

Desafios e Soluções da Sociologia

Willian Douglas Guilherme
(Organizador)



Willian Douglas Guilherme
(Organizador)

Desafios e Soluções da Sociologia

Atena Editora
2019

2019 by Atena Editora
Copyright © Atena Editora
Copyright do Texto © 2019 Os Autores
Copyright da Edição © 2019 Atena Editora
Editora Executiva: Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira
Diagramação: Rafael Sandrini Filho
Edição de Arte: Lorena Prestes
Revisão: Os Autores

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores. Permitido o download da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Prof. Dr. Álvaro Augusto de Borba Barreto – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Constantino Ribeiro de Oliveira Junior – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Prof. Dr. Gilmei Fleck – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionale delle Figlie di Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Ciências Agrárias e Multidisciplinar

Prof. Dr. Alan Mario Zuffo – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano
Profª Drª Daiane Garabeli Trojan – Universidade Norte do Paraná
Prof. Dr. Darllan Collins da Cunha e Silva – Universidade Estadual Paulista
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Profª Drª Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Jorge González Aguilera – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

Ciências Biológicas e da Saúde

Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás
Prof.ª Dr.ª Elane Schwinden Prudêncio – Universidade Federal de Santa Catarina
Prof. Dr. Gianfábio Pimentel Franco – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. José Max Barbosa de Oliveira Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará

Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Profª Drª Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão
Profª Drª Vanessa Lima Gonçalves – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

Ciências Exatas e da Terra e Engenharias

Prof. Dr. Adélio Alcino Sampaio Castro Machado – Universidade do Porto
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista

Conselho Técnico Científico

Prof. Msc. Abrãao Carvalho Nogueira – Universidade Federal do Espírito Santo
Prof. Dr. Adailson Wagner Sousa de Vasconcelos – Ordem dos Advogados do Brasil/Seccional Paraíba
Prof. Msc. André Flávio Gonçalves Silva – Universidade Federal do Maranhão
Prof.ª Drª Andreza Lopes – Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento Acadêmico
Prof. Msc. Carlos Antônio dos Santos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Msc. Daniel da Silva Miranda – Universidade Federal do Pará
Prof. Msc. Eliel Constantino da Silva – Universidade Estadual Paulista
Prof.ª Msc. Jaqueline Oliveira Rezende – Universidade Federal de Uberlândia
Prof. Msc. Leonardo Tullio – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof.ª Msc. Renata Luciane Polsaque Young Blood – UniSecal
Prof. Dr. Welleson Feitosa Gazel – Universidade Paulista

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)	
D441	Desafios e soluções da sociologia [recurso eletrônico] / Organizador Willian Douglas Guilherme. – Ponta Grossa (PR): Atena Editora, 2019. – (Desafios e soluções da sociologia; v. 1) Formato: PDF Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader Modo de acesso: World Wide Web ISBN 978-85-7247-425-2 DOI 10.22533/at.ed.252192506 1. Sociologia – Pesquisa – Brasil. I. Guilherme, Willian Douglas. II. Série. CDD 301
Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422	

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná - Brasil
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

APRESENTAÇÃO

O livro “Desafios e Soluções da Sociologia” foi dividido em 2 Volumes, totalizando 42 artigos de pesquisadores de diversas instituições de ensino superior do Brasil. O objetivo da organização deste livro foi o de reunir pesquisas voltadas aos desafios atuais da Sociologia, assim como apresentar possíveis soluções para estes desafios.

O Volume 1 foi dividido em duas partes denominadas “Desafios da Sociologia”. Na Parte 1, são 11 artigos que discutem questões como a representação feminina e masculina, política LGBT, assédio moral e violência familiar. E na Parte 2, são 9 artigos que apresentam desafios à Sociologia por meio de discussões de temas como abuso sexual, masculinidades e racismo.

No Volume 2, os artigos foram agrupados em torno de duas partes denominadas “Soluções da Sociologia”. Na Parte 1, são 13 artigos e as temáticas giram em torno da economia criativa, cidadania, meio ambiente, educação, tecnologia e literatura. E na Parte 2, os 9 artigos discutem temas como autoajuda, quilombo, identidade cultural e valorização profissional.

Entregamos ao leitor o Volume 1 do livro “Desafios e Soluções da Sociologia”, e a intenção é divulgar o conhecimento científico e cooperar com a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

Boa leitura!

Willian Douglas Guilherme

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1	1
“AS ARTIMANHAS DA EXCLUSÃO” NAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DE MULHER CIGANA ENTRE BRASILEIROS E ITALIANOS	
Mariana Bonomo Giannino Melotti Monica Pivetti	
DOI 10.22533/at.ed.2521925061	
CAPÍTULO 2	13
ESCOLA EM DISPUTA: EDUCAÇÃO LIBERTADORA OU EDUCAÇÃO CONSERVADORA?	
Camila Zucon Ramos de Siqueira Siqueira Frederico Alves Lopes	
DOI 10.22533/at.ed.2521925062	
CAPÍTULO 3	28
“A GENTE SABE QUANDO DÁ PRA FALAR E QUANDO NÃO DÁ”: MEDO, SEGREGAÇÃO E SILENCIAMENTOS NA EXPERIÊNCIA DE MULHERES EM REGIÕES PERIFÉRICAS	
Maria Izabel Machado Marcelo Bordin	
DOI 10.22533/at.ed.2521925063	
CAPÍTULO 4	45
A REPRESENTAÇÃO DAS PERSONAGENS FEMININAS NA TRILOGIA <i>ÓPERA DOS MORTOS, LUCAS PROCÓPIO E UM CAVALHEIRO DE ANTIGAMENTE</i>	
Ivonete Dias Marcos Hidemi de Lima	
DOI 10.22533/at.ed.2521925064	
CAPÍTULO 5	54
A VIVÊNCIA FEMININA NA CIDADE: PROCESSOS EDUCATIVOS PARA A EMANCIPAÇÃO DA MULHER	
Maria Vitoria Silva Cardoso Rosângela Ribeiro da Silva	
DOI 10.22533/at.ed.2521925065	
CAPÍTULO 6	65
LGBTTIFOBIA E RE(VE)LAÇÕES UNIVERSITÁRIAS: O PROCESSO DE FORMAÇÃO NOS CURSOS DA ÁREA DA SAÚDE E A POLÍTICA LGBT	
Claudio Leão de Almeida Junior Danielle Jardim Barreto Fernanda Gracielle Aguiar Zonta	
DOI 10.22533/at.ed.2521925066	
CAPÍTULO 7	76
MASCULINIDADES VIOLENTAS: LEGITIMAÇÃO E NORMATIVIDADE	
Kety Carla De March	
DOI 10.22533/at.ed.2521925067	

CAPÍTULO 8 85

NAS TESSITURAS DO CORPO E DAS SEXUALIDADES EM CLARICE LISPECTOR E MICHEL FOUCAULT: UMA APRECIÇÃO CRÍTICA DO LIVRO “A VIA CRUCIS DO CORPO”

[Danila Faria Berto](#)

DOI 10.22533/at.ed.2521925068

CAPÍTULO 9 95

O ASSÉDIO MORAL NO NOVO ESPÍRITO DO CAPITALISMO: DISCURSO DE MOBILIZAÇÃO E PRÁTICA PREDATÓRIA

[Igor Assoni Monteiro da Silva](#)

[Marilane Carneiro Di Mario](#)

[Mário Lopes Amorim](#)

DOI 10.22533/at.ed.2521925069

CAPÍTULO 10 108

O QUE PENSAM AS MULHERES SOBRE ‘SEXO E AS NEGAS’

[Daniela Rocha Drummond](#)

[Nelson Rosário de Souza](#)

DOI 10.22533/at.ed.25219250610

CAPÍTULO 11 123

VIOLÊNCIA NO ÂMBITO FAMILIAR: UMA ANÁLISE ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE A VIOLAÇÃO DE DIREITOS NA INFÂNCIA E A VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES ATENDIDAS PELO NÚCLEO DE ESTUDOS E DEFESA DOS DIREITOS DA INFÂNCIA E JUVENTUDE – NEDDIJ - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE – CAMPUS DE MARECHAL CÂNDIDO RONDON.

[Amanda Beatriz Louris](#)

[Carla Liliane Waldow Esquivel](#)

[Elizângela Treméa](#)

[Francieli Pinheiro](#)

DOI 10.22533/at.ed.25219250611

CAPÍTULO 12 133

A CONSTRUÇÃO DO HERÓI CHE E AS MASCULINIDADES EM CUBA: CONSTITUINDO UM OBJETO DE PESQUISA

[Andréa Mazurok Schactae](#)

DOI 10.22533/at.ed.25219250612

CAPÍTULO 13 146

ABUSO SEXUAL COM CRIANÇAS E ADOLESCENTES: UMA ANÁLISE DE PROJETOS DE ENFRENTAMENTO NO PARANÁ

[Bruna Regina Battisti](#)

DOI 10.22533/at.ed.25219250613

CAPÍTULO 14 154

BUNDA, CULTURA NACIONAL E MESTIÇAGEM NO BRASIL

[Ana Paula Garcia Boscatti](#)

[Joana Maria Pedro](#)

DOI 10.22533/at.ed.25219250614

CAPÍTULO 15	166
DISCUSSÕES SOBRE IDENTIDADE RELIGIOSA: O CASO DOS PEREGRINOS	
Marcelo Pereira Souza Marcelo Alário Ennes Alessandra Rodeiro Pereira	
DOI 10.22533/at.ed.25219250615	
CAPÍTULO 16	182
ENVIOS DE MEMÓRIA EM ELIDA TESSLER	
Isabela Magalhães Bosi	
DOI 10.22533/at.ed.25219250616	
CAPÍTULO 17	188
HERANÇA AFRICANA E MEMÓRIA DA ESCRAVIDÃO: PATRIMÔNIO, ESPAÇO E DINÂMICAS POLÍTICAS NA ZONA PORTUÁRIA DO RIO DE JANEIRO	
Hannah da Cunha Tenório Cavalcanti	
DOI 10.22533/at.ed.25219250617	
CAPÍTULO 18	205
MEMÓRIA, SILÊNCIO, ESQUECIMENTO E TURISMO	
Raniery Silva Guedes de Araujo Karla Estelita Godoy	
DOI 10.22533/at.ed.25219250618	
CAPÍTULO 19	212
PIADAS CONTRA NEGROS: VIOLÊNCIA EM FORMA DE HUMOR JOKES AGAINST BLACK PEOPLE: VIOLENCE AS HUMOR	
Paulo Sérgio de Proença	
DOI 10.22533/at.ed.25219250619	
CAPÍTULO 20	225
QUEM E COMO SE DEFINE O ÉTNICO NA AUTO IDENTIFICAÇÃO “ÉTNICO RACIAL”?: DILEMAS DAS COTAS PARA NEGROS NAS UNIVERSIDADES PÚBLICAS.	
Marcos Silva da Silveira	
DOI 10.22533/at.ed.25219250620	
SOBRE O ORGANIZADOR.....	238

“AS ARTIMANHAS DA EXCLUSÃO” NAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DE MULHER CIGANA ENTRE BRASILEIROS E ITALIANOS

Mariana Bonomo

Universidade Federal do Espírito Santo,
Departamento de Psicologia Social e do
Desenvolvimento e Programa de Pós-Graduação
em Psicologia
Vitória – Estado do Espírito Santo/Brasil

Giannino Melotti

Universidade de Bolonha, Departamento de
Ciências da Educação
Bolonha/Itália

Monica Pivetti

Universidade G. d’Annunzio, Chieti-Pescara,
Departamento de Ciências Psicológicas, da
Saúde e do Território
Chieti-Pescara/Itália

RESUMO: Em diferentes contextos e nacionalidades, como Brasil e Itália, inúmeros episódios de banimento e práticas discriminatórias contra integrantes da etnia cigana têm sido verificados, fortalecendo as relações de conflito entre os universos cigano e não cigano. Conhecer a dinâmica constitutiva de tal campo representacional apresenta-se como importante questão a ser explorada para fins de promoção de políticas públicas e programas de intervenção. Espera-se que os resultados gerados possam auxiliar na desmistificação dos estereótipos negativos largamente difundidos no pensamento social hegemônico, núcleo de

preconceito e de discriminação social contra essa etnia.

PALAVRAS-CHAVE: ciganos; estereótipos; preconceito; representações sociais

ABSTRACT: In different contexts and nations, like Brazil and Italy, numerous episodes of the ban and discriminatory practices against members of this gypsy ethnic group have been verified, strengthening the conflict between the Gypsy and the non-Gypsy worlds. Understand the dynamics of such representational field is considered as an important issue to be exploited to promote public policies and intervention programs. It is expected that the results generated will contribute to assist in debunking negative stereotypes widely spread at the hegemonic social thought, core of prejudice and social discrimination against this ethnic group.

KEYWORDS: gypsy; stereotypes; prejudice; social representations

1 | INTRODUÇÃO

“Nas artimanhas da exclusão” (SAWAIA, 2010), as representações sociais como fenômeno de produção dos mais variados objetos sociais, que integram as teorias do senso comum sobre a vida social, apresentam-se como recurso privilegiado para a análise

dos significados associados à mulher cigana. Considerando que a exclusão social se alimenta das diferentes faces da desigualdade, sendo a classe, a etnia e o gênero três categorias-alvo, historicamente, o universo feminino cigano tem sofrido com inúmeros tipos de violência, discriminado em função da pertença de gênero, da etnia e pela condição de pobreza em que vivem muitos grupos ciganos.

Dados históricos revelam que a perseguição a grupos ciganos tem sido registrada ao longo dos últimos séculos, chegando a se configurar como política oficial de extermínio na Europa do século XVI (MOONEN, 2008). Na atualidade, em diferentes territorialidades, como Brasil e Itália, inúmeros episódios de discriminação contra integrantes dessa etnia têm sido verificados (MENDES, 2015; SIGONA, 2006). Em consonância com essa realidade, no imaginário social contemporâneo o povo cigano tem sido representado a partir de elementos estereotipados, cujos significados têm favorecido a difusão de sua imagem como ladrões, amaldiçoados, sujos e traiçoeiros.

Apesar de não existirem dados precisos sobre o início da diáspora do povo cigano, Lermo, Román, Marrodán e Mesa (2006) informam que os linguistas foram os primeiros estudiosos a indicar a sua origem indiana com base nas similaridades entre o romaní, língua falada pelos ciganos, e o sânscrito, com migração a partir da Índia para diferentes partes do mundo antes do ano 1000 dC.

A história de contato entre ciganos e não ciganos está marcada por manifestações de intolerância e violência: na década de 1920, por exemplo, quando leis pronunciavam ciganos e judeus como “raças estrangeiras” de sangue “impuro” e ameaçadoras ao projeto de pureza racial alemã, os ciganos foram deportados à Polônia, aprisionados em campos de concentração e submetidos, de 1943 a 1945, à chamada “solução final”, com o extermínio de mais de meio milhão de ciganos (FONSECA, 1996; MOONEN, 2011).

A categorização com reflexos negativos a que os ciganos estiveram historicamente submetidos tem materializado representações e práticas de exclusão dirigidas aos homens, mulheres e crianças das comunidades tradicionais, os quais têm que enfrentar cotidianamente a marca da diferença por uma identidade social considerada inferior ou até mesmo inexistente (BERTI; PIVETTI; BATTISTA, 2013; MENDES, 2008; VENTURA, 2004). A importante questão que decorre dessa dinâmica de identificação é que no corpo das relações sociais macrossociais, os grupos sociais se inscrevem numa complexa rede onde circulam as representações das diversas formas de organização identitária, umas supervalorizadas e outras tidas como marginais ou inferiores.

Na acepção de Teixeira (2008), a reduzida bibliografia produzida acerca dos ciganos, pode ter favorecido o aparecimento de lendas e de crendices a respeito deste povo, que para Moonen (2011), “constituem a minoria étnica menos conhecida, e, talvez por isso, a mais odiada e discriminada do Brasil” (p. 05). Apesar da falta de informação oficial acerca das comunidades ciganas existentes no território brasileiro, registros indicam que os primeiros ciganos teriam chegado ao Brasil por volta de 1574,

como degredados de Portugal.

As dificuldades relacionadas ao conhecimento preciso do número de ciganos e de sua distribuição territorial também podem ser identificadas em outros países. Dados baseados, portanto, em estimativas, sugerem que os ciganos estejam presentes em todos os países, totalizando uma população de, aproximadamente, 45 milhões de pessoas, mais de dez milhões de ciganos apenas em território europeu, segundo a Unión Romani Internacional. Embora esta população encontre graves problemas em função do preconceito já cristalizado nas sociedades não ciganas em geral (KAYA; ZENGEL, 2005), as lideranças têm se organizado através de instituições que lutam pela questão cigana, como a *Associazione Italiana Zingari Oggi* ou o movimento *Brasil Cigano*.

Tanto no Brasil quanto na Itália, estudos evidenciam processos de desqualificação, criminalização, invisibilidade e desumanização dos ciganos (ANDRADE JUNIOR, 2013; BERTI, PIVETTI, BATTISTA, 2013; GOLDFARB, LEANDRO, DIAS, 2012; LIMA, FARO, SANTOS, 2016; MEDEIROS, 2011; MURTA, SANTOS, SILVA, 2016; SIGONA, 2006), cujos efeitos podem ser verificados no plano das relações cotidianas e na ausência de políticas públicas pró-ciganas.

Permanece, portanto, o preconceito generalizado e as práticas discriminatórias como principais desafios da questão cigana na atualidade, sendo a mulher cigana um dos principais alvos dessa construção social. No imaginário social, em diferentes países e contextos, são elas, as mulheres ciganas, as representantes do povo cigano em geral. Quando se pensa em ciganos, a imagem que logo vem à cabeça das pessoas é a da mulher cigana, com suas roupas coloridas, errantes, fazendo leitura de mão e prevendo o futuro. Scholz (2007) argumenta que o preconceito contra os ciganos debruça-se sobre as relações de gênero, ou “critérios sexistas”, e que “na gestão dos estereótipos correntes, a ‘cigana’ representa ‘os ciganos’ na generalidade” (p. 05), sofrendo um duplo preconceito em função da pertença étnica e de gênero.

Tendo em vista os argumentos apresentados, referenciada pela Teoria das Representações Sociais, a proposição principal do estudo consiste em investigar as representações sociais de ‘mulher cigana’ no Brasil e na Itália como estratégia para a identificação dos elementos presentes no imaginário social não cigano; possivelmente vinculado ao pensamento social hegemônico, o qual tem sustentado historicamente a propagação de estereótipos negativos acerca da categoria étnica cigana, em diferentes sociedades e territórios.

De acordo com Moscovici (1988), as representações hegemônicas são consideradas uniformes, homogêneas, coercitivas e estáveis, amplamente partilhadas pelos membros de um grupo altamente estruturado. Como importantes mediadoras dessas construções sociais, diferentes instituições sociais interveem na reelaboração e difusão dessa modalidade de representações a partir de princípios que já operam nos interesses em jogo naquele contexto, conforme processos de influência social ideologizados pelas históricas relações entre os grupos humanos e o próprio

sistema social, político e econômico vigente. Como informa Cabecinhas (2004), as “representações intervêm ainda em processos tão variados como a difusão e a assimilação de conhecimento, a construção de identidades pessoais e sociais, o comportamento intra e intergrupal, as ações de resistência e de mudança social” (p. 2-3). É desta forma que se constroem estereótipos muito precisos e os associam a determinados grupos, que assumem a condição depositária do mal social nas relações sociais estabelecidas (SOUZA, 2008), condição que se aplica aos ciganos (BONOMO; SOUZA; BRASIL; LIVRAMENTO; CANAL, 2010; MOSCOVICI, 2009).

Na condução dos estudos que fundamentam a presente proposta de investigação, utiliza-se como referência à análise da dimensão empírica apreendida a abordagem sociodinâmica da Teoria das Representações Sociais (ALMEIDA, 2009; DOISE, 2002).

O estudo das representações sociais através dessa abordagem tem como tarefa principal a identificação do campo semântico associado ao objeto social, a análise dos princípios organizadores desses significados (estratégia em que se evidencia a variabilidade do campo representacional, segundo a tomada de posição dos sujeitos da representação) e a análise dos processos de ancoragem (BERTI; PIVETTI; MELOTTI, 2008; DOISE, 1992; DOISE; CLÉMENCE; LORENZI-CIOLDI, 1992). Esse último processo, a ancoragem, permite a articulação entre o objeto social (tal como construído para determinado grupo, em determinado contexto de interação social) e as construções sociais de pertencimento dos sujeitos.

2 | ESTRATÉGIAS METODOLÓGICAS

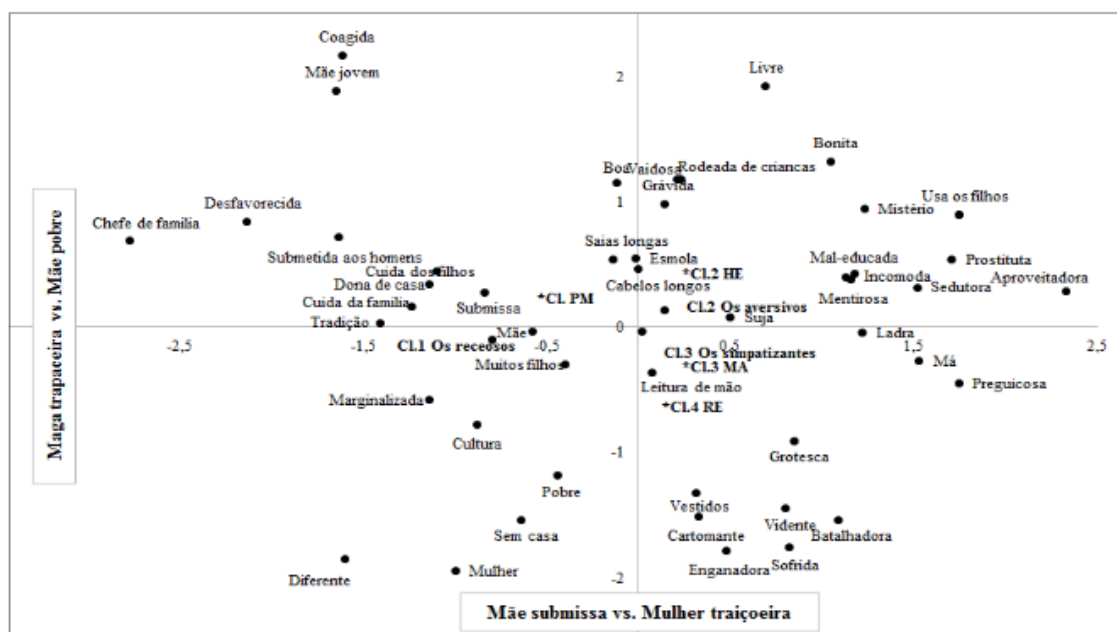
Com base nos objetivos propostos, o estudo foi desenvolvido com a participação de 643 sujeitos não ciganos (324 italianos e 319 brasileiros), com idade média de 22.81 anos (DP=5.73), sendo 478 mulheres (256 italianas e 222 brasileiras) e 147 homens (50 italianos e 97 brasileiros). 18 sujeitos italianos não declararam o próprio sexo. A coleta dos dados, realizada na Grande Vitória/Brasil e nas cidades italianas de Bologna e de Chieti-Pescara, foi procedida por meio da aplicação de um questionário em instituições de ensino superior das referidas localidades.

O questionário era composto pelas seguintes questões: 1). Dados sócio-demográficos referentes à: idade, sexo, orientação política e nacionalidade; 2). Associação livre para o termo indutor ‘mulher cigana’ (“O que você pensa, sente ou imagina quando eu falo *mulher cigana*?”); 3). Reação afetiva frente aos ciganos (“Entre os sentimentos indicados, quais você sente em relação aos ciganos?”); e 4). Valores psicossociais (“Entre as características indicadas, quais você possui?”, escolhendo 05 alternativas entre uma lista de 24 valores a partir dos itens do Questionário de Valores Psicossociais (QVP-24) (PEREIRA; CAMINO; COSTA, 2005), para avaliar quatro sistemas de valores (religioso, hedonista, materialista e pós-materialista).

Os dados foram analisados com o auxílio do *software* francês SPAD-T para

3 | RESULTADOS E DISCUSSÃO

No terceiro fator (2.07% de inércia), sobre o polo à esquerda, encontra-se a imagem de uma mulher que vivencia uma condição *marginalizada* (c.a. = 3.3) e *desfavorecida* (c.a. = 6.8), em que, por *tradição* (c.a. = 2.5) derivada de uma *cultura* (c.a. = 1.3) *diferente* (c.a. = 2.5) da cultura hegemônica não cigana, encontra-se submetida ao universo masculino no interior do seu próprio grupo (*submetida aos homens*, c.a. = 3.5; *submissa*, c.a. = 4.3; *coagida*, c.a. = 2.4). Com a tarefa de *cuidar da família* (c.a. = 2.7) e dos *filhos* (c.a. = 1.4), trata-se de uma *mãe* (c.a. = 1.6), geralmente jovem (*mãe jovem*, c.a. = 3.4) e com *muitos filhos* (c.a. = 1.3), que desempenha o papel de *chefe de família* (c.a. = 5.1) e *dona de casa* (c.a. = 3.2).



Nota. Análise do cruzamento dos eixos fatoriais 3 e 4.

