernucci da Silva é doutoranda no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Mestre em Ciências Sociais. Especialista em Sociologia Política, é graduada em Ciências Sociais.

Luiz Guilherme Ferreira Pires é graduado em Gestão Ambiental e membro do grupo de pesquisa Adapta Keraciaba.

Marco Antônio Bettine de Almeida é professor associado III da Each-USP. Graduado em Educação Física pela Unicamp e em Direito pela PUC-Campinas. Membro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Sociais e Humanidades e da International Sociology of Sport Association.

Maria Carolina Casati Digiampietri é doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Mulher negra, professora e escritora. Membro do GEPHOM/USP e do grupo de estudos Lidas e Vidas da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Apaixonada pela palavra, é idealizadora do @encruzilinhas, um projeto de leitura e debate de textos sobre negritude, gênero, feminismos e militância.

Matheus de Moraes Carvalho é doutorando no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Mestre em Desenvolvimento e Políticas Públicas. Especialista em Gestão Pública.

Milvane Regina Eustáquia Gomes Vasconcelos é doutoranda em Geografia na Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Mestre em Geografia e historiadora.

Priscila de Aquino Matos é mestranda no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da Universidade de São Paulo. Especialista em Gestão em Políticas Públicas e Sociais. Graduada em Tecnologia em Processos Gerenciados e em Sociologia e Política.

Rafaela Silva Ramos é gestora ambiental e técnica em Química.

Raquel Fernandes de Araújo Rodrigues é doutoranda no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Mestre em Agrossistemas. Bacharel em Comunicação Social.

Robson Gonçalves da Silva é mestrando em Cultura, Filosofia e História na Faculdade de Educação da USP. Coordenador pedagógico, é formado em Mancala-Awelé.

Rosely Aparecida Liguori Imbernon é doutora e mestre em Geociências (Geotectônica e Geoquímica pela USP). Graduada em Engenharia Química. Professora associada do Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP.

Sílvia Helena Zanirato é historiadora. Professora do curso de Gestão Ambiental e dos Programas de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política, e em Ciência Ambiental, todos da USP. Membro do Instituto de Estudos Avançados e Coordenadora do Grupo de Estudos em Urbanização e Meio Ambiente, da mesma instituição.

Simone Lima Azevedo é doutoranda no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Mestra em Política Social e especialista em Gestão Pública. Servidora do corpo técnico administrativo na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), é jornalista.

Sylmara Lopes Francelino Gonçalves-Dias é administradora. Professora do curso de Gestão de Políticas Públicas e dos Programas de Pós-graduação em Sustentabilidade e em Ciência Ambiental, todos da USP.

Taís Tesser é mestranda no Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da USP. Especialista em Saúde Coletiva pelo Instituto de Saúde e em Processos Didático-Pedagógicos para Cursos na Modalidade a Distância. Licenciada em Ciências da Natureza. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Relações de Gênero, Raça/Etnia e Memória (Tear) e do Grupo de Trabalho de Educação Permanente da Coalizão Brasileira pelas Evidências.

Tâmara Pacheco é doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Mudança social e Participação Política da USP. Mestre em Ciências, é graduada em Comunicação Social.

Tamires Fakh é doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Mudança social e Participação Política da USP. Mestre em Geografia e graduada em Gestão de Políticas Públicas.

Tânia Maria de Souza é doutoranda no Programa de Mudança Social e Participação Política da USP. Mestre em Administração pela EBAP/FGV – RJ. Graduada em Filosofia pela FFLCH-USP e em Ciências Políticas e Sociais pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Analista Ambiental do Ministério do Meio Ambiente.

Vanessa Santos é mestre em Ciências pelo Programa de Pós-graduação em Mudança social e Participação Política da USP. Psicóloga.

Vivian Cristina Cardozo é especialista em Dança e Consciência Corporal e em Cinema, Fotografia e Vídeo. Graduada em Educação Artística, com habilitação plena em Artes Cênicas, e em Letras. Atua como artista da dança e instrutora de yoga no Centro da Referência da Dança em São Paulo.



Duas mulheres negras, conectadas por tempos, histórias e lugares distintos, apreciam suas jornadas acadêmicas com suas escrituras, que possibilitam desenhar e contornar um novo mundo. Eliane Almeida e Flávia Ribeiro viajam entre metrô e vagões de trem. O pão de queijo com parmesão e o caféquentinho, o cuidado no caminhar entre as pessoas para não derramar o líquido preto quente. Foi assim o trajeto para um dia feliz de partilha na USP Leste. Era a Primeira Jornada Acadêmica de Pesquisa do ProMuSPP.

Pós-graduandos de todos os lugares do Brasil, presencialmente ou online, participaram de diversas discussões, sobre temas que muitas vezes pareciam fora da curva e que agora compõem este livro. Temas polêmicos, discussões acaloradas. Concordâncias e discordâncias. Afinal, é assim que se constroem a ciência e o bom debate.

O conhecimento de fato transforma e conseguimos responder à pergunta orientadora do congresso: conhecimento para quê? Conhecimento para encurtar distâncias, para descortinar os segredos, para criar soluções para os marginalizados. Conhecimento para quebrar paradigmas e construir novas epistemologias, mais capazes de efetivamente aproximar a academia da vida.

Para além de um texto que inaugura uma possibilidade de mostrar o que se desenvolve no campus da EACH-USP – que ocupa um espaço periférico importante na cidade de São Paulo –, é também a oportunidade de criar uma forma de expor a ciência: uma forma sensível e comprometida com a vida das pessoas.

Nos capítulos, vozes ecoam de modo visceral, pois carregam nas cacundas as marcas, senzalas, cicatrizes e proezas, e têm como espelho histórias vivas e reais das Marias Firminas, Beatrizas, Neuzas, Carolinas, Lélías, Marias e tantas outras que desafiam esse pacto egoico de modernidade. Pode a subalterna falar? Perguntou Spivak.

Pode, respondem Eliane Almeida e Flávia Ribeiro.



Blucher Open Access