*Cl. 3 MA = Cluster 3 – Valores materialistas; *Cl. 4 RE = Cluster 4 – Valores religiosos.

No polo oposto (à direita), contudo, emerge um quadro de significados marcadamente negativos. A cigana é, nesse caso, descrita como *aproveitadora* (c.a. = 4.9), que *usa os filhos* (c.a. = 6.0) para conseguir dinheiro na rua, incomodando (*incomoda*, c.a. = 2.7; *mal-educada*, c.a. = 1.3) as pessoas com suas histórias inventadas (*mentirosa*, c.a. = 3.3) e aparência *suja* (c.a. = 2.3). É, portanto, vista como uma mulher *má* (c.a. = 1.9), que, ao invés de trabalhar (*preguiçosa*, c.a. = 2.0), prefere roubar (*ladra*, c.a. = 3.1) e agir como uma *prostituta* (c.a. = 1.9), seduzindo os homens (*sedutora*, c.a. = 2.7) graças ao poder de sua beleza (*bonita*, c.a. = 2.3) e à capacidade de gerar *mistério* (c.a. = 1.7). Esse eixo foi definido a partir da contraposição entre ‘Mãe submissa’ vs. ‘Mulher traiçoeira’, tendo em vista seu campo semântico característico.

No quarto eixo (1.93% de inércia), no polo inferior, a cigana é descrita como uma *mulher* (c.a. = 3.7) *enganadora* (c.a. = 4.2), porém *batalhadora* (c.a. = 3.2), *sem casa* (c.a. = 2.7), *pobre* (c.a. = 6.7) e *sofrida* (c.a. = 2.5), que trabalha como *vidente* (c.a. = 1.7) fazendo *leitura de cartas* (*cartomante*, c.a. = 4.8) e de *mão* (c.a. = 1.6). Essa é uma mulher que se distingue das demais pela sua *cultura* (c.a. = 1.1) *diferente* (c.a. = 3.6), seus *vestidos* (c.a. = 4.6) e seu comportamento *grotesco* (c.a. = 1.1).

No polo oposto (na parte superior), ainda no Fator 4, retrata-se a imagem de uma *mãe jovem* (c.a. = 4.7), *grávida* (c.a. = 1.4), *boa* (c.a. = 1.3), *bonita* (c.a. = 3.9) e *vaidosa* (c.a. = 1.9), que com seus *cabelos longos* (c.a. = 1.3) e *saias longas* (c.a. = 2.2), caminha pelas ruas *rodeadas de crianças* (c.a. = 5.3), criando um ar de *mistério* (c.a. = 1.1) e de liberdade (*livre*, c.a. = 5.6). Contudo, em função da situação de *desfavorecimento* (c.a. = 1.1), sobretudo econômico, é *coagida* (c.a. = 4.61) a *usar os filhos* (c.a. = 1.7) para pedir *esmola* (c.a. = 3.2). Considerando a polaridade desse fator, este foi nomeado de ‘Maga trapaceira’ vs. ‘Mãe pobre’.

A análise do processo de ancoragem social das representações sociais permite conhecer como os significados construídos acerca de determinado objeto social estão apoiados em experiências compartilhadas pelos sujeitos, segundo seus contextos de inserção (DOISE, 1992), tais como sexo e nacionalidade.

Tendo em vista o campo representacional identificado, contribuem para a construção da ‘mulher cigana’ a partir da imagem da ‘Mãe submissa’ (Fator 3) e da ‘Mãe pobre’ (Fator 4) os participantes de sexo feminino (Fator 3: V-test = -5.9, coord3: -.07; Fator 4: V-test = 3.9, coord4: .04) e aqueles de nacionalidade italiana (Fator 3: V-test = -6.3, coord3: -.13; Fator 4: V-test = 9.0, coord4: .19), enquanto os homens (Fator 3: V-test = 4.8, coord3: .18; Fator 4: V-test = -3.9, coord4: -.15) e os brasileiros (Fator 3: V-test = 6.3, coord3: .12; Fator 4: V-test = -9.0, coord4: -.17) concentraram-se na imagem da cigana como uma ‘Mulher traiçoeira’ (Fator 3) ou uma ‘Maga trapaceira’ (Fator 4). Sobre esse conjunto de resultados, é importante ressaltar os efeitos da identidade de gênero no processo de identificação *sujeito da representação – objeto representado*, posto que as mulheres apresentaram o tema da maternidade, destacaram as relações de gênero desiguais e a condição de marginalização social e pobreza, enquanto os homens manifestaram significados mais estereotipados e negativos, assim como os

sujeitos de nacionalidade brasileira. Talvez, em função de uma maior interação entre a população local e os grupos ciganos, os italianos tenham elaborado uma imagem mais centrada na descrição da condição de vida dos Roma (etnia cigana presente na Itália) (SIGONA, 2006).

A fim de analisar como os sistemas de valores atuam sobre a elaboração das representações sociais de mulher cigana, foi possível identificar 3 *clusters* de sujeitos que correspondem a diferentes reações afetivas em relação aos ciganos (Tabela 1) e 4 *clusters* de sujeitos referentes a diferentes valores psicossociais (Tabela 2).

Conforme dados apresentados na Figura 1, aqueles que mencionaram respostas afetivas mais favoráveis à interação com membros da etnia cigana, os chamados ‘*Simpatizantes*’ (V-test = -2.8, coord3: -.10), bem como os sujeitos ‘*Receosos*’ (V-test = -2.9, coord3: -.05), estão associados à imagem da mulher cigana como ‘Mãe submissa’, enquanto os participantes que apresentaram sentimentos de aversão, os chamados ‘*Aversivos*’ (V-test = 7.2, coord3: .30), contribuem para a elaboração das representações sociais da cigana como uma ‘Mulher traíçoeira’.

Cluster 1 Sentimentos negativos (Os receosos) (368 sujeitos)		Cluster 2 Sentimentos negativos (Os aversivos) (121 sujeitos)		Cluster 3 Sentimentos positivos (Os simpatizantes) (147 sujeitos)	
Elementos	V-test	Elementos	V-test	Elementos	V-test
Insegurança	9.19	Desprezo	14.20	Tranquilidade	12.51
Indiferença	6.85	Nojo	10.36	Simpatia	10.81
Desconfiança	5.16	Antipatia	9.40	Admiração	10.46
Tristeza	4.41	Pânico	8.44	Encantamento	8.54
Ansiedade	3.77	Raiva	7.81	Respeito	8.01
Medo	3.32	Aversão	7.01	Afeição	6.37
Curiosidade	3.16	Mal-estar	5.28	Solidariedade	5.82
		Medo	3.97	Empatia	5.51
				Alegria	5.06
				Curiosidade	4.70

Tabela 1. Reação afetiva frente aos ciganos - clusters de sujeitos em função do conteúdo característico

Nota. Listagem dos termos mais frequentes segundo critério V-test $\geq |2|$

Ainda no que se refere à análise do processo de ancoragem psicossocial, em consonância com a literatura da área (PEREIRA; CAMINO; COSTA, 2005), o sistema de valores revela a associação entre religião e misticismo, valores pós-materialistas e os temas da pobreza e das relações de gênero, bem como o recorte ideológico da valorização capitalista produzindo significados que exaltam a aparência e atributos da esperteza, conforme dados apresentados na Figura 1 e na Tabela 2.

Cluster 1 Valores Pós-materialistas (228 sujeitos)		Cluster 2 Valores Hedonistas (98 sujeitos)		Cluster 3 Valores Materialistas (125 sujeitos)		Cluster 4 Valores Religiosos (188 sujeitos)	
Elementos	V-test	Elementos	V-test	Elementos	V-test	Elementos	V-test
Justiça social	8.51	Sexualidade	8.35	Lucro	9.34	Temor a Deus	12.28
Igualdade	7.00	Vida excitante	8.00	Riqueza	7.49	Obediência Deus	11.12
Liberdade	3.87	Prazer	6.99	Status	7.33	Religiosidade	8.59
Responsabilidade	3.47	Alegria	2.77	Auto-realização	4.74	Salvação da alma	5.81
Amor	2.57	Sensualidade	2.55	Autoridade	3.87	Fraternidade	4.59
Real. profissional	2.51	Liberdade	2.49	Real. profissional	3.76		
				Sensualidade	3.30		
				Prazer	2.34		

Tabela 2. Valores psicossociais autoidentificados pelos participantes - clusters de sujeitos em função do conteúdo característico

Nota. Listagem dos termos mais frequentes segundo critério V-test $\geq |2|$

Por meio dos resultados analisados, identificou-se que os sujeitos que apresentam, principalmente, valores do tipo *pós-materialista* estão associados à imagem da cigana como ‘Mãe submissa’ (Fator 3: V-test = -5.2 , coord3: $-.14$) e ‘Mãe pobre’ (Fator 4: V-test = 3.4 , coord4: $.09$). Aqueles que, por sua vez, manifestam sistemas de valores *hedonistas* (V-test = -3.1 , coord3: $-.15$) e *materialistas* (V-test = 3.7 , coord3: $.15$) representam a cigana como uma ‘Mulher traiçoeira’, enquanto os sujeitos *religiosos* (V-test = -4.8 , coord4: $.14$) estão mais ligados à dimensão mística, vendo a cigana como uma ‘Maga trapaceira’.

Considerando o campo semântico identificado, bem como os processos de ancoragem que organizam as representações sociais de mulher cigana entre não ciganos, discute-se a dinâmica constitutiva desses significados, amplamente sustentados em um processo de ancoragem histórica, e sua função para o contexto das relações sociais contemporâneas (MENDES, 2015; MOSCOVICI, 2009; TEIXEIRA, 2008).

O conjunto de resultados encontrados indicou que sujeitos que apresentaram valores *pós-materialistas* e reação afetiva de *receio* ou de *simpatia* em relação aos ciganos contribuíram mais fortemente para a elaboração das representações sociais de mulher cigana a partir do tema da pobreza, da maternidade e de relações de gênero desiguais (‘Mãe submissa’ e ‘Mãe pobre’). O tema da desonestidade e do poder de manipulação (‘Mulher traiçoeira’), por sua vez, esteve associado aos participantes que integram os grupos com valores *hedonistas* e *materialistas*, e ainda quem apresentou sentimentos de *aversão* aos ciganos, caracterizando um núcleo de significação marcadamente orientado pela força do preconceito. Como uma dimensão clássica dos estereótipos associados aos ciganos, o misticismo (‘Maga trapaceira’), como

esperado, foi colocado em relevo no campo representacional a partir de sujeitos com valores *religiosos*, refletindo um trabalho secular de construção social e de práticas excludentes (MOONEN, 2011).

A negação do modo de vida cigano, tido como estranho e ameaçador, é uma das marcas do contato entre as culturas cigana e não cigana em muitos territórios, especialmente no que se refere aos grupos mais tradicionais - que são nômades, vivem em barracas, usam roupas típicas, falam uma língua de domínio exclusivo do grupo, possuem uma cultura com transmissão oral, crenças e regras endogrúpicas próprias (lei cigana como lei suprema), prática da magia (quiromancia), além de fases do desenvolvimento e socialização diferentes das sociabilidades não ciganas (BONOMO; SOUZA; BRASIL; LIVRAMENTO; CANAL, 2010; MENDES, 2008).

No que se refere à imagem mística das mulheres ciganas, das diversas influências que contribuíram para a demonização da imagem dos ciganos, o contato com o cristianismo, certamente, teve e tem expressiva força na constituição do imaginário social associado ao povo cigano (MOSCOVICI, 2009). No século XV, com a chegada dos grupos ciganos na Europa, fundamentalmente cristã, especulações sobre a origem dos ciganos apoiaram-se em credíes e escritos bíblicos: foram qualificados como amaldiçoados, vistos como condenados a vagar pelo mundo por descenderem de Caim, por terem negado abrigo a José e Maria na volta do Egito ou por terem forjado os pregos usados para a crucificação de Jesus Cristo (MOONEN, 2008).

Como nômades, nos diferentes lugares em que passavam, assumiam a função religiosa de bode expiatório (grupo depositário), sendo os eternos culpados de todas as mazelas ocorridas com os grupos de contato. Foram, durante os últimos séculos, alvo da igreja, preocupada com formas de magia (a leitura de mãos e a previsão do futuro) praticadas pelas mulheres do grupo. Vistas como portadoras do mal, as mulheres ciganas tiveram parte de sua imagem construída, portanto, na bricolagem *mulher cigana - feitiçaria*, que, sob o martelo das bruxas, muitas foram condenadas e executadas nos tribunais eclesiásticos.

Considerando esse imaginário e sua dimensão valorativa, o que se verifica é que, associados a conceitos fundamentados em estereótipos negativos, atos de *anticiganismo* são recorrentes, em diferentes contextos e nacionalidades (MOSCOVICI, 2009), configurando-se como doutrina de hostilidade e de extermínio, que, ao longo da história do grupo variou de insultos e agressões verbais até escravidão, prisão, deportação, isolamento, integração forçada e genocídio. A questão que decorre dessas construções sociais é que, ainda na atualidade, esses tribunais operam excluindo os grupos ciganos das sociabilidades consideradas legítimas, demonizando seus diversos segmentos étnicos e produzindo efeitos de desumanização e infra-humanização (BERTI; PIVETTI; BATTISTA, 2013), cujo propósito é produzir dinâmicas que justifiquem a violação dos direitos dos povos ciganos; em alguns casos invisíveis às políticas públicas (como no Brasil), e, em outros, alvo de políticas que preveem processos de aculturação ou estabelecimento de fronteiras entre ciganos e não

ciganos (como na Itália).

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposição central que norteou o desenvolvimento desse estudo consistiu em analisar as representações sociais de mulher cigana entre não ciganos de nacionalidades brasileira e italiana, revelando aspectos das representações hegemônicas acerca do grupo social cigano. Como principais representantes de sua etnia no imaginário social não cigano, as mulheres ciganas foram representadas a partir das temáticas do misticismo, da pobreza, da submissão ao universo masculino e da ideia de desonestidade e trapaça. Verificou-se ainda que sentimentos e valores psicossociais atuam na elaboração dessas imagens, favorecendo a manutenção de preconceito contra membros dessa categoria social.

Como tarefa que desafia o universo tanto da pesquisa quanto da intervenção, sugere-se a realização de novos estudos que aprofundem a análise sobre os processos de ancoragem psicossocial e sua interface com os processos de exclusão.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. M. O. Abordagem societal das representações sociais. **Sociedade e Estado**, v. 24, n. 3, p. 713-737, 2009.

ANDRADE JÚNIOR, L. Os ciganos e os processos de exclusão. **Revista Brasileira História**, v. 33, n. 66, p. 95-112, 2013.

BERTI, C.; PIVETTI, M.; DI BATTISTA, S. The ontologization of Romani: an italian study on the cross-categorization approach. **International Journal of Intercultural Relations**, XXXVII, p. 405-414, 2013.

BERTI, C.; PIVETTI, M.; MELOTTI, G. Dal “public understanding of science” allo “scientific understanding of public”: rappresentazioni sociali del progetto genoma umano. **Psicologia sociale**, n. 2, p. 283-306, 2008.

BONOMO, M.; SOUZA, L.; BRASIL, J. A.; LIVRAMENTO, A. M.; CANAL, F. D. Gadjés em tendas Calons: um estudo exploratório com grupos ciganos semi-nômades em território capixaba. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, v. 4, n. 2, p.160-171, 2010.

CABECINHAS, R. Representações sociais, relações intergrupais e cognição social. **Paidéia**, v. 14, n. 28, p. 125-137, 2004.

DOISE, W. **La forza delle idee – rappresentazioni sociali e diritti umani**. Bologna: Il Mulino, 2002.

DOISE, W. L’ancrage dans les études sur les représentations sociales. **Bulletin de Psychologie**, v. 45, p. 189-195, 1992.

DOISE, W.; CLÉMENCE, A.; LORENZI-CIOLDI, F. **Rappresentazioni sociali e analisi dei dati**. Bologna: Il Mulino, 1992.

FONSECA, I. **Enterrem-me em pé – a longa viagem dos ciganos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GOLDFARB, M.P.L.; LEANDRO, S.S.; DIAS, M. D. O ‘cuidar’ entre as calin: concepções de gestação, parto e nascimento entre as ciganas residentes em Sousa-PB. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 11, n. 33, p. 851-876, 2012.

KAYA, I.; ZENGEL, R. A marginal place for the Gypsy community in a prosperous city: Izmir, Turkey. **Cities**, v. 22, n. 2, p. 151–160, 2005.

LERMO, J.; ROMÁN, J.; MARRODÁN, M.D.; MESA, M.S. Modelos de distribución de apellidos en la población gitana española. **Antropo**, n. 13, p. 69-87, 2006.

LIMA, M. E. O.; FARO, A.; SANTOS, M. R. A desumanização Presente nos Estereótipos de Índios e Ciganos. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 32, n. 1, p. 219-228, 2016.

MEDEIROS, C. M. **Uma análise da cultura cigana e sua influência no processo de saúde e adoecimento: contribuições para a Estratégia Saúde da Família**. (Trabalho de conclusão de curso em Especialização em Atenção Básica em Saúde da Família). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

MENDES, M. M. Nos interstícios das sociedades plurais e desigualitárias: a situação social dos ciganos. **Escola Superior de Educação de Viseu**, p. 32-41, 2015.

MENDES, M. M. **Representações sociais face a práticas de discriminação: ciganos e imigrantes russos e ucranianos na AML**. In V Congresso Português de Sociologia – Mundos sociais: saberes e práticas. Associação Portuguesa de Sociologia. Lisboa, Portugal, 2008.

MOONEN, F. **Anticiganismo na Europa e no Brasil**. Edição 3, digital revista e atualizada. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2011.

MOONEN, F. **Anticiganismo na Europa**. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2008.

MOSCOVICI, S. Notes towards a description of social representations. **European Journal of Social Psychology**, n. 18, p. 211-250, 1988.

MOSCOVICI, S. Os ciganos entre perseguição e emancipação. **Sociedade e Estado**, v. 24, n. 3, p. 653-678, 2009.

MURTA, J. B.; SANTOS, A. P. C.; SILVA, A. M. M. A invisibilidade cigana no Brasil: que ações podem ser desenvolvidas pelo profissional de serviço social? **MILLCAYAC - Revista Digital de Ciencias Sociales**, v. 3, n. 5, p. 205-226, 2016.

PEREIRA, C.; CAMINO, L.; COSTA, J. B. (2005). Um estudo sobre a integração dos níveis de análise dos sistemas de valores. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, v. 18, n. 1, p. 16-25.

SAWAIA, B. O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão. In **As artimanhas da exclusão – análise psicossocial e ética da desigualdade social**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010, p. 99-129.

SCHOLZ, R. Homo Sacer e “Os Ciganos”: O Anticiganismo – Reflexões sobre uma variante essencial e por isso “esquecida” do racismo moderno. **Revista Exit!**, n. 4, p. 1-29, 2007.

SIGONA, N. **Political Participation and Media Representation of Roma and Sinti in Italy**. The Case Studies of Bolzano-Bozen, Mantua, Milan and Rome, OECD Report, 2006.

SOUZA, L. Alteridade, processos identitários e violência acadêmica. In ROSA, E. M.; SOUZA, L.; AVELLAR, L. Z. (Orgs.). **Psicologia social – temas em debate**. Vitória: UFES-ABRAPSO, 2008, p. 169-198.

TEIXEIRA, R. C. **História dos ciganos no Brasil**. Recife: NEC, 2008.

VENTURA, M. C. S. P. **A experiência da criança cigana no Jardim de Infância**. Braga: Universidade do Minho, 2004.

ESCOLA EM DISPUTA: EDUCAÇÃO LIBERTADORA OU EDUCAÇÃO CONSERVADORA?

Camila Zucon Ramos de Siqueira Siqueira

Escola Estadual Flávio dos Santos
Belo Horizonte – Minas Gerais

Frederico Alves Lopes

Fundação de Ensino de Contagem
Contagem – Minas Gerais

Versão preliminar desse texto foi apresentado no VIII Seminário Nacional de Sociologia e Política, na Universidade Federal do Paraná, em maio de 2017.

RESUMO: Nos tempos que correm, vivenciamos, no Brasil, uma ofensiva conservadora sobre as práticas no interior da instituição escolar, centrada, atualmente, no projeto denominado Escola Sem Partido (ESP). Nossa reflexão consiste em uma análise do referido projeto ESP, contrastando-o com os ideais de uma educação libertadora - ancorados, sobretudo, no pensamento de Paulo Freire. Nossa análise constata a formação de um partido político: o Partido Escola Sem Partido; com programa e atuação bem definidos. Este projeto ESP, também denominado por Lei da Mordação, consiste numa materialização de um discurso político e ideológico que objetiva a criminalização da crítica, da reflexão e do livre pensamento. Partimos, assim, de uma conclusão: a educação não é neutra, a escola está em disputa.

PALAVRAS-CHAVE: Educação Libertadora; Educação Conservadora; Escola sem Partido; Escola sem Sentido; Conservadorismo.

ABSTRACT: In recent times, we have experienced in Brazil a conservative offensive about practices within the school institution, which is currently centered on the project called School Without a Party (ESP). Our reflection consists of an analysis of the ESP project, contrasting it with the ideals of a liberating education - anchored, above all, in the thought of Paulo Freire. Our analysis notes the formation of a political party: the Partyless School Party; with well defined program and performance. This ESP project, also called the Gag Law, consists of a materialization of a political and ideological discourse that aims to criminalize criticism, reflection and free thought. We start from a conclusion: education is not neutral, the school is in dispute.

KEYWORDS: Liberating Education; Conservative Education; School without Party; School no Sense; Conservatism.

RESUMEN: En los tiempos que corren, vivimos, en Brasil, una ofensiva conservadora sobre las prácticas en el interior de la institución escolar, centrado actualmente en el proyecto denominado Escuela Sin Partido (ESP). Nuestra reflexión consiste en un análisis del

referido proyecto ESP, contrastándolo con los ideales de una educación liberadora, anclados, sobre todo, en el pensamiento de Paulo Freire. Nuestro análisis constata la formación de un partido político: el Partido Escuela sin Partido; con programa y actuación bien definidos. Este proyecto ESP, también denominado por Ley de la Censura, consiste en una materialización de un discurso político y ideológico con el objetivo de criminalización de la crítica, la reflexión y el libre pensamiento. Partimos de una conclusión: la educación no es neutra, la escuela está en disputa.

PALABRAS CLAVE: Educación Libertadora; Educación Conservadora; Escuela sin Partido; Escuela sin Sentido; Conservadorismo.

1 | INTRODUÇÃO

Palavra inocente é tolice. Uma testa sem rugas

Indica insensibilidade. Aquele que ri

Apenas não recebeu ainda

A terrível notícia.

Que tempos são esses, em que

Falar de árvores é quase um crime

Pois implica silenciar tantas

Silenciar sobre tantas barbaridades? [...]

Aos que vão nascer, Bertolt Brecht

Perguntamo-nos, inspirados pelo dramaturgo alemão Brecht, que tempos são esses que precisamos defender o óbvio? Defender a liberdade do exercício docente e da livre expressão de ideias dentro da escola? Que tempos são esses que falar sobre diversidade ou igualdade na escola torna-se crime?

É comum nos debates atuais serem levantadas uma série de indagações sobre o papel da escola em nossa sociedade, questionamentos sobre a sua importância e seu caráter. Simultaneamente, vemos diversos grupos sociais disputando a inserção de determinados temas e conteúdos na escola; tudo deve estar no currículo, e, simultânea e incoerentemente, a proibição de certos aprendizados. É uma contradição que se assemelha à ideia de que tudo é papel da escola, de que todas as questões sociais podem ser solucionadas com a melhoria do sistema educativo, ao mesmo tempo em que a instituição é vista como obsoleta, atrasada.

Dizemos isto diante do projeto Escola sem Partido, alvo de discussão neste trabalho, o qual se insere em uma lógica um tanto quanto contraditória ao falar em liberdade de pensamento por meio do cerceamento da liberdade docente e discente.

Não obstante, é sabido do interesse empresarial na educação brasileira, e, em escala mundial, pela própria generalização da lógica do capital. Se esta lógica não é um

elemento novo, o nosso estranhamento para com o conjunto de políticas educacionais e trabalhistas - que vem se generalizando no Brasil - se deve à velocidade de perdas de conquistas históricas e avanço de uma lógica conservadora - e, vale dizer, atrasada no pensamento educacional.

Como ressalta Freitas (2017, s/p.), ao tratar da análise da Base Nacional Comum Curricular, o golpe de 2016 e a entrega do MEC à coligação liberal-conservadora representada pelo DEM-PSDB, escancarou a utilização das teses da reforma empresarial da educação em sua forma mais radical. Essa radicalização materializou-se, entre outras formas, pelo tramite do PL Escola sem Partido no Congresso Federal e nas esferas Estaduais e Municipais, instaurando-se uma cultura de denunciismo, perseguição e precarização das relações de trabalho.

Embora não seja a escola o único espaço educativo em nossa sociedade, a destacamos por ter como ofício o processo educacional, e por compreendermos que, na atual conjuntura, com todas as contradições na qual está imersa a educação, ainda é necessária a defesa da educação pública como um projeto político, utópico, de caráter emancipador, universal, e de qualidade para todas e todos.

No atual cenário, observamos um conjunto de questões que nos inquietam, envolvendo processos ligados ao cenário educativo, muito por conta de nossa incipiente, mas também instigante, experiência docente no interior da escola básica e pública. Observamos em meio à histórica ofensiva sobre os direitos sociais, duramente conquistados pelas lutas sociais, um conjunto de experiências que podem ser considerados trabalhos educativos de relevância, desenvolvidos, sobretudo, no âmbito dos movimentos sociais, nos processos culturais da juventude, nas emergentes ocupações estudantis, e em outros modos de vivenciar a educação - uma infinidade de experiências que educam ao contrariar a ordem desigual vigente. E que são duramente repreendidas do ponto de vista concreto e ideológico.

Consideramos de fundamental importância discutir os problemas educacionais presentes nas escolas públicas brasileiras, a fim de termos condições de pensar utopicamente mudanças e ações concretas para a formação e transformação do campo educacional. Para análise da realidade social, buscaremos uma via de mão dupla entre teoria e empiria, tal como defendido por Frigotto (2010), uma análise do famigerado projeto Escola sem Partido (ESP), apresentado e debatido, atualmente, no Legislativo brasileiro, somada à análise empírica junto a uma perspectiva crítica, sobretudo pelo viés dos trabalhos desenvolvidos pelo Patrono da Educação Brasileira, Paulo Freire.

A escolha desse objeto de estudo se justifica pela necessidade de apreciação mais rigorosa do referido projeto, pelo imperativo de se diagnosticar as suas controvérsias e possíveis consequências. A opção teórica pela produção de Freire, por sua vez, é feita justamente pelo escárnio que defensores do Escola sem Partido fazem de sua pessoa e suas ideias. Por que tanto ódio à produção pedagógica de um dos maiores pensadores educacionais de todos os tempos?

Sintetizando, nosso trabalho se propõe a esse percurso: diagnóstico de que não há neutralidade no processo educativo; no atual cenário autoritário, quais os caminhos da educação libertadora?; o projeto Escola sem Partido evidencia o nefasto cenário em que estamos envolvidos, quais são os reais objetivos do referido projeto e dos seus proponentes?; quais as possibilidades alternativas vislumbramos a partir de uma leitura teórica de caráter crítica?

2 | LIBERTAR OU CENSURAR?

Meu professor

O grande, amigo

Foi fuzilado, condenado por um tribunal do povo

Como espião. Seu nome é maldito.

Seus livros foram destruídos. Falar dele

É suspeito, proibido.

E se ele era inocente? [...]

O Povo é infalível? Bertolt Brecht

Nos tempos que correm, vivenciamos, no Brasil, uma ofensiva das elites sobre o pensamento crítico em diversos espaços, inclusive no campo escolar, centrado este último, sobretudo no projeto denominado Escola sem Partido (ESP). Esse projeto, também denominado Lei da Mordança ou Escola do Partido Único, consiste numa materialização de um discurso ideológico falseador da realidade, não somente ilegítimo, mas fundamentalmente antieducativo, que demonstra uma tática de esvaziamento teórico e prático das escolas, preenchendo-a de um dogmatismo que objetiva a reprodução do *status quo*, com a criminalização da crítica e da interrogação. E, ao longo deste trabalho, demonstraremos como chegamos a essa análise.

Os ideólogos do ESP execram a figura do mestre Paulo Freire, e nos voltamos às suas obras para compreendermos que, de fato, certas propostas para educação, que são antieducativas, precisam silenciar as ideias e ações pedagógicas freireanas, dado que, internacionalmente reconhecidas, estão engajadas em um processo de combate ao autoritarismo, como o impresso nesse projeto.

Esse interesse das elites em ordenar e controlar o processo de escolarização não é recente, nem inesperado. No processo de urbanização do país, a escolarização das classes populares se deu muito associada à interesses das elites, como evidencia Osmar Fávero (2014, p. 2):

[...] tanto a expansão da rede escolar quanto a gestação de novas modalidades de ensino [...] estão intimamente ligadas à expansão do capitalismo, no modelo industrial e dependente. Estão ligadas também à permanente luta pela hegemonia, desenvolvida no interior da sociedade, para que a classe dominante consiga

Salienta-se que alguns trabalhos de Paulo Freire somente foram possíveis pelo interesse do Estado em alfabetizar as classes populares, fato que se deve ao avanço da urbanização capitalista e evidencia a eficácia do processo educativo freireano.

Agora, voltemos ao foco da análise. Surgido em 2004, o Projeto Escola Sem Partido (ESP) foi idealizado pelo advogado Miguel Nagib, ficando, durante 10 anos, submerso, sem visibilidade. Nos últimos anos, com o acirramento da crise econômica e a crescente instabilidade política, as ideias ultraconservadoras se propagaram. A partir de 2014, o ESP passou a influenciar projetos de lei (PL) em âmbito municipal, estadual e federal.

Na Câmara dos Deputados, tramitou o PL 867/2015, apensado ao PL 7180/2014, de autoria do deputado Erivelton Santana (PSC/BA), enquanto no Senado tramitou o PLS 193/2016, de autoria do ex-senador Magno Malta (PR/ES), que teve sua tramitação encerrada por retirada do próprio autor. Cabe destacar que o projeto que mais avançou foi o PL 7180/2014 - apensado em vários outros -, que já fora rejeitado, em 2014, pelo parecer do relator deputado Ariosto Holanda (PROS/CE), e desarquivado para a retomada do trabalho em uma Comissão Especial Escola Sem Partido, sob relatoria do deputado Diego Garcia (PHS/PR). O projeto, contudo, fora rejeitado novamente e arquivado em dezembro de 2018, sob a relatoria do deputado Bacelar (Podemos/BA).

No segundo artigo do referido projeto de lei, observamos um conjunto de sete ordenamentos jurídicos apresentados: I - neutralidade política, ideológica e religiosa do Estado; II - pluralismo de ideias no ambiente acadêmico; III - liberdade de aprender, como projeção específica, no campo da educação, da liberdade de consciência; IV - liberdade de crença; V - reconhecimento da vulnerabilidade do educando como parte mais fraca na relação de aprendizado; VI - educação e informação do estudante quanto aos direitos compreendidos em sua liberdade de consciência e de crença; VII - direito dos pais a que seus filhos recebam a educação moral que esteja de acordo com suas próprias convicções.

Saltam aos olhos os termos neutralidade, pluralismo, liberdade e consciência. Ideias que possuem o seu sentido inverso quando lido o texto em seu conjunto, além do sentido exposto de liberdade, que se verifica como controle e punição. Na obra de Freire, observamos uma presença marcante da ideia de liberdade, contudo, baseadas no diálogo entre educandas(os) e educadoras(es). A política atual do ESP, por sua vez, se pauta na noção de vigilância do trabalho, com uma velha e arcaica forma de controle do trabalho e o olhar sobre educandas, educandos e família, regulados na noção de clientes.

O item V é um dos mais controversos, pois parte do “reconhecimento da vulnerabilidade do educando como parte mais fraca na relação de aprendizado”. Diante disto, problematizamos a premissa, observando que, na realidade, educandas(os) que são sujeitos de opinião e de direitos, que se expressam e manifestam seus

descontentamentos perante à realidade. Para confirmar que se trata de uma inverdade a sentença anunciada no projeto em questão, constatamos diversos exemplos contemporâneos na história brasileira de protagonismo dos estudantes, tais como: as ocupações estudantis de escolas em São Paulo, contrários à reestruturação escolar proposta pelo governo de Geraldo Alkmin/PSDB; as recentes mobilizações e ocupações secundaristas em diversas escolas brasileiras, contrários à reforma do ensino médio; e, ainda, o protagonismo estudantil nas lutas pelas *Diretas Já* e movimento *Fora Collor*.

A noção de Antonio Gramsci (2014, p.19) de que todos somos intelectuais, mulheres, homens e crianças, ainda que nem todos exerçam a função de intelectual como ofício na sociedade, é muito importante para se defender que educandos e educandas nas escolas não são sujeitos sem senso crítico, que reproduzem as ideias das educadoras e educadores.

Conclusões semelhantes são dadas pela Procuradoria-Geral da República, que manifestou parecer de inconstitucionalidade do Projeto de lei Escola Livre – cópia do Projeto Escola sem Partido, aprovado pela Assembleia Legislativa de Alagoas, em 2016, e que já fora suspenso pelo Supremo Tribunal Federal. No parecer em questão, Rodrigo Janot, ex-procurador-geral da República, se expressa afirmando que a lei alagoana “suprime manifestação e discussão de tópicos inteiros da vida social, quando proíbe o docente de “introduzir conteúdos que possam estar em conflito com as convicções morais, religiosas ou ideológicas dos estudantes ou de seus pais ou responsáveis” (BRASIL, 2016). E conclui, demonstrando o desconhecimento que carregam os autores do projeto sobre o cotidiano escolar e o desenvolvimento do processo educativo mais amplo:

Prevendo a lei que o aluno seria a “parte vulnerável” da relação de ensino, toma o processo de aprendizagem a partir da posição de autoridade exercida pelo professor e o compreende equivocadamente como atividade monológica e hierarquizada. Tomar o estudante como tabula rasa a ser preenchida unilateralmente com o conteúdo exposto pelo docente é rejeitar a dinâmica própria do processo de aprendizagem. (BRASIL, 2016).

Outro ponto incoerente se expressa no art. 5º, que diz que no exercício de suas funções, o professor: “IV - ao tratar de questões políticas, socioculturais e econômicas, apresentará aos alunos, de forma justa, as principais versões, teorias, opiniões e perspectivas concorrentes a respeito da matéria”. Entendemos que um bom professor deva apresentar uma visão o mais amplamente possível do objeto em estudo, considerando as limitações de tempo e de formação prévia dos educandos. Agora, como e quem definirá quais versões, teorias, opiniões e perspectivas são efetivamente as principais, e qual é a forma “justa” de apresentá-las? Qual será o órgão fiscalizador dessas questões, e com que critério será feito o seu juízo? Sem nada claro sobre isso, não há nenhuma garantia de que tal projeto efetive o “pluralismo” de ideias, ao passo que, ao contrário, como se presume, servirá de pretexto para sanções contra professores, mesmo diante de algo não adequadamente definido em lei.

Curiosamente, o próprio membro fundador do Programa Escola sem Partido, Miguel Nagib (2016), já reconheceu partes problemáticas de seu projeto, afirmando que o PL 867/2015, que tramitou na Câmara dos Deputados, no artigo 3º, “poderia impedir a abordagem de conteúdos científicos ou factuais em sala de aula, o que seria, além de indefensável do ponto de vista educacional, incompatível com a Constituição”.

É evidente que a proposta do ESP se insere em um contexto maior de mercantilização da educação, atuando conjuntamente com a Reforma do Ensino Médio, a aprovação da Proposta de Emenda à Constituição 55, que congela os gastos públicos com saúde e educação por vinte anos, entre outras propostas privatistas. A antiga e muito atual bandeira contra a mercantilização da educação nunca se fez tão necessária e urgente. Temos velhas “soluções” fracassadas apontadas como horizonte de transformação. Vemos o discurso da “vigilância” da família crescendo, com vistas a delatar trabalhadoras e trabalhadores da educação que, supostamente, estejam “privando os educandos do direito de aprender”. Sobre essa questão o professor Frigotto evidencia o projeto privatizante ao tratar das bases do projeto ESP:

Tão preocupante [...] tem sido o processo de desqualificar a educação pública, único espaço que pode atender ao direito universal da educação básica, pois o mundo privado é o mundo do negócio. Esta desqualificação não foi inocente, pelo contrário, abriu o caminho para a gestão privada ou com critérios privados da escola pública mediante institutos privados, organizações sociais, etc. E, mais recentemente, para se apropriar por dentro, com a anuência de grande parte dos governantes, da definição do conteúdo, do método e da forma da escola pública. (FRIGOTTO, 2016, s/p.).

Nos ocorre perguntar: opressão, autoritarismo, controle e obediência educam? Educam para quê e para quem? Sem dúvida são eficientes para a domesticação de crianças e jovens. O militarismo e a hierarquia são muito eficazes para atirar nos inimigos, e para viver em sociedade é viável?

Quanto à educação formal, ela geralmente se parece mais como uma forma de adestramento, disciplinarização, treinamento e docilização dos indivíduos, do que como meio de transformação, de revolução e libertação social. Mesmo quando tem a preocupação de ser crítica, de subverter a ordem acadêmica e de questionar o sistema vigente, o que é um tanto raro e incomum nos tempos atuais, é envolvida por um amplo aparato disciplinar e burocrático, quando não repressivo, que deixa pouco espaço para a flexibilidade, a criatividade, a liberdade, para a realização de experiências alternativas e para o desenvolvimento integral do homem. (ORSO, 2012, p. 3842).

Paulino Orso (2012) ressalta que não é novidade a formatação da escola como esse mero espaço de treinamento e formação de mão de obra. Porém, a agudização desse discurso evidencia a censura e inconstitucionalidade do ESP, partindo de uma culpabilização das práticas escolares e da inferiorização das/os educandas(os) como sujeitos de opinião. Defendemos que a escola é (ou deve ser) o local da diversidade e da liberdade de expressão. Se a escola não trabalhar com a diversidade e a pluralidade de ideias, censurando educadoras(es) e educandas(os), como defende o projeto ESP, aí sim, a instituição escolar consumará a doutrinação de corpos e mentes.

Em julho de 2016, o Ministério Público Federal, por meio da Procuradoria Geral dos Direitos do Cidadão, emitiu uma nota técnica para subsidiar a análise do projeto que tramitou no Congresso, denunciando a sua inconstitucionalidade, evidenciando suas contradições e sua afronta aos direitos.

O PL subverte a atual ordem constitucional, por inúmeras razões: confunde a educação escolar com aquela que é fornecida pelos pais, e, com isso, os espaços público e privado. Impede o pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas, nega a liberdade de cátedra e a possibilidade ampla de aprendizagem e contraria o princípio da laicidade do Estado – todos esses direitos previstos na Constituição de 88. (BRASIL, 2016, s/p.).

Evidencia-se a urgente necessidade, para além de construir a crítica a tais discursos alienantes e conservadores, propor um projeto de escola que se inspire em um outro modelo de educação, baseadas, a nosso ver, na escola unitária proposta por Gramsci (2014), pois que utópica, como nos disse Ernst Bloch (2005) e sob a perspectiva de que a educação seja a prática da liberdade, como a *práxis* freireana. Ora, para além de crítica da realidade, precisamos sonhar e construir alternativas, uma vez que, como nos alerta Paulo Freire (1991, p. 9), sonho e utopia são atacados, nos tempos que correm, de inúteis e também inoportunos, mas “são elementos que fazem necessariamente parte de toda prática educativa desocultadora de mentiras dominantes”, tal como a mentira contada de que é possível uma escola sem pensamento político. (FREIRE, 1991, p.09).

3 | O PARTIDO ESCOLA SEM PARTIDO

Mas quem é o partido?

Ele fica sentado em uma casa com telefones?

Seus pensamentos são secretos, suas decisões desconhecidas

Quem é ele? [...]

Mas quem é o partido? Bertolt Brecht

Quem é o partido que deve ser proibido de entrar na escola? São os partidos políticos de esquerda? É a “ideologia” de gênero e a “doutrinação” marxista? Que partido é esse? Onde ele se reúne? Quem compõe essa conspiração?

Para justificar o título do subitem, trazemos a concepção gramsciana de partido político, como uma organização que disputa hegemonia em nossa sociedade. Sob tal viés, enxergamos o ESP caracterizado, irônica e desastrosamente, como um partido que disputa a hegemonia, tanto pelas ideias que ventila, como pelas práticas que propõe. Inclusive, do ponto de vista de partido político institucional, por meio do compromisso dos candidatos de apresentarem Projetos de Leis do Escola sem Partido,

caso sejam eleitos, seja na esfera municipal, estadual ou federal, como aparece em documento anexo no site do projeto, na aba denominada “Escola Sem Partido nas Eleições de 2016”¹.

O próprio desenvolvimento de um site institucional, que são dois na verdade, acaba por corroborar a tese da partidarização do ESP, com a propagação de um “programa” definido e claro a ser divulgado nos estados e municípios, com abas de contato, quem somos, participe, objetivos, tal como apresentados em sites de outros partidos políticos brasileiros, brevemente consultados por nós².

Apesar de reconhecermos que o partido político como fenômeno social “[...] pode variar segundo os tempos e os lugares e por isso difícil, a propósito, encontrar uma regra que seja válida universalmente” tal como afirmado por Bobbio; Matteucci e Pasquino (1998, p. 905), reconhecemos uma organização política e partidária do ESP bem definida. O objetivo político do programa do ESP consiste em reforçar uma despolitização da população brasileira e impedir ações pedagógicas que possam construir possibilidades de emancipação. Ou seja, criaram um projeto político para esvaziar a escola de significado político.

Os autores Ferreira e Alberto (2017, p. 66) também chamam atenção para o fato de que, no site, há um “rótulo com o nome ‘ESP nas eleições 2016’, onde se podem encontrar políticos apoiadores do movimento. Parece contraditório que um projeto batizado como ‘sem partido’ tenha apoio de políticos, logo, de partidos”.

Por isso, tanto sob o prisma de partidos de aparelho, e mesmo de partidos eleitorais, há uma confluência de práticas e princípios que identificam o Escola sem Partido como um partido político, que disputa a inserção não somente no espaço escolar, mas, também, no legislativo e no campo judiciário, sob a prerrogativa de “expulsar o partido da escola” e introduzir uma lógica de “Escola do Partido Único”, tal como nomeado por alguns de seus críticos. Pois, é fácil afirmar que o projeto ESP é um projeto político, mas, no âmbito do espectro ideológico, onde se insere o Partido Escola sem Partido?

Há uma relação próxima do ESP com a direita brasileira. A proposta foi apresentada pela primeira vez em forma de projeto de lei em 2014, no estado do Rio de Janeiro, pelo deputado Flávio Bolsonaro (PSC/RJ). A segunda vez, ainda nesse ano [2017], foi no município do Rio de Janeiro, pelo vereador Carlos Bolsonaro (PSC/RJ), ambos filhos do deputado federal Jair Bolsonaro (PSC/RJ). Existe também um vínculo do movimento com a bancada evangélica de diversas esferas legislativas, especialmente pelo fato de o programa combater a discussão de gênero e a diversidade religiosa nas escolas. (FERREIRA E ALBERTO, 2017, p. 66).

1 <http://www.programaescolasempartido.org/esp-nas-eleicoes-2016/>

2 <http://www.psdb.org.br/>; <http://www.pt.org.br/>; <http://pmdb.org.br/>; <http://www.psol50.org.br/>.

Quanto tempo

*Duram as obras? Tanto quanto
Ainda não estão completas.*

Pois enquanto exigem trabalho

*Não entram em decadência
[...]*

**Sobre a maneira de construir obras duradouras.
Bertolt Brecht**

Que a educação não é neutra, nós já sabemos; ela forma as pessoas com vistas a um objetivo e baseada em um projeto, sendo o centro da questão saber: se é um projeto dos opressores ou dos oprimidos, tal como indagado por Paulo Freire. Destarte, “a pedagogia dominante é a pedagogia das classes dominantes” (FREIRE, 2015, p. 11), daí a necessidade de uma pedagogia dos e com os oprimidos, para fazer frente a projetos semelhantes ao do ESP. Pois, claramente, “os métodos de opressão não podem, contraditoriamente, servir à libertação dos oprimidos” (idem, p.11).

Para elaboração de sua tese, Freire contrasta duas visões de educação, denominadas por ele de educação “bancária” e educação “libertadora”. A educação bancária seria o projeto pedagógico dominante, bastante atual, de treinamento e disciplinarização dos alunos; enquanto a educação libertadora seria sua antítese, o projeto educacional no qual Freire se empenhou em defender e praticar, uma concepção problematizadora, de conscientização e libertação dos povos. Almejando uma dominação da educação bancária sobre todas escolas, os defensores do ESP pretendem também uma disciplinarização das práticas docentes.

A educação bancária não tem essa denominação por acaso. Freire a nomeia visando a comparação da instituição escolar com o sistema bancário. Na educação bancária os professores - detentores do conhecimento e hierarquicamente superiores, tal como os *gerentes* - *transferem* supostos saberes para os alunos - meros *clientes* -, buscando treiná-los com o máximo de agilidade para a repetição e obediência. O processo se realiza através de inúmeros *depósitos* de informação na cabeça/conta dos alunos. Ao final um *extrato* é retirado para verificar o *saldo* da *aplicação*, verificando a partir de provas e avaliações o sucesso das transferências. Em caso de *saldo negativo*, não atingimento do mínimo de nota, o processo deve ser repetido todo outro vez, com a reprovação das contas/notas do cliente/aluno. Para Soares, Galvão e Leite (2013, p. 154), a concepção “bancária”, em que o “educador atua como depositante de conteúdos e busca preencher, por meio da narração, o suposto vazio dos educandos, é um instrumento de opressão e contribui para a manutenção da contradição educador-educando”. Os membros do Partido ESP pretendem uma radicalização da educação

bancária, controlando, contudo, as informações que deverão ser depositadas, com censura de algumas informações e criminalização de práticas docentes que questionem esse modelo.

E para fazer frente à essa educação “bancária”, hegemônica, não podemos cair no discurso fatalista, de que a realidade é assim mesmo, e assim continuará sendo, mas resgatar a concepção dialógica e problematizadora da educação, que alicerça a educação libertadora, sonhando e lutando por uma outra educação, mesmo que em um cenário de intimidação e ameaça crescentes.

E com base nos sonhos, na esperança e na utopia de transformação da educação e do mundo, temos a segunda concepção educativa: a educação libertadora. Essa segunda visão se contrapõe à concepção “bancária”, pois nela a pedra fundamental é o diálogo entre educandos e educadores. Aqui, os educandos são considerados muito mais que meros objetos a serem preenchidos com as transferências do educador, são também sujeitos do processo de apreensão e produção do conhecimento. Nessa prática educativa, “o diálogo é uma exigência existencial, a partir do tripé: amor, humildade e fé nos homens” (FREIRE, 2015, p. 91).

“Freire propõe uma concepção de educação que se realize como situação gnosiológica, ou seja, aquela em que o ato cognoscente não termina no objeto cognoscível, visto que se comunica a outros sujeitos, igualmente cognoscentes” (STRECK; REDIN e ZITKOSKI, 2010, p. 85). Freire aponta a impossibilidade de se educar sem fazer referência à análise do mundo. E aqui, justamente, se insere a ofensiva reacionária dos membros do ESP, em uma tentativa de proibição de práticas problematizadoras, de diálogos que analisem o mundo, que tentem ler o contexto no qual estamos inseridos. Este ato de ler, difundido como de importância crucial, não se restringe a ler a palavra escrita, mas ler o mundo e suas relações socioculturais, ou seja, “[...] uma compreensão crítica do ato de ler, que não se esgota na decodificação pura da palavra escrita ou da linguagem escrita, mas que se antecipa e se alonga na inteligência do mundo” (FREIRE, 2015, p. 19).

E na inteligência do mundo, temos o poder para transformá-lo, pois o “mundo não é, ele está sendo” (FREIRE, 2015, p. 113). Deste modo, caminha Paulo Freire, como um “Andarilho da Utopia”, da transformação e da mudança das práticas desumanizadoras de mulheres, homens e crianças, pelo que fica clara a exortação dos ensinamentos de Freire pelos membros do ESP.

Relacionando sonhos com a esperança, Paulo Freire afirma que a matriz da esperança é a mesma da educabilidade do ser humano, visto que: “seria uma agressiva contradição se, inacabado e consciente do inacabamento, o ser humano não se inserisse num permanente processo de esperançosa busca.” (2000, p. 132).

Se Aristóteles estiver certo quando afirma que “o homem é um animal político”, pois está condenado a viver em sociedade, conjuntamente com seus semelhantes, temos uma tese de que o projeto defendido pelos membros do ESP é, antes de tudo, irreal, impraticável; porquanto, não existe educação sem discussão política, uma vez

que o próprio projeto de lei já é uma discussão política.

5 | CONCLUSÃO: RESISTÊNCIA À ESCOLA SEM SENTIDO

[...]

Aprenda, homem no asilo!

Aprenda, homem na prisão!

Aprenda, mulher na cozinha!

Aprenda ancião!

Você tem que assumir o comando!

Frequente a escola, você que não tem casa!

Adquira conhecimento, você que sente frio!

Você que tem fome, agarre o livro: é uma arma.

Você tem que assumir o comando.

Não se envergonhe de perguntar camarada!

Não se deixe convencer

Veja com seus olhos!

[...]

Pergunte: O que é isso?

Você tem que assumir o comando.

Elogio do Aprendizado, Bertolt Brecht

Precisamos questionar: do ponto de vista jurídico, é constitucional um projeto de lei que objetiva a censura? É legal um projeto que busca a criminalização da prática docente e discente? A Comissão Especial do Escola Sem Partido, criada para discutir o projeto de lei, pelo menos na formalidade, com imparcialidade e discussões públicas, está de acordo com as regras do trabalho legislativo, já que se posicionou *a priori* favoravelmente pela sua aprovação? Uma Comissão de trabalhos legislativos pode desenvolver uma espécie de “comitê” do Partido Escola Sem Partido na Câmara dos Deputados, vinculando em sua página, no *Facebook*, somente notícias de certos grupos de direita, tendenciosas e de caráter conservador, lisonjeando e tomando partido antes mesmo da conclusão dos trabalhos³?

Constatamos nesse trabalho, para além da tese de formação de um partido político em volta do programa ESP, que o referido projeto é antieducativo, falseador, impraticável e inconstitucional, desde sua gênese até os trabalhos legislativos atuais.

3 Informações na Íntegra: www.facebook.com/pg/ComissaoEspecialEscolaSemPartido/about/?ref=page_internal

Onde dizem que são a favor da neutralidade, da imparcialidade, da liberdade e da pluralidade de pontos de vistas, objetivam, na prática, impedir que crianças e jovens tenham contato com ideias críticas ao sistema econômico capitalista, tais como as comunistas e anarquistas; censurar, no interior da escola, estudos sobre teorias e práticas feministas, que questionem as relações de gênero construídas; evitar atividades sobre religiosidades não-Cristãs, que busquem a diversidade de crença; enfim, excluir certas disciplinas e conteúdos que possibilitem a problematização da realidade e a construção de resistências de lutas.

Para esclarecer juridicamente, cabe salientar o que nossa Constituição determina no art. 205, no que tange à 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”. Famílias, estado e sociedade devem colaborar na educação, não de forma hierarquizada, com desqualificação da instituição escolar, mas de forma dialógica entre ambas as partes.

Os alicerces da educação e os avanços acumulados nos últimos anos, tais como pluralidade cultural, a ética e a construção da cidadania, seriam desconstruídas com a aprovação de projetos censuradores e, por isso, eles receberam um parecer negativo em 2014, e, pelos mesmos motivos, foram arquivados em 2018 - não somente pelos trabalhos políticos institucionais, mas pela sociedade, durante o tempo que corre, pois, de outra forma, teremos uma escola sem sentido, uma escola em que não se pode ensinar, não se pode questionar.

Logo, nossa tentativa, neste trabalho, foi realizar uma empreitada de reflexão a quatro mãos, desejosos, a partir de nossa incipiente experiência docente e de nossas atuais leituras teóricas, indagar sobre o momento atual do processo educacional brasileiro, com seus desafios de enfrentamento ao projeto reacionário de controle e domesticação de formação escolar.

É verdade que no campo da política as coisas mudam muito rápido, e, desde 2017, ano de escrita de uma versão preliminar desse texto, muita coisa se alterou na realidade brasileira. Aliados do Partido Escola sem Partido ganharam espaço, sobretudo com a eleição de Jair Bolsonaro para a Presidência. Contudo, paradoxalmente, a discussão sobre o projeto ESP se arrefeceu um pouco, provavelmente pelas seguidas derrotas recebidas por seus defensores nos campos legislativo e jurídico. Não neguemos, porém: novas batalhas virão pela frente, novas táticas de controle e censura estão sendo tramadas, como, por exemplo, a estratégia de atacar, em um novo projeto apresentado em 2019, a atuação dos Grêmios Estudantis, ou, ainda, o projeto de militarização das escolas.

Lamentável é diante de tantos problemas reais da educação brasileira – ausência de internet e computadores nas escolas, salários abaixo do Piso garantido por Lei aos profissionais da educação, carência de laboratórios e bibliotecas, violência e descaso nas instituições, contratos precários e insuficiência de concursos públicos, salas

lotadas, entre muitos outros – tenhamos que gastar tempo e energia em debater um problema falso, que oculta as reais soluções que podem gerar verdadeiras melhorias em nosso sistema educacional.

Entretanto, mesmo nessa situação, esse momento de crise, do qual a educação amplamente passa, gera aprendizados, nos colocando em uma “situação-limite” freireana, onde nós, trabalhadoras(es), estudantes e sujeitos da escola, necessitamos captar criticamente um “percebido-destacado”, agindo à superação dessa realidade opressora através de “atos-limite”, trazendo à tona “inéditos viáveis”, para caminhar no sentido de concretização da utopia e dos “sonhos possíveis”. Ou seja, necessitamos construir modelos e práticas de educação libertadora, pautados na autonomia e liberdade dos envolvidos. Agir para uma prática transformadora da realidade vigente não é uma proposição de um determinado modo de educar, mas, antes, para Paulo Freire, uma “exigência existencial” (FREIRE, 2015, p. 93). Pois, para o Patrono da Educação, “existir, humanamente, é pronunciar o mundo, é modificá-lo” (ibidem, p. 92).

Mais uma vez os homens, desafiados pela dramaticidade da hora atual, se propõem a si mesmos como problema. Descobrem que pouco sabem de si, de seu “posto no cosmos”, e se inquietam por saber mais. Estará, aliás, no reconhecimento do seu pouco saber de si uma das razões desta procura [...]. Indagam. Respondem, e suas respostas os levam a novas perguntas. (FREIRE, 2015, p. 29).

Se não conseguimos responder completamente a todas as nossas perguntas, por conta do espaço e do tempo disponíveis, trazemos um aprendizado de desenvolvimento da indagação, de formulação de novas perguntas, de inacabamento de nossa reflexão, tal como apontado por Freire. Assim, ainda nos perguntamos: quais seriam os caminhos da educação, e especialmente da escola, para o novo milênio? Seria a escola uma instituição autoritária por excelência, ou haveria espaço para a autonomia e sua transformação? O projeto Escola sem Partido seria somente uma pauta de uma pequena extrema direita ou haveria respaldos de parcelas maiores da população brasileira? Existem projetos semelhantes sendo aplicados e arquitetados em outros países, ou seria somente uma quimera brasileira? Estas são algumas perguntas que deverão ser respondidas em trabalhos futuros, a partir de novas buscas mais dedicadas, pois o processo educativo é contínuo, e o caminho em busca de “Ser Mais” é permanente.

REFERÊNCIAS

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

BRASIL, Ministério Público Federal. **PL que institui Escola sem Partido é inconstitucional**. Ministério Público Federal, 2016. Disponível em: <<http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/informativos/edicoes-2016/julho/pl-que-institui-escola-sem-partido-e-inconstitucional-defende-pfdc/>>. Acesso em: 20 out. 2016.

BRASIL, Ministério Público Federal. **Parecer na Ação Direta de Inconstitucionalidade 5580**. Ministério Público Federal, 2017. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/adi-5580-e-adi-5537-escola-livre.pdf>>. Acesso em: 02 mai. 2017.

BRECHT, Bertold. **Poemas 1913-1956**. São Paulo: Editora 34, 2012.

BOBBIO, Norberto; NICOLA, Matteucci e PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

FÁVERO, Osmar. Paulo Freire: primeiros tempos. In: **Em Aberto**, v. 26, n. 90, 2014.

FERREIRA, Wallace; ALVADIA FILHO, Alberto. A Serpente Pedagógica: o projeto escola sem partido e o ensino de sociologia no Brasil. In: **Revista e-Mosaicos**. Rio de Janeiro: CAP-UERJ, v.6, n. 12, ago. 2017.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança: um reencontro com oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Solidariedade**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2014.

FREITAS, Luís Carlos. **BNCC: uma base para o gerencialismo-populista**. Avaliação Educacional, 2017. Disponível em: <<https://avaliacaoeducacional.com/2017/04/07/bncc-uma-base-para-o-gerencialismo-populista>>. Acesso em 27 abri.2017.

FRIGOTTO, Gaudêncio. O enfoque da dialética materialista histórica na pesquisa educacional. In: FAZENDA, Ivani (org). **Metodologia da Pesquisa Educacional**. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

FRIGOTTO, Gaudêncio. **“Escola sem partido” - Imposição da mordada aos educadores**. Espaço Acadêmico, 2016. Disponível em: <<https://espacoacademico.wordpress.com/2016/06/29/escola-sem-partido-imposicao-da-mordaca-aos-educadores/>>. Acesso em: 17 out. 2016.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**: volume 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

NAGIB, Miguel. **Liberdade de ensinar não se confunde com a liberdade de expressão**. Revista Consultor Jurídico, 2016. Disponível em <<http://www.conjur.com.br/2016-jun-24/miguel-nagib-liberdade-ensinar-nao-confunde-expressao>>. Acesso em: 02 mai. 2017.

ORSO, Paulino José. As possibilidades e limites da educação na sociedade de classes. In: **IX Seminário Nacional de Estudos e Pesquisas “História, Sociedade e Educação no Brasil**, 2012. João Pessoa: UFPB, 2012, p. 3840-3854.

SOARES, Leôncio José Gomes. et tal. Resenha de Pedagogia do Oprimido, de Paulo Freire. In: MESQUITA, Ilka Miglio de; CARVALHO, Rosana Areal de. **Clássicos da Educação Brasileira**. Belo Horizonte: Mazza Edições, Volume 3, 2013.

STRECK, Danilo. R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Orgs). **Dicionário Paulo Freire**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

“A GENTE SABE QUANDO DÁ PRA FALAR E QUANDO NÃO DÁ”: MEDO, SEGREGAÇÃO E SILENCIAMENTOS NA EXPERIÊNCIA DE MULHERES EM REGIÕES PERIFÉRICAS

Maria Izabel Machado

Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
Educação
Goiânia – GO

Marcelo Bordin

Universidade Federal do Paraná, Programa de
Pós Graduação em Sociologia
Curitiba - PR

RESUMO: O artigo tem por finalidade analisar experiências de mulheres em um bairro do município de Almirante Tamandaré, participantes de um clube de trocas, prática ligada à economia solidária. O cotidiano das participantes se dá em meio a um contexto de segregação sócio espacial e ao acúmulo de desvantagens tais como a pobreza e as assimetrias de gênero. A pergunta de análise, portanto, centra-se no modo como essas mulheres vivenciam a segregação em suas múltiplas expressões. A metodologia para coleta de dados incluiu observação participante e entrevistas individuais e coletivas. Dentre achados de pesquisa está o desenvolvimento de estratégias de sobrevivência individuais e coletivas e a construção de redes de proteção próxima, a partir dos padrões de sociabilidade e das contingências impostas pelo meio.

PALAVRAS-CHAVE: clube de trocas, segregação sócio espacial, solidariedade.

ABSTRACT: The purpose of this article is to analyze the experiences of women in a neighborhood in the municipality of Almirante Tamandaré, participants of an exchange club, a practice linked to solidarity economy. Participants' daily life occurs in the context of socio-spatial segregation and the accumulation of disadvantages such as poverty and gender asymmetries. The question of analysis, therefore, focuses on how these women experience segregation in their multiple expressions. The methodology for data collection included participant observation and individual and collective interviews. Among research findings is the development of individual and collective survival strategies and the construction of close protection networks, based on sociability standards and the contingencies imposed by the environment.

KEYWORDS: exchanges club, socio-spatial segregation, solidarity.

1 | INTRODUÇÃO

O presente artigo se propõe analisar a experiência de mulheres participantes de um clube de trocas, prática ligada à economia solidária, no tocante as múltiplas segregações e contingenciamentos dados a partir do território,

das condições de pobreza e das assimetrias de gênero.

A sobreposição de desvantagens acumuladas produz sobre as mulheres sociabilidades regidas pelo medo do marido, da violência fora de casa, de não conseguir ordenar o vivido de modo a construir uma narrativa coerente de si. Em regiões marcadas pela atuação do tráfico e onde os equipamentos públicos se restringem à ação policial que acentua a criminalização da pobreza, resta às mulheres estabelecerem estratégias de proteção individuais e coletivas.

Saber falar, saber quando e o que falar como estratégias de sociabilidade podem demarcar a fronteira entre arriscar a vida ou emancipar-se. A análise que segue, portanto, centra-se nesse saber fruto da experiência de algumas mulheres participantes de um clube de trocas na região metropolitana de Curitiba. Os enunciados desses sujeitos imbricam trajetórias pessoais, conjunturas e elementos estruturais que possibilitam sua apreensão por meio da noção de experiência como narrada pelos sujeitos que as vivenciam.

Partir dos sujeitos permite ir além de leituras dicotomizantes de romantização da pobreza ou de demonização das forças de segurança pública. Trata-se de apreender as lógicas internas produzidas nos processos de interação e por meio dos significados assumidos e/ou recriados compor uma espécie de “paisagem do medo”, na qual se articulam uma sociabilidade dos confinados (SILVA, 2008) e também redes de proteção próxima (MACHADO, 2012).

A coleta de dados se deu segundo metodologias qualitativas que incluíram observação participante durante os encontros no clube de troca, entrevista coletiva e entrevistas em profundidade realizadas com oito mulheres. Os nomes foram alterados para preservar as entrevistadas.

Para responder à pergunta sobre o modo como as mulheres estão experimentando a segregação conduziremos a reflexão da seguinte forma: na primeira seção apresentamos os dados empíricos sobre a região e o perfil dos sujeitos da pesquisa. A seção seguinte é dedicada às leituras acerca dos múltiplos silenciamentos a que estão submetidas essas mulheres. Na terceira e última seção analisamos o silêncio e o falar como estratégias possibilitadoras do existir.

2 | O TERRITÓRIO, O CLUBE DE TROCAS E AS MULHERES

O território em que está situado o clube de trocas estudado se encontra no município de Almirante Tamandaré, cidade da região metropolitana de Curitiba. O município possui uma população estimada para 2017 de 115.365 habitantes, segundo o IBGE (2017), com um IDHM de 0,699 para o ano de 2010. Ainda que possa parecer um bom indicador, o referido município enfrenta inúmeros problemas, sendo considerado um dormitório para inúmeras pessoas que trabalham na capital do estado somado ao fato de que 55% de sua população reside atualmente na área rural (IPARDES, 2016).

O município assistiu uma série de atos de violência letal contra as mulheres entre os anos de 1994 e 2002 e que continuam sem solução, ainda que mais de 20 suspeitos tivessem sido detidos, inclusive alguns policiais (GAZETA DO POVO, 2017). Além desses casos de maior visibilidade durante a coleta de dados o assassinato de mulheres se mantinha como dos medos constantes como relatados em entrevista.

Entre os desafios para a superação desse cenário está a dificuldade de acesso a informações que possibilitem medidas efetivas por parte dos agentes envolvidos. Apenas a partir 2012, por exemplo, foi possível obter dados da Secretaria de Segurança Pública discriminados por município. De 2007 até 2011 as estatísticas eram divulgadas por Áreas Integradas de Segurança Pública, denominação que agrupava diversos municípios e que visava a melhorar a coordenação entre as forças policiais civis e militares.

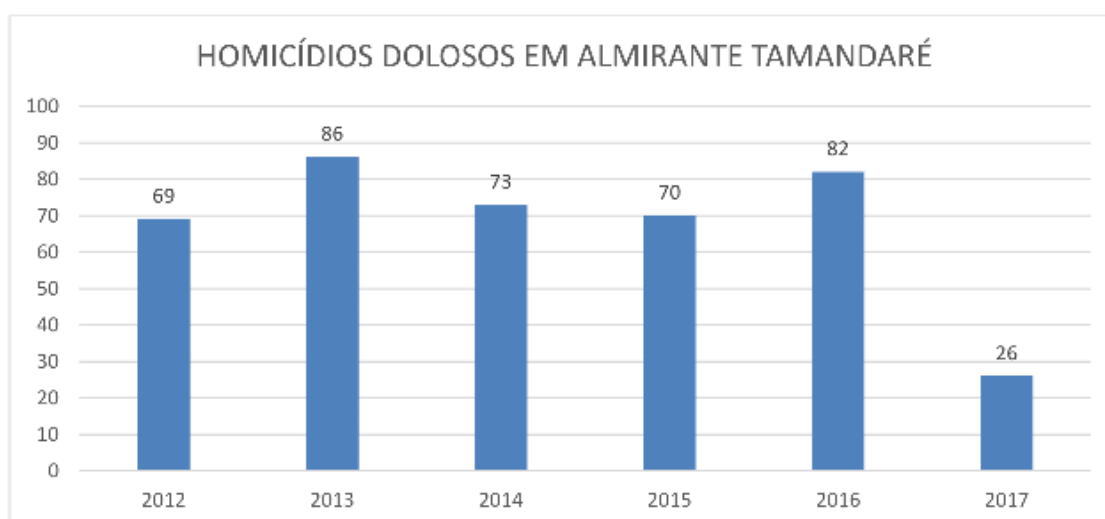


FIGURA 1. Quantidade de homicídios dolosos em Almirante Tamandaré, de 2012 até o primeiro semestre de 2017.

Fonte: CAPE/SESP Pr. Disponível <http://www.seguranca.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=38> – Organizado pelos autores.

Administrar a vida cotidiana nesse contexto exige das populações periféricas, em especial das mulheres a quem toca comumente o cuidado com os filhos e demais membros da família, estratégias capazes de fazer frente a indicadores altos de violência letal, isso para não citarmos os demais tipos de crimes, impondo formas de gerir a vida que assegurem minimamente a sobrevivência à despeito da ausência de equipamentos públicos e dos padrões de sociabilidade ligados à violência.

Dentre as estratégias possíveis estão as associações de diversos tipos que, em geral, demandam baixo investimento de recursos materiais e se adequam às condições de participação de seu público alvo. No caso aqui analisado trata-se de um clube de trocas que poderia ser definido de maneira simples como uma associação informal auto gerida. Ligados à economia solidária, expressão utilizada pela primeira vez no Brasil por Paul Singer em um periódico de circulação nacional em 1997, as definições

mais recentes delimitam empreendimentos econômico-solidários (EES) a partir do tripé: unidades supra familiares, autogestão e distribuição equitativa dos resultados. (MACHADO, 2017). Os clubes contam com uma forma horizontal de organização, além da participação equitativa nos resultados e a ênfase na condução democrática dos processos decisórios, características comuns aos empreendimentos econômico solidários. Têm como principal objetivo reunir pessoas para troca de produtos e serviços sem a intermediação do dinheiro.

Inspirado em iniciativa similar na Argentina, o primeiro clube de trocas foi criado no Brasil em 2001 com o intuito de eliminar as filas de assistência social de algumas paróquias em bairros periféricos de Curitiba. Os clubes viriam então substituir a distribuição de cestas básicas pela troca de produtos com ênfase em artigos produzidos pelos participantes. Havia nessa proposta inicial duas preocupações centrais: gerar algum tipo de renda e ressignificar o trabalho, demasiadamente atrelado ao mercado formal.

As trocas que poderiam ser diretas (produto por produto) ou mediadas por uma moeda social (cédula com validade apenas dentro dos clubes) incluíam basicamente comida e roupas usadas nesses primeiros anos. No entanto, a insistência na retomada de atividades como a produção de artesanato e o cultivo de hortas diversificou os itens trocados sendo que atualmente trocam-se também mudas de plantas nativas, alimentos como pães e massas não industrializados, e demais itens considerados produção própria.

Os grupos se multiplicaram obedecendo a especificidades locais, mas mantendo uma estrutura comum que confere certa identidade coletiva aos clubes de troca. A maneira de organizar os encontros pauta-se em uma espécie de roteiro: chegada dos participantes, acolhida e apresentação dos novatos, momento de mística/reflexão, momento formativo, trocas, lanche coletivo e avaliação do encontro.

Esse ordenamento quase religioso dada sua regularidade esconde aos olhares apressados o conjunto de dinâmicas sutis e complexas engendradas. No momento da apresentação, por exemplo, quando cada participante diz seu nome, com que trabalha, como chegou ao grupo, reúne relatos simples à primeira vista, mas que dão às novas participantes, majoritariamente mulheres, um recado claro: alguém está interessado na pessoa que eu sou, na minha trajetória.

Da mesma forma os momentos de mística nos quais os temas de reflexão podem incluir questões sobre a conjuntura econômica, mas também os doentes da comunidade que precisam de ajuda, seja companhia para ir ao médico ou uma visita de cortesia.

É nas trocas, contudo, que o senso de coletividade se dá de forma mais explícita às observações. Independente de como se organiza o momento de trocar os produtos há uma hierarquia das trocas em que as participantes de forma velada criam estratégias para favorecer uma ou outra colega que estejam atravessando maiores dificuldades econômicas. Se a ordem de trocar é determinada por sorteio os itens alimentícios vão

sendo deixados de lado até que chegue a vez da participante que precise mais deles trocar.

Esse “favorecimento” não é declarado, uma vez que enuncia-lo poderia expor a participante produzindo sobre ela a percepção subjetiva de depender da caridade das colegas. É exatamente aí que reside a importância das trocas: os sujeitos não são alvo da esmola, posição que hierarquiza inferiorizando quem a recebe, mas agentes que participam em condições mínimas de igualdade.

As trocas, todavia, não são materialmente desinteressadas, há produtos mais cobiçados que outros. No entanto, o que regula o cambio não é a paridade monetária, mas a necessidade. Se alguém precisa mais de determinado produto o coletivo dará um jeito de que essa pessoa volte pra casa com o mínimo necessário para aquela semana. Os parâmetros de troca justa não passam por equivalências, são absolutamente contextualizados.

Essa espécie de protecionismo funda-se em uma percepção de solidariedade fortemente informada pelo cuidado. As mulheres com crianças ou idosos em casa são alvo dessa atenção de maneira mais sistemática, exatamente porque as tarefas do campo do cuidado dificultam a realização de trabalhos remunerados ainda que precários, como os de diarista.

As noções de justiça e solidariedade se estabelecem de maneira dinâmica e posicional tendo em consideração as condições específicas de cada participante. Não obstante cada grupo seja marcado por particularidades existe um perfil médio: mulheres acima dos 40 anos, ensino fundamental incompleto, migrantes do interior do estado do Paraná, com experiência profissional como domésticas, zeladoras, diaristas, com filhos.

Os arranjos familiares são diversos, há participantes que ficaram viúvas e não desejam mais se casar, algumas permanecem casadas em função da dependência da renda do esposo, outras tentam equilibrar a rotina entre idas e vindas do marido:

Ele vai embora e volta direto, eu trabalho pra comer, não acabo minha casa, sempre foi meu sonho ter a minha casa. Ele chega e quer ser dono da casa, come e bebe o que eu compro. Pra eu me ver livre dele eu tinha que vender a casa. (Marli, 35 anos).

As relações intrafamiliares compõem em grande medida o que denominamos aqui “paisagem do medo”. Há silenciamentos estruturais cristalizados no que os sujeitos compreendem que sejam papeis femininos e masculinos. Muitas delas estudaram apenas até onde o pai permitiu, mudaram-se para onde o marido achou conveniente, participam de atividades que não atrapalhem as obrigações que têm com os filhos.

O que não significa que se pensar a partir de papeis sociais implique em estagnação. Muitas delas lograram deslocar-se de determinadas posições de sujeito:

O meu, quando eu fiquei doente, que sentia muita dor, não tinha ninguém pra fazer... ah mas dançaram miudinho [o marido e o filho], minha filha vinha no final de semana lavar roupa, mas aí ela dizia: “eu não vou fazer nada, só vou lavar a roupa, quem quiser comer que coma”. A minha filha é assim estourada, eu sei que eles

começaram a fazer comida, começaram a botar feijão no fogo porque lá em casa ninguém come sem feijão [...] até bolinho pingado na gordura aprenderam a fazer, eles foram obrigado, pai e filho [...] sei que eu venci os dois lá de casa, agora até roupa eles lavam. (Célia, 55 anos).

A ideia de “eu venci os dois lá de casa” faz parte de um processo empreendido coletivamente pelas mulheres. Certamente que não se pode atribuir unicamente à participação no clube de trocas os méritos por essa mudança, no entanto, é fato que se produziu uma rede de proteção próxima que deu a essas mulheres alternativas, práticas, concretas ou mesmo no campo da subjetividade como aprofundaremos na seção seguinte.

3 | O SILENCIAMENTO COMO CONTINGÊNCIA

O pertencimento a territórios considerados violentos produziria sobre os moradores de tais regiões o que Luiz Antonio Machado da Silva (2008) classificou como sociabilidade dos confinados. Nessas condições de convivência há uma linha tênue entre silenciar como maneira de se proteger e o silêncio visto como convivência. A necessidade de demarcação dessa fronteira se refaz a cada processo interativo: não se consomem drogas, não se confraterniza com os agentes do tráfico, entre outros.

Porém manter distância das práticas consideradas criminosas não é suficiente é preciso proteger-se da violência imprevisível, em casa e fora dela. No caso das mulheres entrevistadas a principal ferramenta de proteção foi a fala. Saber falar foi relatado como uma das conquistas ou principal mudança no cotidiano desde o ingresso no clube.

Os interditos sobre a fala dessas mulheres estão profundamente marcados pelas assimetrias de gênero, o que fica evidente nos relatos acerca do trabalho e das atividades domésticas. Para a maioria delas o fato de contribuírem apenas parcialmente para a renda da família as coloca na posição de tuteladas, de não sujeitos, ou ainda de sujeitadas. Não se pode questionar como o marido organiza o orçamento da família, é preciso pedir dinheiro para tudo o tempo todo. As tarefas domésticas, essenciais para vida, são essencializadas como femininas, enquanto obrigação exclusiva das mulheres, compondo parte da sua essência.

Ocupar essa posição de sujeito dá à cidadania fronteiras territoriais, como a se a capacidade de acessar e usufruir seus direitos parasse na porta da casa. O desafio da reprodução material da vida é antecedido pelo problema do não reconhecimento de sua cidadania no espaço doméstico.

Em meio a esses contingenciamentos o crochê, a receita do bolo, a planta trazida da horta para a troca ganharam status de trabalho reconhecido como tal pelo coletivo, a partir do momento que alguém se interessou por esses produtos. O que era “coisa de mulher” ganha um novo conteúdo: trabalho socialmente útil.

É preciso ao chegar no clube apresentar-se e apresentar o que trouxe para trocar,

dizer o que fez com as próprias e dizer quanto vale aquele trabalho. É falar sobre valor, não preço. Falar em público, no clube de trocas, é uma conquista e um aprendizado, capaz de informar novos padrões de conduta, que se irradiam também para espaço doméstico.

O que em um primeiro momento parece refletir elementos intersubjetivos em escala microsossial conecta-se com reflexões propostas por Richard Sennett (2005) na obra *A Corrosão do Caráter*. Segundo o autor uma das principais características do capitalismo flexível é que ele retira dos indivíduos a possibilidade de desenvolver uma narrativa de identidade. Em sua nova forma o capitalismo possibilita apenas fragmentos episódicos, as reengenharias do tempo, que agora transformado em produto, mercadoria, demoniza qualquer forma de rotina sem considerar que “imaginar uma vida de impulsos momentâneos, de ação em curto prazo, despida de rotinas sustentáveis, uma vida sem hábitos, é na verdade imaginar uma existência irracional”. (GIDDENS *apud* SENNETT, 2005, p. 50).

A vida em fragmentos deixa pouco ou nenhum espaço para construção de laços de reciprocidade ou mesmo de confiança, necessários ao estabelecimento de redes e coesões mínimas. Adentrar as discussões sobre violência, por exemplo, implica em um universo repleto de acordos tácitos desconhecidos para indivíduos alheios ao cotidiano da comunidade. Há falas não autorizadas, mais que isso, a fala, o falar, e, sobretudo, o falar corretamente mostrou-se senão o único instrumento de poder, o mais acessível.

Em diversos momentos procuramos apreender as representações individuais e coletivas a respeito do bairro onde acontecem os encontros. De acordo com notícias veiculadas em meio digital, o município onde moram vem sendo *tomado por uma onda de violência* (PORTAL BANDA B). No entanto, afim de não direcionarmos ou mesmo induzirmos as respostas, a pergunta inicial era “como é viver aqui?”. Os primeiros relatos davam conta de afirmar que é um bom lugar pra se viver, sempre associados a comparações com a vida no interior do estado e o trabalho na lavoura. Apenas uma entrevistada falou no primeiro contato mais diretamente sobre violência: “a vida inteira eu morei aqui, criei meus filhos aqui, eu gosto, o que acontece é que é violento” (Dalva).

A partir desse relato procuramos nos aprofundar no sentido do que a entrevistada estava chamando de violento, violência:

Tem muita droga, por isso que eu acho que tem a violência, principalmente por causa da droga, se não fosse isso não tinha [...] e com a droga vem outras coisas, com nós [no grupo] tem uma que perdeu o filho por isso, ele usava droga, pra começar a usar eles dão, depois. (Dalva).

Mais adiante, perguntamos sobre a presença da polícia na comunidade:

É uma coisa que eu vou dizer pra você, eu não sei como, o que as policia faz que não fazem nada [há uma perceptível mudança no tom de voz agora quase sussurrado] a gente já viu pega gente que vende as coisa, sabe que vende, mas vai lá [com a policia] e já volta, tá na rua, alguma coisa tem de errado. (Dalva).

Essa mudança no tom de voz ao falar sobre a atuação da polícia nos remete novamente ao falar e, nesse caso, ao *não* falar como um padrão de sociabilidade *violenta* como conceituou Luiz Antonio Machado da Silva (2008). De acordo com Silva esta sociabilidade caracteriza-se pela imposição mediante o uso da força da vontade de uns sobre outros, não há entre os atores compartilhamento de valores que pudessem em algum nível regular o uso da força física.

A ausência desses valores ou de qualquer outra espécie de regulamentação retira a possibilidade de previsibilidade das ações, retirando dos atores a possibilidade de estabelecer uma rotina. Todas as atividades cotidianas e assuntos dos moradores comuns são influenciados pela sociabilidade violenta. Em uma das comunidades visitadas, por exemplo, reuniões à noite só poderiam acontecer na Igreja e para estudar bíblia.

Na sociabilidade violenta, o uso da força física aplicada ilicitamente é transformado de meio para obtenção de interesses em princípio norteador das ações. Não é mais possível acessar instâncias políticas ou morais, os agentes desse ordenamento não se pautam por referências coletivas, mas pela satisfação imediata de seus interesses, sendo que a única resistência oferecida é a força de outrem. Silva afirma ainda que referências como amizade, afeto, relações familiares, foram substituídas por uma cadeia de submissão organizada hierarquicamente pela força.

Para os moradores sujeitos à sociabilidade violenta há uma dupla dominação: de fora da comunidade são vistos como violentos, visão que associa pobreza e crime, e internamente são forçados a conviver com o padrão de sociabilidade violenta imposto pelos criminosos.

De um lado temos então um senso comum alimentado midiaticamente que associa pobreza e violência e os moradores de periferias ao crime estabelecendo uma segregação violenta, mais que isso, produzindo uma crescente deslegitimação de suas demandas. A proximidade física entre moradores e criminosos é, com frequência, interpretada como uma proximidade também moral, ou seja, o que para os moradores é uma situação de confinamento compulsório, a outros olhares é convivência.

A recorrente aproximação entre pobreza e violência é tributária de antigos fantasmas. Se antes eram temidas revoltas populares capazes de abalar a dominação burguesa, agora a violência associada aos territórios pauperizados e aos pobres, orienta políticas públicas de segurança cada vez mais segregacionistas.

O que se interpreta como convivência, o silêncio ou diferentes formas de omissão não podem ser tomados como evidência de passividade ou de adesão ao crime e seus agentes. Constitui, antes de tudo, uma estratégia de sobrevivência e convivência, uma tentativa de defesa frente às ameaças à segurança pessoal, como para uma de nossas entrevistadas: “a gente sabe quando dá pra falar, quando não dá”. Os relatos sobre violência no caso do bairro só começaram a surgir após quase três anos de convivência e ainda assim quando estimulados.

De acordo com Silva (2008) os estigmas sociais sofridos pelos moradores

dificultam e muitas vezes inviabilizam o acesso a soluções institucionais para os riscos que sofrem. Além disso, o medo e a desconfiança alimentados também por esses estigmas enfraquecem os laços sociais e comunitários, mesmo as relações de vizinhança capazes de restabelecer minimamente uma proteção próxima.

A outra face da segregação sofrida pelos moradores se dá pelo convívio forçado especialmente com traficantes que impõem sobre esses moradores um padrão de comportamento baseado na insegurança e imprevisibilidade, “um ‘mal-entendido’ quase sempre resulta na morte de alguém” (Silva, 2008, p. 43).

Nesse sentido, o autor desenvolve a noção de sociabilidade dos confinados, obtida a partir de estudos em comunidades cariocas nas quais o convívio forçado entre moradores e agentes da criminalidade produz uma sociabilidade regida majoritariamente pela “lei do silêncio”, nas palavras do autor “o confinamento geográfico cerceia-lhes também a palavra” (SILVA, 2008, p. 15).

O esforço em promover uma “limpeza moral” é constante, os moradores procuram continuamente demarcar moralmente sua distância em relação aos traficantes e ao crime, uma vez que a demarcação espacial e geográfica não é possível:

Dentro das favelas, os moradores também procuram deixar claro seu distanciamento moral em relação aos traficantes. Não fumar maconha, não cheirar cocaína, não se envolver em seus negócios e redes e não aceitar seus favores são formas de tornar clara para os vizinhos a condição de ‘pessoa de bem’ e a adesão a ordem institucional. (SILVA, 2008, p. 23).

No relato de uma das participantes do clube fica clara a angústia gerada pela possibilidade de associação dos familiares, especialmente filhos, ao crime: “eu tenho uma irmã que disse – pelo amor de Deus, deixa ele trabalhar lá, eu dou o dinheiro pra pagar o salário dele. Ela chegava e o menino na rua, era só pra ele fica ocupado, não tem onde deixar...” (Dalva). O filho da entrevistada possui um pequeno comércio no qual emprega alguns familiares, a irmã da entrevistada faz um apelo desesperado pra manter o filho adolescente “a salvo” dos perigos do tempo ocioso.

Percebemos uma espécie de “rede de mães” que se mobilizam para “salvar” os filhos. Mesmo que a adesão ao crime não seja um destino inevitável, os jovens são percebidos em permanente risco de envolvimento. Nos estudos de comunidades no Rio Janeiro a atuação das mulheres, especialmente mães, se destacou como um “estatuto moral” capaz de impor respeito aos traficantes (SILVA, 2008, p. 23). Para nossas entrevistas uma das alternativas foi organizar uma escala para buscar os filhos que voltam a noite do colégio.

Poderíamos dizer, portanto, que a sociabilidade nas comunidades periféricas possui duas faces: a sociabilidade violenta acionada por alguns atores com o auxílio de artefatos como armas, por exemplo, e a sociabilidade dos confinados acionada pelos membros da comunidade que precisam adaptar seu cotidiano de modo a evitar não apenas as manifestações da sociabilidade violenta, mas também evitar uma espécie de contágio moral.

A ideia do silêncio como estratégia de convivência e mesmo de sobrevivência está bastante presente no cotidiano das mulheres entrevistadas. Há alguns anos ganharam visibilidade diversos casos de execução de mulheres na região onde acontecem os encontros e onde moram as entrevistadas. Segundo a jornalista Alana Rizzo (2015), foram 35 mortes de mulheres em condições semelhantes no período de 1994 a 2002, todas jovens com sinais de tortura e violência sexual, sendo que os corpos eram “desovados” em matagais a fim de dificultar os procedimentos para reconhecimento das vítimas, uma vez que a maioria foi encontrada em adiantado estado de decomposição. Outras fontes da época dão notícias de 21 casos e, destes, apenas um teve as investigações concluídas.

Especulações da época davam conta de que as vítimas estavam de alguma forma ligadas ao tráfico de drogas e prostituição, como que num esforço de aproximar das vítimas com a criminalidade e tornar suas mortes menos impactantes ou mesmo legitimadas, como ilustra a fala da delegada responsável pelas investigações:

Elas, na maioria eram viciadas em drogas e tinham que vender o produto para sustentar o vício [...] quando já estavam sabendo demais sobre as atividades da quadrilha, eram sequestradas, mantidas como reféns, assassinadas e seus corpos ‘desovados’ no mato somente quando já estavam em decomposição.

Durante a realização de um dos grupos focais e a partir do relato das participantes de que o bairro era violento, foram perguntadas especificamente sobre esse caso das mulheres mortas, o que sabiam, como estava a situação naquele momento:

A televisão falou que era prostituta, que vendia droga, mas não era, era trabalhadora, teve até a [cita nominalmente uma das vítimas conhecida por elas]. (Sílvia).

Começaram a descobrir tem pouco tempo, ainda morre alguma, só que começaram a descobrir depois, ninguém sabe do que [do porque as mulheres eram mortas] eles pegavam, estupravam e matavam, eles ia achando a roupa conforme ela ia correndo, achava a calcinha perto do corpo. No fundo, no fundo a gente não sabe o que que é, sabe que é bandido mesmo. (Dalva).

Algumas delas participaram de uma das inúmeras manifestações pela apuração das mortes, quando perguntadas se não tiveram medo uma delas respondeu: “se a gente ficar queta eles não vão parar [...] tem hora que dá pra falar, tem hora que não” (Sílvia). Destacamos relato por considerar que reflete de maneira clara o que representa o *saber falar* como um padrão de sociabilidade aprendido e apreendido. Não é suficiente saber o que e como dizer, mas quando e em que contexto.

4 | O SILÊNCIO COMO ESTRATÉGIA

Desde os primeiros relatos e mesmo em outros grupos que tivemos oportunidade de conhecer, o clube de trocas mostrou-se um divisor de águas atuando primordialmente como um espaço onde as pessoas podem falar e ser ouvidas:

Aqui a gente partilha tudo, até tristeza. (Seu José)

Eu gostei de vir que aqui a gente pode desabafar. (Cleonice, Clube de Troca Novo Amanhecer)

Eu tinha medo de falar, de falar errado, de falar alto, eu comecei e me isolar. (Sílvia)

Que nem eu parei de trabalhar, fiquei em casa sem poder conversar com as pessoas, sei lá, conversar, explicar porque você tá sentindo, comigo não tinha isso, cada dia que passava o problema de saúde ia aumentando mais, porque daí você vai acumulando problema no seu corpo [...]. (Célia)

A Joana disse 'eu vou te levar [no encontro do Clube de Trocas]', aí eu disse 'eu vou, eu vou conhecer, mas cê sabe quando cê tá com depressão, tá pra baixo, não tem o que faz a gente mudar [...], daí cheguei no Troca e fiquei com medo deles não me aceitarem, porque quando a gente tava chegando lá a Joana falou: Sílvia, pode ser que hoje você não participa, você é uma visita só e se eles te aceitarem a partir de hoje você já faz parte do grupo, senão te aceitarem, daí não sei quando, só quando tiver uma vaga, não fica chateada [nesse grupo o número de participantes era limitado em função da distribuição de cestas básicas]. Eu falei 'não, não', mas eu pensava como que ela me chama e daí aqui que ela vai me avisar, depois chega lá eles não vão me aceitar eu vou voltar chateada, daí acho que eu não devia ter nem vindo. Daí lá tinha bastante gente, na hora que ela falou, comentou [consultando sobre o ingresso no grupo], eles tem uma coisa que eles são muito unido, quando um tava falando todo mundo ficava ouvindo, prestando atenção, daí a Adriana [assessora do grupo], quem resolve é vocês, o grupo é de vocês, se quiserem que ela entra pro grupo vocês resolvem [...] no primeiro dia eu não tinha levado nada pra trocar [...] aí resolveram, cada um deu uma opinião, sei que daí eu fui acolhida no grupo no mesmo dia, eu já trouxe o mantimento, daí pra cá comecei, quando eu comecei eu tava passando por muita dificuldade, e as vezes tava sem nada, eu vivia do salarinho do bolsa família. [...] no primeiro dia eu chorei muito, nem consegui falar, no segundo dia eu disse: eu tenho que falar, eu tava com vontade de falar, eu tinha que agradecer, mas tinha uma coisa que me segurava. (Sílvia)

O falar a partir dos relatos está diretamente relacionado ao saber e o saber valorizado socialmente é o escolar. Há um trabalho intenso por parte dos assessores que acompanham o grupo no resgate do saber popular como um saber válido. Em um momento de mística lia-se em um cartaz: “todos têm um saber que deve ser valorizado. O mundo não pode se dividir entre os que sabem e o que não sabem”. A frase expressa o movimento realizado pelos participantes ao longo dos encontros de resgate e valorização das trajetórias e saberes individuais.

Em um dos momentos de entrevista em grupo a temática do falar apareceu de forma mais articulada e explícita. Sete das mulheres com quem foi possível um contato mais profundo vieram do interior do estado, de comunidades rurais. Há um contraste estabelecido a partir de situações cotidianas que delimitam os contornos do urbano e do rural, de forma hierárquica, inclusive. Os padrões de conduta, o vocabulário, o sotaque da “cidade” são tomados como a maneira correta de falar.

A saída do campo com destino à capital já se dá acumulando desvantagens objetivas e subjetivas. Todas relataram que trabalhavam na lavoura em pequenas propriedades familiares, uma declarou ter trabalhado também como boia-fria. Com

acesso bastante restrito à educação formal.

Partindo disso, ao chegarem em busca de colocação profissional encontraram o mercado de trabalho bastante seletivo e restritivo, exigindo cada vez mais qualificações e especializações técnicas. As colocações possíveis restringiram-se à área de limpeza e conservação, como empregadas domésticas, sem vínculo empregatício ou como zeladoras de condomínios, o que possibilitou a uma delas a aposentadoria por invalidez, duramente recebida pela beneficiária: “eles queriam me aposentar por invalidez e eu não queria aceitar isso [...] daí eu decidi ‘vou deixar eles me aposentarem, mas não vou ficar inválida’”.

A compreensão desse processo, especialmente a impossibilidade de adequar-se às exigências do mercado de trabalho, nos dão a dimensão do falar na trajetória de cada uma delas. Deixar para trás os vínculos familiares e partir para a cidade grande contando apenas com uma escolarização precária, somada às limitações para o desenvolvimento de uma identidade profissional garantidora de proteções, colocou essas mulheres em uma situação de vulnerabilidade, uma vez que as proteções próximas da família e comunidade, como denominou Castel, já não estavam presentes.

Mesmo com todas as dificuldades, a vinda para as imediações de Curitiba representou uma melhora significativa nas condições de vida:

Eu arrependo de não ter vindo antes. A vida inteira aqui eu trabalhei de diarista, acho muito melhor trabalhar de diarista aqui do que trabalhar na roça igual nós trabalhava lá, porque eu acho que cansa menos e porque paga melhor. (Dalva).

O clube de trocas se estabeleceu como um espaço de acolhida que permitiu a ressignificação e consequente revalorização do próprio saber: “o pessoal diz: ele não fala o português correto, eu acho que o português correto é o que você entende.” (Silvia). O que não significa, contudo, que a sociabilidade aprendida durante a vida no campo tenha sido esquecida ou mesmo que o modo urbano de falar ou se comportar tenha sido completamente apreendido:

Eu fui pro norte do Paraná, eu me senti bem, todo mundo fala do jeito que eu falo [...] hoje aqui na cidade é tudo diferente, pequenininho já querem ensinar a criança a falar diferente, falar direito, falar não sei como, e eu não sei até que ponto as coisas de hoje é bom pras pessoas, porque eu acho que o mais certo era deixar espontâneo. (Silvia).

Ao tratar, portanto, de novas sociabilidades em construção, não podemos ignorar o falar como um novo padrão de sociabilidade central e determinante principalmente para as mulheres que participam dos grupos.

O falar dentro do grupo parece receber outro caráter em relação a espaços como a família e nas relações de convivência com a vizinhança. A fala no clube de trocas vem sempre acompanhada da escuta atenta:

Aqui a gente faz o que a gente quer, *a gente tem vez e voz*, no grupo não tem ninguém melhor do que ninguém, se você chegar no grupo você é bem acolhido, você pode falar o que você quiser, você pode desabafar, ninguém te repreende, se você tá com problema você chega lá, você fala, se você tem uma coisa que não

gostou no grupo você pode falar, a gente não briga, a gente procura resolver junto. (Sílvia, grifamos).

Que nem, quando eu parei de trabalhar fiquei em casa sem poder conversar com as pessoas [...] e no grupo não, a gente conversa, se um não concorda a gente conversa com todo mundo por que não concorda, a gente brinca, conversa de novo, mostra onde tá o erro, e assim a gente vai se libertando, vivendo, é uma vivência. (Célia).

Essa possibilidade de falar e ser ouvido está diretamente relacionada à superação do isolamento. As culturas conhecidas como tradicionais, às quais se alinhavam valores como a cooperação e solidariedade, perderam espaço para o que Castel (2009) chamou de individualismo negativo.

A emergência da noção de indivíduo como um ser autônomo, moral e sobretudo independente remete à noção de liberdade, de certa forma esse indivíduo moderno não estaria mais sob os auspícios dos enquadramentos coletivos que o privavam das expressões de suas particularidades. Para Moraes seria uma “forma de existência mais ou menos descolada do coletivo ou da comunidade” (MORAES, 2006, p. 70), que o desobrigava das submissões medievais.

O que para Robert Castel tornou-se um problema é que a figura de um indivíduo empreendedor de si mesmo, “senhor de seus empreendimentos” (CASTEL, 2009, p. 596) encobriu uma das faces perversas da modernidade em que se combinam a total independência dos indivíduos com sua completa ausência de consistência.

Se por um lado este indivíduo está, em alguma medida, livre dos encastramentos coletivos, por outro, ao pertencer unicamente a si mesmo, está superexposto. Desprende-se do tecido social e deixa de contar com redes de proteção próximas. A imagem utilizada por Castel para definir esse indivíduo é de um ser flutuante no tecido social, sem amarras, mas também sem alguém a quem recorrer.

Trata-se de individualismo competitivo, diferente do alinhado à ideia de respeito à liberdade individual. O outro, neste modelo competitivo de sociedade, é a ameaça à vaga de trabalho, à cadeira na universidade, etc. A competição sem freios ou regulamentação se coloca como a única maneira de ocupar posições uma vez que elas não existem para todos.

Além disso, o autor chama a atenção para o fato de que há contradições no atual processo de individualização. Há uma polarização, um abismo: de um lado os que podem associar individualismo e independência por terem garantidas prerrogativas econômicas e sociais básicas, de outro estão os que percebem esse individualismo como um fardo, mesmo uma cruz porque significa falta de vínculos e ausência de proteções (CASTEL, 2009, p. 610).

O cenário torna-se ainda mais preocupante na medida em que se constata que é uma ilusão supor que a elevação no nível de escolaridade, embora legítima e necessária, seria capaz de garantir de alguma forma colocação no mercado formal de trabalho. Estamos diante de um novo problema: a possível não empregabilidade dos

qualificados. (CASTEL, 2009, p. 521).

A questão chave para o autor quanto à precarização do emprego e o aumento do desemprego é que ambas representam a manifestação de um déficit de lugares ocupáveis na estrutura social. Posições essas associadas a uma utilidade social e reconhecimento público.

O déficit de lugares está na raiz da desvinculação, ou mesmo da invalidação social sofrida pelos desfiliaados. Robert Castel não utiliza a expressão exclusão ou excluídos por considerar que estas mascaram um processo dinâmico, construído socialmente de invalidação social. Para este contingente a identidade pelo trabalho está perdida. Os “inúteis para o mundo” teriam poucas escolhas: a resignação e a violência esporádica, ambas autodestrutivas.

A participação em um grupo exerceu o papel que o mercado formal de trabalho deixou de fazê-lo. Como explica Celia, depois que precisou ser afastada do trabalho por problemas de saúde: “eu entrei em depressão... eu dizia ‘a gente não presta pra nada mesmo’”. Após os primeiros encontros foram, de acordo com os relatos, se sentindo mais valorizadas, as produções que levavam as fizeram perceber que tinham conhecimentos e experiências que poderiam ser trocados e que ajudariam muitas outras pessoas:

E faz bem pra gente vim aqui, a gente não entra em depressão. Eu trabalhava como zeladora, faz um ano que eu parei, eu saí, fui obrigada a sair, não tinha mais condição. Eu tinha que ficar no serviço, mas não podia trabalhar porque desgastou a cartilagem então não tinha mais condição de mexer com limpeza, o médico disse que eu tinha condição, mas eu voltei e não aguentei [...] aí eu achei melhor lutar, aí falei: vou lutar pela minha vida! (Celia).

Nesse sentido, a participação no grupo passou a constituir a identidade de seus participantes na medida em que se identificaram com os demais e se sentiram de alguma maneira “úteis”, ao poderem ensinar o que sabem e aprender coisas novas, mesmo com a pouca escolaridade que têm.

No caso das mulheres do clube, dizer *sua* palavra e encontrar audiência atenta e acolhedora criou no grupo um sentido profundo de pertença: “se acontece alguma coisa com uma dessas muié (sic), todo mundo já sabe no outro dia” (Dalva). Para Sennett, quanto maior o senso de comunidade dos ‘fracassados’ do capitalismo, maior a capacidade de reorganizar as narrativas de vida de forma sustentável. Para ele, um lugar torna-se uma comunidade quando começamos pensar a partir de um ‘nós’. As condições impostas pelo capitalismo flexível como as incertezas da flexibilidade, a ausência de confiança e o “espectro de não fazermos nada de nós mesmos no mundo” (SENNETT, 2005, p. 165) levam as pessoas a buscarem ligações capazes de romper com esse ciclo:

A gente vai na casa das pessoas pra incentivar elas ir no grupo e tamo fortalecendo a gente, a gente dá conselhos pras mulheres que ficaram na mesma situação que a gente, pensando né que o mundo acabou, que se a gente não tiver um emprego a gente não vive, é pra elas vim pro grupo conhecer que a gente pode viver com outros tipos de trabalho, não é só de empregado que a gente vive, é como fala

na Economia Solidária a gente vive um outro tipo de vida, uma outra experiência, uma outra história, que a gente não conhece a gente pensa que não vai dar certo. (Silvia).

Nos primeiros contatos foi possível constatar um movimento para fora do grupo através da participação em outras atividades e cursos. Um deles, oferecido à comunidade, mas especificamente às participantes do clube de trocas, era sobre violência contra mulher e a Lei Maria da Penha:

As mulheres aqui a gente fez um mês de curso sobre a Maria da Penha, depois do curso teve uma mulher que denunciou, já deu resultado, não deu cem por cento, mas já deu. Uma mulher vai falando com a outra, ninguém se prevalesce mais, é um jeito de uma cuidar da outra, não vai enfrentar homem, é tudo pela lei, ninguém o obrigado a viver com ninguém... a menina fez o curso e o marido se emendou. (Dalva).

A possibilidade de organizar narrativas, tanto para os sujeitos da obra de Sennett quanto para as participantes do clube, demonstrou ser o ponto de apoio, a alavanca através da qual é possível ultrapassar a noção de fracasso pessoal e ressignificar a própria trajetória, seus valores e práticas.

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ultrapassando o momento e o valor material das trocas propriamente ditas, a participação no grupo representou a possibilidade de criar vínculos e laços de confiança, o que o mercado de trabalho deixou de possibilitar. Além disso, o clube se constituiu como um mediador capaz de ouvir a indignação e a revolta moral e convertê-la em demanda política, acionando a linguagem dos direitos.

Dois movimentos pra fora do grupo merecem destaque: a participação na manifestação contra os assassinatos das mulheres na região e a participação no curso sobre a Lei Maria da Penha. Nenhuma dessas ações seria possível se antes essas mulheres não tivessem aprendido a *dizer a sua palavra*. Pra que isso fosse possível foi necessário constituir internamente um coletivo de confiança, onde cada uma pudesse colocar suas angústias não pronunciadas ou não ouvidas em outros espaços: “eu tô saindo daqui aliviada, parece que saiu um peso”, relata uma das participantes durante a avaliação de como foi um dos encontros.

Ao tratarmos, portanto, de um novo padrão de sociabilidade experimentado a partir do grupo nos referimos ao deslocamento de uma percepção de si orientada por perdas concretas e simbólicas acumuladas por essas mulheres. A migração do interior do estado e o enfrentamento das regras implacáveis de concorrência no mercado de trabalho se somam as dificuldades vividas no ambiente doméstico.

O “não saber falar” acompanhado do medo de “não ser aceita” pelo grupo estavam, na maioria das vezes, informados por um padrão de relações no espaço doméstico em que a cidadania ficou fora de casa. Por isso não cabe questionar se essas mulheres não falavam antes, falavam, mas na condição de *não-pessoas*.

Quando se introduz o elemento reciprocidade como base para as relações “falar” vem acompanhado de “ser ouvida”, o que representa nesse contexto o reconhecimento desse indivíduo como pessoa, alguém digno de ser ouvido por um coletivo, alguém que tem algo importante a dizer.

As questões sobre saber falar implicam também em saber a hora certa de falar. O que explica, por exemplo, que as atividades do grupo ou mesmo as mulheres individualmente nunca tenham sofrido algum tipo de represália por parte de criminosos que controlam a região. É preciso adaptar-se à lógica imposta pela violência sem que essa adaptação represente apoio ou convivência.

O estabelecimento de um coletivo de confiança possibilitou ainda que, mesmo diante desse confinamento da palavra e das ações, o grupo se mobilizasse contra o assassinato de mulheres na região. É um novo padrão de sociabilidade em construção que ultrapassa as ressignificações individuais irradiando-se para a participação cívica e o reconhecimento do outro como um ser de direitos, ou como chamamos aqui, uma Rede de Proteção.

REFERENCIAS

CASTEL, Robert. **As metamorfoses da social**: questão uma crônica do salário. Petrópolis: Vozes, 2009.

GAZETA DO POVO. Disponível em <http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/morte-de-dezenas-de-mulheres-aguarda-solucao-em-tamandare-amumieg62lo9bg6382ygb5u8e> - acesso em 20 jun 17.

IBGE. Disponível em http://ftp.ibge.gov.br/Estimativas_de_Populacao/Estimativas_2017/estimativa_TCU_2017.pdf - acesso em 10 mar 2017.

IPARDES 2016 – disponível em <http://www.ipardes.gov.br/cadernos/MontaCadPdf1.php?Municipio=83500> - acesso em 20 abr 2017.

MACHADO, Maria Izabel. “**Aí a gente vai sendo solidária e as pessoas vai revivendo**”: o Clube de Troca e a construção da sociabilidade. 2012. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal do Paraná - UFPR, Curitiba, 2012. Disponível em: <<http://www.humanas.ufpr.br/portal/pgsocio/files/2012/12/R-D-MACHADO-MARIA-IZABEL.pdf>>. Acesso em: 09 mai 2016.

_____. **Mulheres, economia solidária e a reinvenção de trajetórias**. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal do Paraná - UFPR, Curitiba, 2017. Disponível em: <http://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/46349/R%20-%20T%20-%20MARIA%20IZABEL%20MACHADO.pdf?sequence=1>. Acesso em: 06jan 2018.

MORAES, Pedro R. B. Émile Durkheim. **Para uma sociologia do mundo contemporâneo**. In: CODATO, Adriano (org.). Tecendo o Presente – Oito autores para pensar o século XX. Curitiba: Sesc Paraná, 2006. p. 67-85.

PORTAL BANDA B. disponível em: <<http://bandab.pron.com.br/jornalismo/em-onda-de-violencia-inedita-almirante-tamandare-registra-16o-homicidio-em-apenas-27-dias-18514/>> Acesso em: 23 nov 2011.

RIZZO, A. Disponível em: <http://www.feminismo.org.br/livre/index.php?option=com_content&view=article&id=4136:a-qfirmaq-que-assassinava-mulheres-em-almirante-tamandare-no-parana&catid=126:violencia-&Itemid=533> Acesso em: 23 nov.2015.

SENNETT, Richard. **A Corrosão do Caráter**: Consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Rio de Janeiro: Record, 2005.

SILVA. Luis Antonio Machado da. **Vida Sob Cerco**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

A REPRESENTAÇÃO DAS PERSONAGENS FEMININAS NA TRILOGIA ÓPERA DOS MORTOS, LUCAS PROCÓPIO E UM CAVALHEIRO DE ANTIGAMENTE

Ivonete Dias

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras na Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco – Paraná.

Marcos Hidemi de Lima

Doutor em Letras pela Universidade Estadual de Londrina, Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco – Paraná.

RESUMO: Este estudo visa analisar, no mundo patriarcal, as personagens Isaltina, Rosalina, Genuína, Quiquina, Joana, Adélia, Jerônimo, Lucas Procópio, Pedro Chaves e João Capistrano Honório Cota, presentes na trilogia *Ópera dos mortos* (1967), *Lucas Procópio* (1985) e *Um cavaleiro de antigamente* (1992). Dentro da perspectiva da ordem patriarcal, as figuras femininas aqui estudadas são retratadas de acordo com duas terminologias de Sant’Anna (1984) “mulheres esposáveis”, termo utilizado para descrever as mulheres brancas, burguesas, educadas para constituírem família e responsáveis por manter o status social do homem e, “mulheres comíveis”, mulheres negras ou mestiças, que, além do serviço doméstico, deveriam satisfazer sexualmente seus senhores, pois o prazer sexual era cabível somente fora de casa. Além disso, segundo Reis (1987), o espaço social ocupado por homens e mulheres era dividido entre *núcleo*,

espaço ocupado pelo homem, como o patriarca onipotente e, *nebulosa*, espaço ocupado por mulheres, negros e demais integrantes da casa-grande. Entretanto, nas obras estudadas, em alguns momentos, é possível observar uma inversão nos espaços ocupados, sendo que alguns homens se fecham em suas casas, ou seja, ocupam o espaço pertinente à mulher, enquanto a mulher ganha a rua, espaço pertencente ao homem. Outrossim, algumas mulheres brancas agem contra a ordem patriarcal, sofrendo punições, que serviam de exemplo às leitoras da época, uma vez que a leitura era utilizada como uma forma de educação. Além dos estudiosos mencionados, o arcabouço teórico desta pesquisa se vale também de Brandão (1993), Castello Branco e Brandão (1989), Freyre (1933) e Rocha-Coutinho (1994).

PALAVRAS-CHAVE: Espaço da mulher; personagens femininas; ordem patriarcal.

ABSTRACT: This research aims to analyze, in the patriarchal world, the characters Isaltina, Rosalina, Genuína, Quiquina, Joana, Adélia, Jerônimo, Lucas Procópio, Pedro Chaves and João Capistrano Honório Cota, in a trilogy that has the following novels: *Ópera dos mortos* (1967); *Lucas Procópio* (1985); and *Um cavaleiro de antigamente* (1992). In this patriarchal order perspective, the feminine

characters are portrayed according to Sant'Anna (1984) terminologies; “women to marriage”, a term used to describe white middle class women, educated to form a family and responsible for maintaining the man social status, and, on the other side, a “eatable women”, who is black or mixed race women, and, in addition to domestic service, should satisfy their sexually their lord, since sexual pleasure was only possible outside the house. Also, according to Reis (1987), the social space occupied by men and women was divided between center, occupied by the omnipotent patriarch and, periphery, occupied by women, black people and other members of the lord's house. However, in this research it is possible to observe an inversion on the spaces occupation, some men are in their houses, occupying the space pertinent to the woman, while the woman win the street, space belong to the man. Moreover, some white women act against the patriarchal order, suffering punishments, which served as an example to the women readers, since reading was used as a form of education. The theoretical bases of this research are also based on Brandão (1993), Castello Branco and Brandão (1989), Freyre (1933) and Rocha-Coutinho (1994).

KEYWORDS: Woman's space; female characters; patriarchal order.

1 | AUTOR

Waldomiro Freitas Autran Dourado nasceu em Patos, Minas Gerais, em 18 de janeiro de 1926. Devido à profissão do pai, juiz, morou em várias cidades.

Em 1940 mudou-se para Belo Horizonte, onde começou a cursar a Faculdade de Direito, período em que também trabalhou como jornalista e taquígrafo na Assembleia Legislativa. Durante este período de estudo, fez parte de um grupo literário que editou a revista *Edifício*. Em 1949 bacharelou-se em Direito. O trabalho que deu início a sua carreira literária foi *Teia*, publicado em 1947. Após este livro, muitos outros foram escritos, recebendo premiações por algumas de suas obras.

2 | AS OBRAS

A trilogia de Autran Dourado, composta pelos romances *Ópera dos Mortos* (1967), *Lucas Procópio* (1984) e *Um Cavaleiro de Antigamente* (1992) narra a história da família mineira Honório Cota. A ordem de leitura da trilogia é diferente da sequência de escrita dos livros. Para leitura, é interessante adotar a seguinte ordem: *Lucas Procópio*, que conta a história da primeira geração da família, a posse da terra recebida como herança e a falta de dinheiro que faz com que Isaltina se case com o terrível Lucas Procópio.

A segunda obra, *Um Cavaleiro de Antigamente*, narra a história da segunda geração da família, João Capistrano Honório Cota, filho de Isaltina e Lucas Procópio. Esta personagem lutará para salvar a honra e o nome da família, em especial, da mãe.

O terceiro e último livro, *Ópera dos Mortos*, narra a história da última geração da

família, a decadência dessa família mineira a partir da personagem Rosalina, filha de João Capistrano Honório Cota e neta de Lucas Procópio e Isaltina.

3 | ISALTINA

Isaltina de Almeida Sales é retratada em *Lucas Procópio e Um Cavaleiro de Antigamente*. Devido a uma crise financeira causada por má administração do seu pai, Cristino de Almeida Sales, o Barão das Datas, Isaltina é forçada a casar com um forasteiro que aparece na cidade em busca de um bom casamento. Trata-se de Lucas Procópio, um [...] forasteiro. Rico, coronel da Guarda Nacional, vindo do Sul de Minas, onde possuía fazenda de café. [...] queria se casar numa família de nome, se possível de casta. (DOURADO, 2002, p. 118)

Esta personagem é uma “mulher esposável”, terminologia empregada por Afonso Romano Sant’Anna em *Canibalismo Amoroso* (1984) para descrever mulheres brancas, burguesas, educadas para constituir família. Pode-se observar que Isaltina pertencia a essa “classe” de mulheres, pois ela “teve a melhor educação que se podia dar a uma moça que ia frequentar o paço imperial e os melhores salões do Rio de Janeiro.” (DOURADO, 2002, p.103).

Isaltina, embora vivesse numa sociedade patriarcal na qual parecia não passar de “uma boneca que faz fluir o som da voz do ventríloquo” (CASTELLO BRANCO; BRANDÃO, Apud. LIMA, 2012, p. 32), teve alguns pensamentos que não correspondiam aos pensamentos das mulheres de sua época quando observou o seu pretendente, no primeiro momento:

O cavaleiro não era dali, senão ela o teria reconhecido. Um desconforto, uma náusea só de pensar aquele homem cortejando-a. Muito mais velho do que ela, não se enxergava? Uma tristeza a gente estar sujeita a essas coisas. A posição da mulher, sempre pior que a do homem. Ficam feito galo, arrastam as asas, as galinhas mansas, bobas. [...] Que descômodo ser galinha, suportar o peso do macho. Se via como uma galinha, aguentando nas costas as unhas e o peso do galo, como toda fêmea. Só de pensar nisso tinha nojo, medo. Que destino triste ser mulher! suspirava. (DOURADO, 2002, p. 117)

Todavia, sua opinião não teve validade, e Isaltina foi forçada ao casamento, pois às mulheres da época cabia somente aceitar as ordens do pai e depois as do marido. A opressão sobre esta personagem revelou-se tão grande que, quando o pai percebeu que ela não estava aceitando sua ordem de casar com Lucas Procópio, apontou uma arma para filha:

Ela voltou para sala, deu de cara com o pai. O cabelo desgranhado, o olhar frio e duro, nunca o vira tão transtornado. Quando os olhos dela baixaram, viu na mão do pai um revólver. Isaltina hesitou, não sabia qual a melhor decisão. (DOURADO, 2002, p.123)

Isaltina casou, não por vontade própria, mas devido a sua obrigação como filha, de não se tornar um estorvo na família, mas sim com o objetivo de poder auxiliar para

que ela saísse da falência. Em sua lua de mel, além do medo do desconhecido, surge também uma triste descoberta: ela percebe que o homem com quem se casou era muito diferente dos homens dos romances lidos:

Quando ergueu os olhos para o espelho: um homem nu. Avançava para ela, vinha vagaroso, os braços balouçantes e abertos dum antropoide, de tão peludo. Ao ver aquela figura de primata pronta a cair sobre a presa, deu um grito de horror. O homem saltou em cima dela, lhe tapou a boca. (DOURADO, 2002, p. 126)

Sua lua de mel tornou-se um pesadelo, e Isaltina, “No escuro, era um bicho trevoso, enrolado sobre si mesmo. Na posição fetal, se protegia de braços, de forças invisíveis e destruidoras.” (DOURADO, 2002, p. 126)

Após este episódio, Isaltina e Lucas Procópio viveram alguns anos felizes, até o nascimento da primeira filha, o que não agradou Lucas Procópio que esperava um filho homem: “O rebento se chamaria João Capistrano, um nome másculo, sonoro.” (DOURADO, 2002, p. 137). Houve o distanciamento e a antipatia causados pelo patriarcalismo excessivo: “Se tivesse sido homem o rebento, é capaz de que as coisas teriam vindo a ser outras.” (DOURADO, 2002, p. 138).

Devido ao distanciamento gerado após o nascimento da filha, Isaltina se envolve com o padre Agostinho. Este envolvimento só é possível, pois às mulheres da época também cabia uma vida religiosa ativa, sendo que os padres tinham certa liberdade para entrar e sair das casas, bem como as mulheres tinham livre circulação na igreja. A junção de dois seres frágeis, ela jovem, sonhando um amor idealizado, e ele, encantado com a sensibilidade e beleza de Isaltina, causaram a suspeita de um caso extraconjugal, que fez com que Lucas Procópio surrasse o padre Agostinho, que acabou fugindo sem se despedir de Isaltina.

Em *Um Cavalheiro de Antigamente*, João Capistrano recebe uma carta que relata o envolvimento de sua mãe com o padre Agostinho. Esta carta será a responsável pela luta interna que João Capistrano terá para provar que sua mãe é um “ANJO DE BONDADE E PUREZA” (DOURADO, 2001, p. 244, grifos do autor).

4 | ROSALINA

Rosalina pertence à terceira geração da família Honório Cota, retratada na obra *Ópera dos Mortos*, na qual é possível observar a importância dada ao sobrado em relação a personagem: “Se quiser, o senhor pode ver Rosalina, acompanhar seus mínimos gestos, como ela acompanhava os passeantes, não com aqueles olhos embaciados, aquela neutralidade morna. Mas veja antes a casa, deixa Rosalina pra depois, tem tempo.” (DOURADO, 1972, p. 3)

Tal como sua avó Isaltina, Rosalina era uma “mulher esposável”, fora educada para o casamento e filhos. Filha única de Genuína e João Capistrano Honório Cota, nasceu após muitas gestações sem sucesso: “E os filhos não vinham e não vinham. Nasciam temporãos e mortos ou não iam além de meio ano.” (DOURADO, 1972, p.

Quando finalmente Rosalina nasceu, a alegria voltou ao sobrado e “Nem de longe dona Genu e o coronel Honório se permitiam pensar que podia ser um menino-homem, varão, para continuar aquela linhagem, que era o que ele mais queria.” (DOURADO, 1972, p. 18). Porém este período de alegrias foi pequeno, porque o coronel se envolveu em política e, assim como o pai, Lucas Procópio, foi traído pelo partido que representava. Por conseguinte, sua atitude foi se isolar, e com ele houve o isolamento da família toda.

O tempo passou e, por ficarem enclausurados da sociedade, Rosalina acabou não casando. Após a morte dos pais, ela tem alguns pensamentos que são um reflexo do que a sociedade patriarcal impõe sobre a mulher em relação ao matrimônio, já que “O casamento, ao contrário, enobrecia a mulher e abria-se como a única possibilidade de ascensão social, em um tempo em que não eram permitidas às mulheres atividades que possibilitassem sua promoção por esforço próprio.” (ROCHA-COUTINHO, 1994, p. 83) e, para a mulher, seria vergonhoso não ter arranjado um marido.

Rosalina repensava momentos vividos e parecia arrependida por não ter casado com Emanuel, filho de Quincas Ciríaco, amigo de infância de seu pai. No seguinte fragmento, logo após a morte de seu pai, Rosalina pensava: “Engraçado eu casar. Por que engraçado? eu bem que podia casar. Emanuel bem que quis. Não agora, antes, quando nada ainda tinha acontecido. Papai fazia planos pra mim. Depois me esqueceu, se entregou àquela maluqueira.” (DOURADO, 1972, p. 30). Noutro trecho, ela se reafirma como não sendo uma enjeitada quando lembra de sua primeira comunhão: “Uma noivinha, parece mesmo uma noivinha. Emanuel bem que quis, ela não era uma enjeitada.” (DOURADO, 1972, p.32)

Em consequência ao seu isolamento, Rosalina se torna frágil. Acaba tendo um relacionamento amoroso com Juca Passarinho, um andarilho que empregara, já que este representa “o falador que vem de fora, que pertence a outro grupo social, que não é da família, oriundo do profano” (REIS, 1987, p. 112). Tal relação entre os dois faz que Rosalina se degrade e acabe enlouquecendo, já que para as mulheres da época, não era permitido um relacionamento fora do casamento, ainda mais com alguém de classe social inferior a sua.

5 | GENUÍNA OU D. GENU

Retratada em *Um Cavaleiro de Antigamente* como Genuína e em *Ópera dos Mortos* como D. Genu, aparece poucas vezes nas obras. Tal quais as outras personagens brancas da trilogia, Genuína é uma “mulher esposável”, porém, muito mais do que elas, Genuína é o exemplo que uma mulher branca, burguesa, educada para o casamento deve seguir: “Ela não é só uma moça muito bonita e educada, disse Isaltina, mas de uma família distinta.” (DOURADO, 2001, p. 39)

Genuína sabia seu lugar e sua condição de inferioridade na sociedade patriarcal

que vivia, pois recebera uma educação que a inseriu como ser responsável pelos outros:

Uma vez que as mulheres devem atender às necessidades dos outros, ser responsáveis pelo bem-estar de sua família, pela felicidade e sucesso de seus filhos, elas foram ensinadas a ser sensíveis a insinuações não-verbais, tanto quanto a pistas verbais. Enfim, tudo na mulher sempre foi elaborado em torno da expectativa de que um dia seria mãe e dona-de-casa. (ROCHA-COUTINHO, 1994, p. 59)

Do mesmo modo que recebeu esta educação voltada para o matrimônio, Genuína a transmitiu à sua filha:

Mamãe tinha dessas coisas. Queria que ela fosse prendada, pensava que ela ia se casar. O piano – nunca mais tocou piano desde que sua mãe morreu, desde que tudo aquilo começou a acontecer – as lições de piano com dona Olímpia, as flores de pano.” (DOURADO, 1972, p. 29-30).

Este ciclo, que se constrói através da repetição discursiva, é o que mantém a sociedade patriarcal até os dias atuais.

6 | QUIQUINA

Quiquina é retratada na obra *Ópera dos Mortos*, como uma ex-escrava muda que, mesmo sendo negra, estava muito próxima ao núcleo. Isso porque entrou para a família antes da Rosalina nascer, quando Genuína ainda tentava em vão gerar um filho:

E lá ia o preto Damião, seguido da menina Quiquina, levar para o cemitério, sem nenhum outro acompanhamento, a miuçalha perdida, os frutos pecos do ventre de dona Genu. Que graça podia achar Quiquina naqueles enterros de anjinhos mal nascidos? (DOURADO, 1972, p. 18).

Quiquina e Rosalina viveram sozinhas no sobrado após a morte dos pais de Rosalina. Faziam flores de papel e tecido que eram vendidas na cidade:

Quiquina cuidava da venda das flores. Quem contratava, marcava os preços. Sabia fazer preços. Pra igreja era mais barato, nada de graça porém. Quem é que ia deixar de pagar a pobre da Quiquina. [...]Ela não se envolvia, deixava tudo por conta de Quiquina. Onde é que Quiquina arranjava tanta freguesia? (DOURADO, 1972, p. 31)

Os negócios pertenciam ao homem, então pode-se dizer que Quiquina, mesmo sendo negra, ocupou o lugar do homem da sociedade da época, pois cabia a ela o controle das vendas de flores de Rosalina, bem como todos os cuidados para com o sobrado.

7 | JOANA

Joana é retratada nas obras *Lucas Procópio* e *Um Cavalheiro de Antigamente*. A escrava pertencia à Isaltina. Ela “ganhou-a quando nasceu, levou-a consigo para Duas

Pontes, onde a preta morreu velhinha. Joana foi uma segunda mãe para mim, dizia Isaltina. Praticamente ela é que me criou, mamãe morreu muito moça.” (DOURADO, 2002, p.104).

De acordo com as observações de Gilberto Freyre:

A casa-grande fazia subir da senzala para o serviço mais íntimo e delicado dos senhores uma série de indivíduos – amas de criar, mucamas, irmãos de criação dos meninos brancos. Indivíduos cujo lugar na família ficava sendo não o de escravos mas o de pessoas de casa. Espécie de parentes pobres nas famílias europeias. (2013, p. 435)

Joana, aceitava sua condição de escrava e não sonhava com a alforria, mesmo porque quando isso se tornou possível ela já não era tão jovem:

Joana, estou aqui dizendo para o coronel que vou alforriar você. Pra quê, Nhanhá? Na minha idade, o que eu vou fazer com alforria. Teria de sair por aí catando emprego e passando pior do que passo aqui. Alforria, só se for pra eu ficar trabalhando aqui com Nhanhá. Pois eu vou lhe alforriar, disse Isaltina. Vai continuar na mesma, Nhanhá, vou ser sempre cativa de vosmecê. (DOURADO, 2002, p.133).

Devido ao seu relacionamento com Isaltina, Joana está próxima ao núcleo. Ganha presentes e auxilia Isaltina nos momentos difíceis.

8 | ADÉLIA

Ao contrário das outras duas escravas citadas anteriormente, a mulata Adélia é o tipo de mulher que Sant’Anna define como a mulher para ser comida, ou seja, é vista sob a perspectiva de uma mulher sexualmente desfrutável (1984, p. 22-23).

Adélia foi alforriada por Lucas Procópio e, após a decepção com a primeira filha, os dois voltaram a se aproximar. Segundo ele, Adélia “[...] não possuía nenhuma sutileza ou elaboração amorosa, mas lhe dava tudo o que pedia a sua natureza bruta de homem. Era uma mulata quente, fogosa e arteira como poucas.” (DOURADO, 2002, p. 138)

À Isaltina cabia somente a indignação e, claro, culpar a mulata pelas fugas do marido: “Entendo a muda semáfora, ele disse está bem, estive com outra, quer saber o nome? Ela então falou, foi cortante, uma navalha afiada. Eu por acaso alguma vez procurei saber o nome de algum dos seus animais?” (DOURADO, 2002, p. 140)

Devido a aproximação do patriarca, embora isso aconteça somente por causa do sexo, a mulata Adélia também conseguia estar próxima ao núcleo.

9 | PERSONAGENS MASCULINOS

Referente aos personagens masculinos presentes na trilogia, Jerônimo é um escravo fiel de Lucas Procópio e Pedro Chaves, seu feitor. No romance *Lucas Procópio* onde estas personagens aparecem, ambos viajam juntos para que Lucas Procópio tome posse de uma fazenda herdada por ele, a Fazenda do Capão Florido, em Minas

Gerais.

Pedro Chaves observava Lucas Procópio com o intuito de ter a sua vida: “Uma vez alguém me disse Pedro Chaves está querendo lhe roubar o nome, se apossar do que é.” (DOURADO, 2002, p. 52) e, mesmo com a proteção de Jerônimo, Lucas Procópio acaba morto e é “substituído” por Pedro Chaves.

Aproveitando o momento que o negro sai em busca de água, Pedro Chaves mata Lucas Procópio e assume sua identidade.

A arma apontada bem na cabeça de Lucas Procópio. Um pássaro trincou o silêncio estagnado, de cristal. A figura de Lucas Procópio contra o fundo azulado e luminoso do céu.

Uma explosão, o corpo caiu. Está morto o coronel Lucas Procópio Honório Cota, gritou Pedro Chaves para o céu alto, tinindo de azul. (DOURADO, 2002, p. 100)

Após a morte de Lucas Procópio, Pedro Chaves “torna-se seu duplo, num trajeto inverso do escultor e sua escultura, do pintor e seu retrato, já que ela mesma se modela como objeto de arte.” (BRANDÃO, 2006, p. 77) para assumir o lugar de Lucas Procópio.

Somente quando começa a viajar sozinho, acaba se interessando por política, porém, ciente de que precisa de uma mulher para conseguir *status* para a vida política, ele se aproxima de Isaltina.

João Capistrano Honório Cota, embora seja filho do terrível Lucas Procópio, é moldado pela mãe, Isaltina, por isso, se torna sensível a literatura e a música, educado com as pessoas, um verdadeiro “cavalheiro de antigamente”.

10 | CONCLUSÃO

Pode-se observar nas três obras analisadas o discurso patriarcal que tenta forçar o encaixe da mulher a viver de acordo com os seus preceitos. Este discurso foi utilizado pela igreja, pela própria literatura, que por muito tempo foi utilizada como forma de educação e, até mesmo, pela medicina, a qual incentivava que o ócio feminino fosse ocupado com serviços domésticos para, dessa forma, evitar pensamentos impróprios.

Do mesmo modo, é possível observar que as mulheres brancas presentes nas obras, mesmo sendo educadas para constituir família, têm uma vida e destinos diferentes. Isaltina, por ser representada em uma obra contemporânea (os fatos sucedem-se em *Lucas Procópio*, de 1985), mesmo quando tem um caso com um padre, atitude que rompe com os padrões da sociedade patriarcal da época, consegue voltar a ocupar seu lugar de “mulher esposável” no *núcleo*, talvez como uma forma do autor demonstrar a mudança que já estava ocorrendo na sociedade. Rosalina, retratada em uma obra de 1967, *Ópera dos Mortos*, por ter um relacionamento antes do casamento e com um homem de classe social inferior a sua, rompe com os padrões da sociedade patriarcal e, para servir de exemplo às leitoras da época, acaba enlouquecendo.

A partir do exposto anteriormente, é observável que o poder de decisão estava concentrado no *núcleo*, o qual era ocupado pelos homens, e às mulheres cabia somente a plateia, pois o homem era o detentor do poder: “Donos das terras. Donos dos homens. Donos das mulheres. Suas casas representam esse imenso poderio feudal.” (FREYRE, 2006, p.38).

Ademais, os homens retratados na trilogia, com exceção dos que pertencem à *nebulosa*, possuem nome e sobrenome, enquanto as mulheres possuem somente nome, ou sobrenome do pai ou do marido.

As mulheres brancas presentes nas obras eram criadas segundo os princípios propostos por Carla Bassanezi Pinsky (2012), cientes que a felicidade conjugal dependia única e exclusivamente delas, entendiam e, em sua maioria, aceitavam a sua condição de inferioridade. Poucas são às vezes em que percebe-se uma tentativa de imposição por parte das mulheres e, nestes casos, elas eram punidas para servirem de exemplo às leitoras da época.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Ruth Silviano. **Mulher ao pé da letra**: a personagem feminina na literatura. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

DOURADO, Autran. *Ópera dos mortos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

_____. **Lucas Procópio**. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

_____. **Um cavalheiro de antigamente**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2013.

LIMA, Marcos Hidemi de. **Mulheres de Graciliano**. Londrina: Eduel, 2012.

PINSKY, Carla Bassanezi. Mulheres dos Anos Dourados. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). **História das mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2012, p. 607-639.

REIS, Roberto. **A permanência do círculo**: hierarquia no romance brasileiro. Niterói: EDUFF, 1987.

ROCHA-COUTINHO, Maria Lúcia. **Tecendo por trás dos panos**: a mulher brasileira nas relações familiares. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

SANT'ANNA, Affonso Romano de. **O canibalismo amoroso**: o desejo e a interdição em nossa cultura através da poesia. São Paulo: Brasiliense, 1984.

A VIVÊNCIA FEMININA NA CIDADE: PROCESSOS EDUCATIVOS PARA A EMANCIPAÇÃO DA MULHER

Maria Vitoria Silva Cardoso

Graduanda em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. E-mail: vitoria.next123@outlook.com

Rosângela Ribeiro da Silva

Professora Dra. Adjunto do Instituto de Humanidades da Universidade Internacional da Integração da Lusofonia Afro-Brasileira. Atua no curso de Pedagogia. Pesquisadora, colaboradora do Grupo de Pesquisa Ontologia Marxiana e Educação/UFC; Trabalho, Educação, Estética e Sociedade/Feclesc/Uece; Trabalho, Educação e Luta de Classes/UFC; Educação, Cultura e Subjetividade/Unilab.

RESUMO: Este trabalho tem a pretensão de elucidar algumas vivências e opressões historicamente sofridas pela mulher negra, e o processo educativo em ambientes não escolares que possibilitam os caminhos para sua emancipação. A pesquisa parte de um estudo de caso, na qual relata a vivência particular de uma mulher, a partir de sensações e sentimentos vividos em situações de violência sofrida nos ambientes sociais, inclusive, familiar, num contexto de machismo e sua luta por melhorias na vida. Os caminhos da pesquisa serão trilhados pela pesquisa qualitativa, bibliográfica e documental com autores como Bourdieu (1989), Chartier (1995), Jardim e Tussi (2013), para compreensão e exposição sobre

a violência simbólica, bem como intelectuais negras como Davis (2016), Conceição Evaristo (2016), Ribeiro (2017), dentre outras. Espera-se com essa pesquisa possibilitar uma reflexão sobre as vivências femininas, bem como encorajar mais mulheres a irem à luta pela liberdade pessoal e coletiva.

PALAVRAS-CHAVES: Gênero, mulher, Machismo, ambientes sociais, luta, processos educativos.

ABSTRACT: This work has the intention of demonstrating several experiences and oppressions historically suffered by the working black woman in the society as well as the the educational processes in non- school related environments that provide paths for their emancipation. This research is based on a case study that reports the particular life experience of a black woman, her sensations and feelings experienced in violent situations lived in social, including family, environments in a context of sexism and her struggles for improvements in her life.

The paths of research are traced by a qualitative, bibliographical and documentary research with authors like Bourdieu (1989), Chartier (1995), Jardim e Tussi (2013), for understanding and exposition on symbolic violence, as well as black intellectuals such as Davis (2016), Conceição Evaristo (2016), Ribeiro (2017) and others. It is

hoped that the research will facilitate a reflection os women's experiences, as well as encourage more women to joy the fight personal and collective freedom

KEYWORDS: Gender, woman, sexism, social environments, struggle, educational processes.

1 | INTRODUÇÃO

Na cidade a qual nasci, tinha a sensação de que nada era tão ruim assim, mas era pequena e sequer sabia o porquê de me chamar Vitoria. Aos quatro anos de idade já havia visto coisas o bastante para saber que eu não devia me aproximar ou mexer com meu pai quando o mesmo estivesse bêbado. Já havia dormido na vizinha porque o homem da minha embriagado, havia colocado a vida de todos da sua família em risco pois em um de seus surtos tentou nos matar, em outro momento, após pressionar minha mãe a fazer e aceitar coisas que ela não queria, fez com que ela também tentasse tirar sua própria vida na frente de todos. Naquele momento eu já sabia que não podia esperar muito do meu futuro enquanto mulher. Infelizmente a minha trajetória dentro de casa, dentro deste corpo feminino na minha família foi de mal a pior. Hoje, aos 19 anos, preciso lidar não apenas com o machismo em família, mas com o machismo nas ruas, na universidade, nos ambientes sociais, junto a todos os problemas psicológicos que isso me trouxe. No decorrer do texto farei uma exposição sobre minha caminhada pessoal até os dias de hoje, tentando evidenciar a realidade de várias outras mulheres que já se encontraram ou se encontram na mesma situação que já estive, para que, de alguma forma, possa incentivar a luta feminista enquanto necessidade na sociedade em que vivemos.

“O que está em jogo aqui é a própria definição dos poderes femininos permitidos numa situação de sujeição e de inferioridade. Será necessário compreendê-los como a autoridade plena que as mulheres detêm numa esfera limitada - uma autoridade, aliás, muitas vezes exercida em detrimento de outras mulheres? Como uma participação limitada e minoritária nos poderes dos homens? Como contrapoderes sedutores, secretos e ilícitos? Ou ainda como uma reapropriação e um desvio (que é retorno contra o dominador) dos instrumentos simbólicos que instituem a dominação masculina? (CHARTIER, pag. 47, 1995)

Chartier (1985) explicita a importância de nos inquietarmos cada vez mais quanto ao lugar da mulher dentro da sociedade, que historicamente, tem seu papel limitado, invisibilizado, diante de construções de poderes absolutos para determinados

setores sociais, diga-se de passagem, o masculino, branco, sem pretensão alguma de considerar o feminino nas esferas de poder. Nesse sentido, este debate que ora nos propomos a fazer, é uma forma de retirar a mulher da posição que lhe foi dada socialmente, e colocá-la onde ela quer e deve estar. Usando o método do relato de experiência podemos enxergar a realidade na mulher que não só neste momento da história como em muitos outros foi obrigada a manter-se silenciada com as suas dores, sejam quais fossem elas.

Durante esta pesquisa, destacaremos as minhas vivências, juntamente com o apoio teórico de alguns autores e autoras que discorrem sobre o processo emancipatório ao qual estamos nos inserindo enquanto mulheres. Conceição Evaristo(2016) em seus escritos anuncia nos contos as experiências de pessoas da favela, descrevendo sua vida, a luta diária e as violências ali vividas no espaço citado. A mulher negra vem tomando a cena, como o alvo das pesquisas sobre feministas, numa vivência diferenciada das outras mulheres, sem aqui deslegitimar ou subestimar a luta de todas as mulheres, mas para ela, para a mulher negra, a justiça não chega com tanta facilidade. O relato aqui trabalhado, por ser de uma mulher da favela e negra, também merece este recorte. O que desejamos neste trabalho se assemelha com o método utilizado por Evaristo (2016) em seus contos sobre procurar saber mais sobre as dores, anseios e acima de tudo, resistência das mulheres.

A infância, na visão das pessoas sempre remete a inocência, pureza e coisas do tipo, mas, infelizmente, para algumas pessoas a infância foi justamente a perda de todas essas denominações. Quando criança, não sabia quão errado era deixar homens mais velhos me tocarem enquanto ficava paralisada sem saber o que fazer, às vezes, fugia, chorava, gritava, porém, quase sempre me sentia tão inferior a todo aquele contexto que só conseguia me sentir mais inferior ainda e rezar para que Deus me perdoasse por não conseguir pedir ajuda.

Segundo o Ipan (Instituto de Psiquiatria Avançada e Neuromodulação), em 2017 70% das vítimas de estupro eram crianças e de todas as vítimas, apenas 10% denunciam. Eu fiz parte deste pequeno número em 2016. Meu primeiro agressor fora meu pai aos seis anos de idade (até onde me lembro). A partir disso fui me tornando uma criança cada vez mais vulnerável, então logo outros homens foram se aproveitando desta minha “característica adquirida”. Logo os amigos de família se sentiam à vontade em me mandar fazer coisas nojentas que, ainda hoje, mesmo depois de muita luta interna, ainda não consigo verbalizar o que realmente acontecia.

Após todo esse processo, com doze anos de idade, os abusos chegaram ao fim, entretanto estava na construção da minha personalidade, então apesar de não ser mais violentada fisicamente, ainda conseguia ver muita violência ao meu redor, com meus monstros internos fazendo tudo se tornar algo horrível, ainda ouvia gritos, julgamentos, aliciamentos a meu redor. Meu corpo estava sofrendo modificações e eu não conseguia ama-lo, só sentia nojo de mim mesma e parecia que todos ao meu redor também sentiam isso.

O corpo por si só, gerava em mim outros pontos vulneráveis, como ser observada, ou receber uma advertência que deveria começar a fazer exercícios, pois estava engordando muito rápido. Com toda a pressão por mudança corporal, acabei desenvolvendo distúrbios alimentares, passando grande parte da minha pré-adolescência, vomitando tudo o que comia e depois de um tempo se recusando a comer, até precisar ir no médico, perdidos dez quilos em um mês. E no meio de tudo isto, eu não conseguia enxergar em lugar algum um olhar puro e sincero de ajuda. Como todas as pessoas, fui à procura de alguma ajuda espiritual e respostas interna, entrei na igreja e fui devota durante três anos. Ali era um lugar da cidade onde os meus problemas da época não eram vistos como ruins, entretanto, logo percebi que naquele local, meus problemas eram ao invés de perdoados, esquecidos, pois não conseguia perdoar meu agressor, além do mais, toda essa violência fez que desde muito criança, ter envolvimento com meninos rápidos, como sendo um mero desejo sexual que após o ato, novamente voltava a sentir nojo de mim. Dentro da minha trajetória na cidade me descobri lésbica. Logo percebi que não havia mais espaço pra mim naquele local me fazendo assim sair da igreja e me tornar livre de instituições.

Recorrendo às análises de Djamila Ribeiro (2017), afirmamos que não se trata, apenas, de falar das minhas experiências enquanto mulher negra, mas buscar entendimentos teóricos a partir dele, expor uma realidade vivida por milhares de outras mulheres e buscar soluções para estes.

2 | METODOLOGIA

Para melhor construção do nosso trabalho optamos pela pesquisa exploratória, na qual abordaremos políticas educativas para a emancipação da mulher nesta sociedade. A partir dos nossos principais pontos de discussão, que seriam procurar a partir das vivências femininas, saídas para o emaranhado de agressões diárias sofridas por mulheres negras, escutar mais sobre estas mulheres a fim de promover um espaço para que se sintam confortáveis em falar sobre suas vivências em relação às lutas contra estas mesmas agressões e, por fim, promover a partir dos estudos dos processos pedagógicos, quais destes estariam acessíveis para o entendimento das mulheres da periferia que fossem capazes de emancipá-las das prisões que lhes cercam. Segundo Chartier, a submissão imposta às mulheres torna-se por si só uma violência simbólica, causada pela “dominação histórica, cultural e linguisticamente construída” (CHARTIER, pag.45, 2005). A naturalização dessas violências é um dos pontos principais do trabalho, afim de dessas formas desconstruí-las.

Bourdier (1989) defende a ideia de que o poder simbólico nada mais é que uma forma das classes dominantes (sociais e gênero) colocarem sua forma de poder as classes dominadas, fazendo-os acreditar que precisam fazer aquilo pois é a ordem natural. Essas imposições são definidas conforme o interesse das classes sobre as

outras. Com estas informações torna-se possível entendermos os variados motivos para que a violência simbólica sofrida pela mulher cotidianamente exista, já que foi algo que durante séculos havia sido naturalizado e ainda hoje a classe patriarcal continua tentando nos convencer sobre nosso lugar de submissas e silenciadas.

De acordo com o autor Bourdier (1989): “(...) Isso significa que o poder simbólico não reside nos sistemas simbólicos em forma de uma força ilusória, mas que se define numa relação determinada e por meio desta entre os que exercem o poder que lhe são sujeitos (...)”. Ou seja, para o autor, poder simbólico nada mais é que um poder oculto dentro da sociedade que através de leis, criadas pelos próprios dominantes controla as classes subalternizadas.

Entendemos, conforme o pensamento de Bourdieu (1989), que é por meio deste poder simbólico que o sexo masculino em geral se sente no direito de se sobrepor ao sexo feminino, visto que as regras sociais criadas por eles mesmos, anos atrás se coloca como verdades absolutas em nosso cotidiano permitindo que violências aconteçam com a maioria da população que não detém deste poder simbólico.

3 | RESULTADOS DA DISCUSSÃO

A minha trajetória como corpo feminino na cidade de Fortaleza, foi construída a partir de olhares julgadores, muitas vezes secantes que me deixavam envergonhada por ser exatamente quem sou, entretanto, com um pouco mais de idade, aos 16, as cantadas nas ruas, os assobios, os assédios podiam até me atingir enquanto mulher, mas não me faziam mais se esconder. “A cultura não faz as pessoas. As pessoas fazem a cultura. Se uma humanidade inteira de mulheres não faz parte da nossa cultura, então temos que mudar nossa cultura”. (CHIMAMANDA ADICHIE, 2014, P. 57)

Aos dezesseis, também decidi enfrentar o grande mostro que durante toda a vida me assustava, dei entrada a denúncia por estupro vulnerável contra meu pai. Foi o grande momento em que tive que de fato reconhecer todos os danos que minha infância teria me causado, a partir daquele momento entrei em outra fase da vida, onde precisei, mesmo com todos os sentimentos agonizantes verbalizar a dor guardada em todos os anos passados. Naquele momento, mais que em qualquer outro, as verdades e a segurança que havia criado foram por água a baixo.

Em 2016 também fora um ano de ocupação estudantil, movimento da qual fazia parte. A euforia por justiça não só por mim, mas por todos que estavam a meu redor explodiam em mim. Então tudo era muito intenso, foi onde fiz todas as loucuras sem pensar nas consequências, onde, vez ou outra, chegava em casa em estados deploráveis. Lutar pela justiça custava caro para quem já lutava por questões internas. Era certo que há muito tempo as coisas não iam bem, entretanto tudo piorava. Fiz a denúncia e comecei a ser acompanhada psicologicamente, mas não era o suficiente. Dentro de toda a pressão por mil coisas, sendo uma delas meu futuro estudantil, era impossível me manter de pé sóbria. Chegando em 2017, não passei para ingressar

na universidade no primeiro semestre, era hora de reconhecer que o fracasso, não fora por causa de nenhum dos problemas, o fracasso era completamente minha culpa, escutei muitas vezes a frase “aconteça, o que acontecer, a culpa é sua” e naquele momento, eu realmente me senti culpada por tudo.

Naquele momento, não importava quem tinha feito, o que importava eram as sequelas que as violências haviam deixado em minha mente. Mais uma vez, eu não conseguia lidar com os olhares secantes, o medo de acontecer de novo e todos os outros sentimentos citados anteriormente, em todos os lugares que ia, em todas as pessoas que conversava me sentia insegura por conta do que acontecera, mesmo sendo algo de anos, continuava em minha memória como algo que poderia ter acontecido dias atrás. Foi quando soube que as coisas não tinham sido acabadas no processo da denúncia, fui chamada a uma audiência onde teria que explicar para a juíza, promotora, psicóloga, advogado em uma sala como, onde e quando tudo acontecia. E foi aí onde mais uma vez meu chão afundava cada vez mais. Algumas coisas não falei anteriormente, mas durante toda esta trajetória estava prestes a tentar pela sétima vez suicídio, a primeira foi aos onze anos de idade. Em 2017, fora a primeira vez que vi minha mãe aos prantos pedindo que promettesse que não faria mais aquilo, fora a primeira internação em um hospital e a primeira vez que todos viram que as coisas não estavam nada bem comigo. Hoje o processo de denuncia tem melhorado bastante com o depoimento especial, na qual busca deixar a vítima mais confortável em seu processo de relato.

Acredito que uma das resoluções mais eficientes para melhorar uma sociedade é a educação, e é através deste complexo social, que acredito que possa ser o caminho para se buscar saídas que tenham como horizonte a emancipação da mulher.

Chimamanda (2017) dedica seus escritos às crianças justamente com o objetivo de dar a elas uma educação feminista, que pretendia acima de tudo pregar o respeito entre todos os gêneros, buscando sempre mostrar passos que possam facilitar este entendimento para uma criança. Sua primeira sugestão é demonstrar completude para você mesma, sendo esta uma forma de você mesma se entender como uma pessoa que possui os mesmos limites que qualquer outra e que nenhuma característica sua faz de você menor ou maior que alguém. Trabalhando em cima deste único preceito, podemos retirar várias formas para começar a explicar a uma criança a importância não apenas do feminismo, mas da educação sexual para que em situações de abusos ela possa buscar ajuda, ou mesmo em uma situação de dúvidas sobre si mesma possa ter a confiança de alguém por perto, podendo evitar machucados.

Uma outra autora que estará estimulando a educação como forma de emancipar-se das prisões machistas que nos cercam é Catherine (2009) que propõe uma educação de leitura de mundo como atividade pedagógica para que a partir deste exercício possamos nos sentirmos humanos. Durante muitos séculos e negações de nossos direitos, fomos educadas a não nos entendermos como pessoas que deveriam ser representadas pela carta aos direitos humanos que nos foi proposto.

Fomos educadas, principalmente as mulheres negras da periferia e indígenas a nos desumanizarmos enquanto oprimidas, merecedoras apenas da subsistência. Desta forma a atividade de ler o mundo para se sentir humano novamente tem a finalidade de retirarmos dos nossos corpos todas as imposições que foram colocadas nele, para que, assim, possamos nos reconstruir em busca de nossas novas percepções de direitos dentro da sociedade.

Penso que agora, você deve estar se perguntando, e onde a cidade entra nisso? Bom, em vários lugares na verdade, em todo pra ser mais exata. Uma mulher assediada todos os dias na rua, na universidade, no trânsito e em vários espaços públicos é uma violência que milhares de mulheres passam todos os dias, entretanto, imagine uma mulher que já foi violentada passar por tudo isso, várias delas passam e sequer são reconhecidas. Não importa se ela efetuou ou não uma denúncia, mas esta mulher teve que ter muita força para continuar intacta, mesmo depois de tudo.

Em 2017, Fortaleza ocupava a terceira cidade do Nordeste que mais comete violência contra a mulher. Essas mulheres estão em todos os lugares da cidade, segundo uma pesquisa feita por estudantes da Universidade Federal do Ceará junto ao Instituto Maria da Penha.

Ao longo da minha caminhada dentro deste corpo feminino outrora violentado, criei uma empatia pela causa feminista, pois quando percebo que várias dessas mulheres são julgadas por terem sido violentadas eu me ponho no lugar de cada uma delas e tento sentir o que elas sentem e são dores horríveis. A verdade é que a cada onze minutos uma mulher é estuprada no Brasil, contando apenas com os casos denunciados FBSP (Fórum Brasileiro de Segurança Pública). Onde estão essas mulheres que não denunciaram? Exatamente, elas estão em todos os lugares. A verdade é que a cultura de estupro não poupa ninguém.

A Rede Aquarela, órgão responsável pelo meu acompanhamento psicológico nos últimos três anos tem ainda hoje um papel muito importante na vida das vítimas que denunciam o abuso e de mesas de debates para alertar sobre a violência e a importância da denúncia. A sua criação em 2005 já tinha como objetivo principal acolher as vítimas de abusos sexuais em crianças e adolescentes.

Hoje, dentro da vida universitária e morando em outra cidade, tive que reinventar minhas formas de me relacionar para não ser confundida com alguém que está dando em cima de alguém, ou está aceitando que te assediem. Na primeira semana que cheguei em Redenção, cidade a qual moro atualmente, tive uma crise de pânico porque não sabia como reagir a tanta violência dentro dos olhares machistas que me cercavam, com o tempo precisei ter cuidado com cada palavra e demonstração de afeto só para me poupar de alguma interrupção de caras que pensam que estava disponível. Depois de muito mudar, os olhares ainda continuaram, pois apesar de estar sempre séria por conta dos assédios, não permitia que o machismo também ditasse a forma que deveria me vestir. Sempre gostei dos shorts curtos, das famosas cropped, e não importava o quanto aquilo pesava quando passava em frente a construção, tentava

me manter firme como um ato de resistência, como se através da minha insistência eles pudessem entender que não era eu que precisava ter vergonha, mas, sim eles, essa foi uma das várias brigas que tive a favor da minha liberdade.

Dentro da minha caminhada, também queria apontar não apenas a minha participação, mas como já havia dito antes, a participação das pessoas ao meu redor, como por exemplo, a minha mãe, que durante todo o meu processo de luta interna esteve comigo, porém, sofrendo, talvez mais do que eu por conta do sentimento de culpa. A violência não era apenas comigo, era com ela. Dentro de alguns dos meus relatos ela se sentiu à vontade para confessar que já havia sido violentada fisicamente por ele, falou sobre várias vezes que o mesmo tentara matá-la, sobre um relato específico de quando ainda estava grávida de mim. Ele havia chegado bêbado em casa, ameaçou minha mãe, e ela não levando muito a sério, ao mesmo tempo sabendo da pequena capacidade disso acontecer, procurara seus outros dois filhos para sair dali. Estando no nono mês de gestação, era mais complicado se movimentar e logo ele conseguiu alcançá-la, e em meio ao desespero para fugir, minha irmã ainda pequena pegara um pedaço de pau onde se defendeu e conseguiu escapar mais uma vez da morte, e me salvara ainda dentro do ventre de minha mãe.

Em outro momento, quando já tinha dois anos de idade a mesma situação se repetiu, minha mãe pedira para que corrêsemos para a casa da vizinha, entretanto, eu não consegui, apenas fiquei paralisada, quando me dei conta já estava na minha vizinha. Depois de um tempo fui diagnosticada com epilepsia infantil que com o tratamento médico, aos doze anos consegui levar uma vida sem remédios. No entanto, durante toda minha trajetória, essa mulher fora a que me salvou mais vezes do que sou capaz de contar, sendo ela e várias outras mulheres extraordinárias que me fortalecem em escrever meus relatos hoje, a procura do fim desta cultura machista e violenta, na qual todos os dias presenciamos a atitude de mulheres que não possuem outra opção além de serem fortes para engolir o machismo no seu cotidiano.

Não podemos dizer que não houve avanços no aspecto legalista, de enfrentamento a tais situações, como os órgãos facilitadores da denúncia e de apoio à vítima e sua família. A Rede Aquarela pode ser citada como exemplo, pois sendo ela de âmbito municipal tenta promover este acompanhamento da vítima junto à família, assim como a DCECA (Delegacia Contra a Exploração da Criança e do Adolescente). Nesta, pode-se efetuar a denúncia, bem como no CREAS (Centro de Referência Especializado da Assistência Social) que cuida de pessoas e famílias que tiveram seus direitos humanos violados. Os Conselhos Tutelares são responsáveis por garantir os direitos essenciais da criança e do adolescente, inclusive de ter um ambiente saudável e de acesso à educação escolar. Apesar de lentamente, a justiça no Brasil, a partir das mobilizações de movimentos sociais, associações populares, dentre outros, vêm demonstrando essa sensibilidade com as vítimas de agressão sexual, dentre outras agressões e violências, implementando o depoimento especial para que as pessoas em tais situações possam se sentir mais seguras e confortáveis, menos pressionadas

no depoimento e denúncia contra o agressor.

Esta forma de acolhimento consiste em uma metodologia áudio visual onde a vítima irá ficar em uma sala sozinha, sem advogados, promotores ou qualquer outra pessoa da justiça e falará seu depoimento que será repassado através de câmeras e áudios. Infelizmente não pude desfrutar desta tecnologia, mas, ainda assim, me sinto gratificada pelas melhorias em saber que a dificuldade de verbalizar a dor está sendo minimamente assistida.

Tenho alguns questionamentos que gostaria de explicitar aqui nesse espaço de discussão: Qual o papel da família diante das lutas contra os casos de abusos e exploração sexual? O que o Estado pode fazer para tornar o processo de denúncia menos doloroso e mais acessível às vítimas? Há possibilidade de emancipação das mulheres negras vítimas destas agressões? Estes três questionamentos têm conduzido minha procura por respostas ainda vagas nesse caminho da leitura em articulação com a materialidade concreta da vida das mulheres que estão mais distantes dos equipamentos sociais do Estado.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Carolina Maria de Jesus (1960) foi uma das autoras mais renomadas no assunto “favela” do século passado e deste. Seus escritos foram feitos em forma de um diário onde relatava como eram seus dias de luta em busca da sobrevivência de si mesma e dos filhos. Apesar de ser escrita por uma semianalfabeta sem pretensões alguma de se tornar algo além de mais uma miserável de onde morava, é um dos livros que mais choca toda a população mundial por trazer tanta verdade nas palavras. Este também trouxe grandes olhares da literatura brasileira por se algo tão bem maquiado neste país onde poucos tem muito e muitos não tem nada. Sua forma de escrita foi mais uma que tive como referência neste trabalho, já que assim como o trabalho dele, busco trazer não só uma realidade que pesa não só a leitores, mas a quem lhes escreve por ser uma história real.

Como este trabalho possui um caráter exploratório, nossa pesquisa, que ainda se encontra no seu estágio embrionário, não possui um ponto final, visto que a continuação deste se faz necessária até o momento em que estas vítimas estejam assistidas e haja uma erradicação desta violência, na promoção de uma cultura de respeito a todas as pessoas. Até lá, nosso trabalho continuará buscando ajudar, relatar e discutir tais questões, que são mais comuns do que se possa imaginar.

Evaristo (2011) tenta em seus escritos demonstrar toda sua sede de justiça e o coloca na sua obra. Assim como ela, pretendo aqui colocar-me como lutadora pela causa, pois inspirada nos escritos de Conceição Evaristo (2011), eu não consigo superar nas lembranças, os detalhes mais humilhantes que ficaram na minha garganta.

No exercício de relato da experiência vivida, gostaria de finalizar com um poema de autoria própria que fiz enquanto pensava em tudo isso, em busca de uma luz que

hoje, aos poucos, vou reconhecendo em meu caminho.

RECEITA MÉDICA

Quando tudo doer

Tudo ficar tão difícil que você não seja capaz de se levantar

Quando perder o controle de suas ações

Por favor grite

Grite até cansar

Grite como se toda a imensidão precisasse te ouvir

Como se a dor saísse junto com seus berros

Quando você levantar da mesa

E perceber que todos queria que fosse embora

Por favor fique

Por um momento mostre que você é capaz

O pior sempre foi ficar e aceitar

Toda a maldade do espaço

Vai precisar disso

Então fique

Quando for expulso até de si mesmo

Quando nem você aceitar ter a si mesmo como responsabilidade

Por favor, tome banho

Um banho de duas horas e deixe a água limpar todo aquele peso

Que suas costas insistem em carregar

Isso tudo pode acontecer no mesmo momento

Então, antes de fazer qualquer coisa

Dispa-se de todas as roupas, as bagagens, as feridas

Deixe apenas seu corpo naquele momento

E veja em si a beleza e a feiura que te torna alguém.

VITORIA CARDOSO\

AGRADECIMENTOS

Agradeço a toda a minha família, amigos, professores que me ajudaram nesta caminhada. Em especial a professora Rosangela que construiu comigo este trabalho e a minha mãe que sempre me deu forças para esta caminhada.

REFERÊNCIAS

BOURDIE, Pierre (1989), **O poder simbólico**. Lisboa: Difel.

CHARTIER, Roger. **Diferenças entre os Sexos e Dominação Simbólica** (nota crítica). In: Cadernos Pagu (4). Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, 1995, p.43.

CHIMAMANDA, A (2014), **Sejamos Todos Feministas**. Nigéria, Editorra Schwarcz,

CHIMAMANDA, A, **Para Educar Crianças Feministas**. Nigéria, Editorra Schwarcz. 2017.

EVARISTO, Conceição, **Insubmissas Lágrimas de Mulheres**. Editora Malê, 2016.

JARDIM, R. T.; TUSSI. **Trabalhando Gênero e os Direitos das mulheres em sala de aula**. In.: MEIRELLES. M. et al.(Org.) Ensino de Sociologia: Diversidade, Minorias, Intolerância e Discriminação social.UFRGS.2013.p.186,187,188,189,195,199.

JESUS, C. M. **Quarto de Despejo**, MG, Editora Francisco Alves, 1960.

MARTINS, A.P.A.; CERQUEIRA, D.; MATOS, M.V.M. **A Institucionalização das políticas públicas de enfrentamento à violência contra mulheres no Brasil**. Nota técnica n.13. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, Brasília, 2015.p.03,10, 33

WALSH, Catherine. **Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver**. In. CANDAU, Vera Maria (Org.). *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. p. 12-43.

<http://www.bbc.com/portuguese/brasil-36401054> EM 13/05/2018

<http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,uma-mulher-e-violentada-a-cada-11-minutos-no-pais,10000053690> EM 13/05/2018

<http://diariodonordeste.verdesmares.com.br/cadernos/cidade/online/fortaleza-fica-em-3-lugar-no-ranking-nordestino-de-violencia-contr-a-mulher-1.1855217> EM 13/05/2017

LGBTTIFOBIA E RE(VE)LAÇÕES UNIVERSITÁRIAS: O PROCESSO DE FORMAÇÃO NOS CURSOS DA ÁREA DA SAÚDE E A POLÍTICA LGBT

Claudio Leão de Almeida Junior

Universidade Paranaense Umuarama – Paraná

Danielle Jardim Barreto

Universidade Paranaense Umuarama – Paraná

Fernanda Gracielle Aguiar Zonta

Universidade Paranaense Umuarama - Paraná

RESUMO: Este trabalho é um recorte de uma pesquisa que teve como objetivo validar um instrumento piloto sobre a população LGBTTI e sobre a LGBTTIfobia na universidade para ser utilizado em futuras pesquisas sobre gêneros e sexualidades, através de um aplicação in loco numa amostra de 671 alunos e alunas, entre os cursos de graduação de uma Instituição de Ensino Superior, oportunizando a visibilidade desta população e o conhecimento de práticas de violência contra quem não se encontram no padrão heteronormativo. Através das aplicações nestes cursos, percebeu-se um desconhecimento dos futuros profissionais da saúde sobre esta população. Durante a aplicações surgiram questionamentos como: O que é LGBTTI? O que é identidade de gênero? Qual a diferença entre heterossexual e homossexual? O que é bissexualidade? O que é ser heterossexual? Hetero é o “normal” né? Além de comentários e risadas ao responder as perguntas. Isto nos leva a pensar que esta ignorância sobre o público

LGBT e sobre a Heterossexualidade advém da crença em uma essência sexual que os faz crer que existe somente uma sexualidade, que é aquela denominada por Butler (2003) como gênero inteligível no qual se mantém uma coerência com o sexo-gênero-desejos-práticas sexuais. Considera-se também que esta invisibilidade sobre as demais sexualidades é um efeito discursivo de fonte das instituições hegemônicas, como forma de manutenção e do fortalecimento dos discursos de LGBTTIfobia.

PALAVRAS-CHAVE: Relações universitárias. Violências. Sexualidades dissidentes.

1 | INTRODUÇÃO

Este trabalho é um recorte de uma pesquisa que englobou 671 alunos e alunas de cursos de graduação que participaram de forma voluntária para validar um instrumento piloto sobre @s pessoas Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos (LGBTTI) e sobre a LGBTTIfobia na universidade. Além de buscar oportunizar a visibilidade desta população nos territórios acadêmicos para o conhecimento de suas realidades e de práticas de violências. É uma pesquisa que foi aplicada in loco nas salas de aulas, e sua avaliação e o aperfeiçoamento do instrumento piloto se deu através de perguntas avaliativas sobre o

questionário proposto.

O presente trabalho surge então através da experiência de estar indo aplicar de forma presente e participativa o instrumento piloto, nos chamando a atenção à quantidade de questionamentos surgidos dos alunos dos cursos da área da saúde na aplicação da pesquisa. Isso nos leva a pensar sobre o acesso a saúde da população LGBTTI e sobre o processo de formação que não contempla disciplinas que abordem sobre a temática dos direitos humanos, gêneros e sexualidades.

Entendendo a LGBTTI fobia como “[...] um preconceito e uma ignorância que consiste em crer na supremacia da heterossexualidade” (BORRILLO, 2010, p. 106), é necessário transcender o olhar para além de atos concretos como agressões físicas, verbais, psicológicas e sexuais, e viabilizar as violências LGBTTI fóbicas que ocorrem através dos descasos e omissões, inviabilizando estas vidas. As universidades possuem armários que impossibilitam expressões singulares e inventivas, e isto é uma forma de violência.

Propomos aqui um diálogo crítico e genealógico através dos discursos advindos dos alunos que sinalizam um desconhecimento sobre a população LGBTTI e sobre suas sexualidades, levando-nos a pensar que a sexualidade é falada somente de um modo e é vista somente com um único olhar. Portanto, como a atenção ao usuário e as ações e metas da política LGBT vão se dar se os profissionais que estão se formando não sabem da existência destes corpos? A opção seria violentar e depois através de capacitações via processo de educação permanente mudar as práticas? A política LGBT seria então uma forma de tampar buracos e dar acesso já que a formação acadêmica não oferta disciplinas sobre o tema?

1.1 Sexualidade Como Dispositivo de Subjetivação

A sexualidade no imaginário social é entendida como parte da natureza humana, que advém a partir do momento que ganhamos vida na terra. Se o sexo biológico é macho designado por meio do pênis, seu gênero será o masculino e seus desejos e práticas sexuais irão ser direcionadas com pessoas do gênero feminino. Ter esta compreensão nos leva a pensar que somos ensinados, isto é, que existe toda uma pedagogia que produz sujeitos de forma permanente e múltipla, como bem afirma Louro (2016) em seu livro *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. A autora traz que existe um investimento intenso sobre as pessoas através de lugares como a família, escola, igreja, mídia e etc. Tais lugares podem ser chamados de matrizes institucionais que não necessariamente são coerentes e lineares, porém se entrelaçam e constituem uma rede conectiva que é o suficiente e significativa para produzir vidas. Barembliitt (1992) coloca que as instituições são lógicas que regulam a vida humana e que não se encontra em leis e códigos necessariamente materializados.

Assim, a sexualidade em vez de ser “nossa” é algo que nos é implantado e reiterado em cada lugar institucional que transitamos, sendo um dispositivo que é atravessado por diversos pontos. Revelar a sexualidade como um dispositivo de

subjetivação significa dizer que ela nos constitui e nos direciona de alguma forma a vida, não pertencendo ao campo individual como propriedade exclusiva, e sim como uma armadilha para impulsionar desejos, modos de ser e práticas sexuais.

Todo este arranjo nos faz crer que existe somente uma sexualidade, isto é, que há só um modo de se expressar. Este modo é compreendido por Butler (2003, p. 38) como gênero inteligível que “são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo”.

Assim, um corpo que não se encontra nesta linearidade é visto como patológico, que sofre de doença mental e que deve ser curado ou até mesmo eliminado. Podemos citar aqui os corpos LGBTTTI que sofrem discriminações e preconceitos por não estarem dentro daquilo que é considerado inteligível, chamados por Foucault (1988) de possuidores de sexualidades periféricas.

Tal patologização dos corpos advém da crença em um essencialismo sexual, conceito trazido por Rubin (s/d) em seu texto *Pensando o Sexo*. De acordo com a autora, esta é uma ideia de que a sexualidade é dissociada da vida social, sendo assimilada pelas pessoas no senso comum como inalterável e a-histórica, e que áreas da saúde como a Medicina e Psicologia têm reproduzido este pensamento. Foucault (1988) em *História da Sexualidade I* nos fala sobre o papel que a pastoral cristã teve sobre a sexualidade, fazendo do sexo algo que devia ser confessado, e o colocando como um mistério preocupante. A sexualidade então foi valorizada como um segredo, e assim, longe de ser algo que foi reprimido e silenciado através do tempo, foi produzido, mesmo que de forma sutil.

A confissão foi capturada por várias profissões como a Medicina, a Psiquiatria, a Psicologia, com o poder não estando naquele que revela, mas naquele que escuta (FOUCAULT, 1988). Portanto, a sexualidade de acordo com Louro (2016) é política e social, sendo construída durante toda a vida de vários modos e por várias pessoas. Estamos diante de uma sociedade heteronormativa, conceito este assinalado por Miskolci (2012) como uma ordem sexual que é baseada na heterossexualidade, nos moldes hierárquicos, de padrão familiar e reprodutivo. E muitas pessoas LGBTTTI buscam se adequar neste imperativo.

1.2 O Armário Universitário e a Lgbtfobia

O armário e a LGBTTTIfobia possuem uma ligação crucial, com a pessoa, seja ela LGBTTTI ou não, recorrendo a este lugar para evitar o sofrimento por meio de olhares e comportamentos de rejeição e hostilidade. Sedgwick (2007) coloca que os armários são uma presença formadora até mesmo para as pessoas não LGBTTTI, e que mesmo pessoas já assumidas recorrem a este lugar de forma corriqueira em suas vidas, sendo uma característica fundamental para a vida social. Desta forma, isso nos revela o medo do não LGBTTTI em ser rotulado como tal, e o quanto o armário é utilizado como uma passagem ou uma autorização para ser incluído e transitar na sociedade por aqueles que são LGBTTTI. Este autor nos coloca que em cada situação

da vida são criados novos armários, exigindo uma estimativa para saber se compensa o sigilo ou a exposição. Tais situações podem ser em um serviço da saúde, um novo emprego e também a entrada numa universidade.

Nardi et al. (2013) nos coloca que os armários nas universidades se fazem presentes no mínimo de duas maneiras: os trotes com as expressões não heterossexuais sendo colocadas em ação como motivo de humilhação e demarcação de um local heteronormativo, e também por meio das violências do cotidiano que não são só aquelas que atingem diretamente como as LGBTTI fobias, mas também as que omitem estes casos e mantêm o silêncio perante estas pessoas. Vejamos o que nos diz Nardi (2013):

A violência do cotidiano, por sua vez, remete à manutenção da norma por meio da demarcação dos espaços nos quais se pode falar de sexualidade e de gênero e dos espaços onde a heteronormatividade impera, naturalizando as relações de gênero e a hierarquia sexual. As relações de poder no cotidiano se evidenciam, sobretudo, nas hierarquias no interior da instituição e no silenciamento das diferentes expressões de gênero e da sexualidade que habitam a universidade, em momentos nos quais a disciplina e o controle se articulam (NARDI et al., 2013, p. 190).

Podemos pensar no quanto esta violência do cotidiano se faz presente no ambiente acadêmico, não apenas reproduzindo desigualdade, mas produzindo novas formas de discriminação. Tais violências nos revelam o lugar daquele que não possui um gênero inteligível, tendo que resistir em um armário ou não para sobreviver nestes espaços.

A LGBTTI fobia segundo Borrillo (2010) é uma expressão reacionária que apresenta o outro como alguém bizarro e inferior por não se enquadrar nos padrões designados como normal, situando este como um ser fora do universo dos humanos. Natarrelli et al. (2015) comenta que a LGBTTI fobia afeta integralmente os jovens que padecem desta violência, trazendo prejuízos para o seu bem-estar físico e mental, uma vez que interferem em sua socialização, alimentação, lazer, hábitos e comportamentos diários.

Castañeda (2007) coloca que a LGBTTI fobia tem a função de naturalizar a heterossexualidade, colocando-a no topo da moralidade. Deste modo, este tipo de violência que ocorre de diversas formas é uma maneira de afirmar um lado que é o hetero, e denegrir o outro, que são os que não expressam seus desejos e práticas sexuais desta forma. Prado (2014) discorre que a LGBTTI fobia pode ser entendida como um dispositivo de controle e administração dos corpos. Isto nos leva a pensar que esta violência visa impedir as singularidades que fogem do padrão heteronormativo, atuando como um castigo para a expressão das demais sexualidades não vierem mais à tona.

Isto posto, não é difícil perceber a relevância do armário para todas as pessoas, servindo como um escape para livrar-se de práticas que causam sofrimento. A LGBTTI fobia se dá não só no ato concreto, mas também nos silêncios, nos descasos

e nas omissões, gerando consequências negativas na mesma intensidade.

1.3 A POLÍTICA LGBTTI E O ACESSO A SAÚDE

Pensando a saúde e o corpo historicamente, Laqueur (2001) contribui de maneira significativa quando alerta que desde os gregos até o século XVII os sexos não existiam separadamente com cada um com suas especificidades anatômicas, mas que se tinha o entendimento de que eram relacionados como se existisse apenas um sexo único, sendo que os órgãos genitais femininos eram entendidos como homens invertidos, tendo as mesmas genitálias só que para dentro e não para fora.

A mulher então era pensada a partir do homem, e mesmo que depois por volta do século XVIII através de práticas médicas seu corpo foi reconhecido na dicotomia entre corpo masculino e feminino, continuou sendo inferior. “O corpo médico não é uma realidade dada, é um corpo historicamente construído, e dialogamos subjetivamente com este discurso utilizando-o (ou não) para criar e dar significados próprios e íntimos [...]” (TOLEDO, 2013, p. 36).

Foucault (1988) nos traz que a sexualidade é acesso à vida do corpo e a vida da espécie, e que utilizamos dela como um princípio de organização. Ele coloca que é através da sexualidade que temos o ingresso para a inteligibilidade de nosso ser. Assim, esta área política e social nos direciona a uma vida permissível, com as pessoas tendo que se virar para estar dentro do padrão ou sofrer as consequências.

As consequências podem estar em a pessoa LGBTTI ser tachada como doente mental, e assim ser desconsiderado tudo aquilo que ela pode oferecer fora a sua orientação sexual. Teixeira-Filho (2013) enfatiza que não há nada de antinatural nas sexualidades não heteronormativas, e que todas elas são acontecimentos sem escolha, sendo que tais práticas sexuais nada dizem de seu caráter.

Rubin (s/d) apresenta uma pirâmide erótica interessante para avaliar o sistema hierárquico de valores sexuais. Ela fala que os casais heterossexuais casados e reprodutivos estão isolados no topo da pirâmide. Logo abaixo se encontra os heterossexuais monogâmicos e não casados, mas em relação conjugal, seguido pelos demais heterossexuais. Abaixo de todos os heterossexuais, estão os casais lésbicos e gays que são estáveis, estando no limite do respeito. E ultrapassando este limite, encontramos na base da pirâmide os gays e lésbicas que vivem sua sexualidade de uma maneira aberta, sendo vistos como imorais. Fora da pirâmide estão aqueles que nem humanos são considerados, mas sim abjetos, que são os transexuais, travestis e etc. Butler (2016) conceitua abjeto como aquele que não goza do status de sujeito, estando numa zona inabitável e adversa, fora do espaço social.

Está pirâmide retrata a divisão existente no corpo social, uma vez que as pessoas que se encontram no topo da pirâmide, são contempladas com saúde mental reconhecida, respeito e legitimidade, ao contrário dos que estão na parte de baixo, sendo vistos como suscetíveis a doenças mentais e a criminalidade, bem como a privação de suporte institucional (RUBIN, s/d). Isto posto, nos revela que dependendo

do comportamento sexual que a pessoa tiver, sua vida terá benefícios ou malefícios.

A Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais, conhecida com política LGBT, “tem como marca o reconhecimento dos efeitos da discriminação e da exclusão no processo de saúde-doença da população LGBT” (BRASIL, 2013, p. 8). Assim, esta política busca eliminar o preconceito e a discriminação institucional existente através de planos, projetos, programas e ações de saúde que respeitem os direitos humanos e as diferenças, visto que o maior sofrimento é o que decorre de tais violências.

Luiz (2011) levanta o questionamento sobre o que une essas pessoas LGBT sendo que são tão diferentes entre si, e responde colocando que é o preconceito e a discriminação que sofrem, e principalmente o sofrimento mental que é causado por ambos. Portanto, a política LGBT busca promover a saúde integral desta população, reduzindo as desigualdades e violências sofridas, seja por meio de educação permanente com os profissionais da saúde ou outras ações.

Pensar na existência desta política é pensar que o acesso à saúde, mesmo que pouco, está sendo dado a esta população, porém vale lembrar que é um acesso ainda limitado, visto que estas pessoas ainda sofrem nos serviços de saúde por não ter suas necessidades atendidas e nem mesmo conhecidas.

2 | MÉTODO

A partir da pesquisa no qual buscamos validar um instrumento sobre o público LGBTTI e sobre a LGBTTI fobia, fizemos um recorte para analisar através do método crítico e genealógico, os discursos emergidos dos participantes na aplicação da pesquisa na área de Ciências Biológicas, Médicas e da Saúde. Assim, foi abarcada uma amostra do curso de formação em Nutrição, em Psicologia, em Odontologia, em Educação Física, em Enfermagem, em Farmácia e em Estética e Cosmética. A população que participou de forma voluntária trata-se em sua maioria de jovens com idade média de 20 a 22 anos (57,4%), do sexo biológico feminino (77,5%), brancos (69,05%), com renda de três a quatro salários mínimos (39,1%) e heterossexuais (90,1%).

No livro *A ordem do discurso*, Foucault (1996) nos apresenta a forma de analisar um discurso, onde se deve prestar atenção em quatro princípios: o de inversão, de descontinuidade, de especificidade e de exterioridade. O primeiro passo é reconhecer os jogos formativos do discurso em sua negação e rarefação. O segundo é considerar que o discurso não possui continuidade. O terceiro, observar a forma de violência que fazemos aos fatos. E por último, buscar o que se produz com o discurso, não buscando o oculto, e sim as produções de desejo e verdade.

Assim, ele nos apresenta o método crítico, que através destes princípios busca as desconstruções de verdades tidas como naturais e normais, e o método

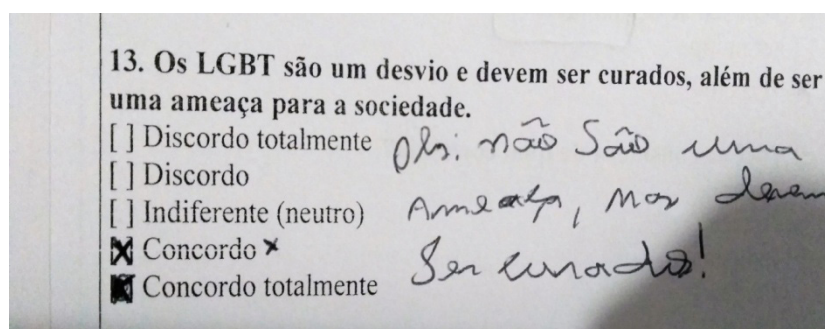
genealógico que seria identificar onde estão ocorrendo estas naturalizações, e para que e para quem estão servindo tais discursos, demarcando as falhas e os acidentes que produzem aquilo que se entende por verdade. Sendo duas tarefas inseparáveis.

3 | RESULTADOS

Considerando a população que participou da validação do instrumento piloto, a tabela 1 apresenta os discursos que nos chamou atenção diante da execução desta pesquisa, e a fotografia 1 revela uma afirmação sobre as pessoas LGBTTI, levando-nos a pensar sobre a invisibilidade das demais sexualidades dissidentes da heteronormativa, e sobre como a atenção ao usuário e as ações e metas da política LGBT vão se dar se os profissionais que estão se formando não sabem da existência destes corpos.

Questionamentos e comentários surgidos:
“O que é LGBT?”
“O que é ser heterossexual?”
“O que é bissexualidade?”
“Qual a diferença entre heterossexual e homossexual?”
“O que é identidade de gênero?”
“Hetero é o “normal” né?”
“Pensei que era somente para homem isso (sobre a heterossexualidade)”.

Tabela 1. Discursos advindos da aplicação piloto nos cursos da saúde que apontam o desconhecimento dos futuros profissionais da saúde sobre a população LGBTTI.



Fotografia 1. Discurso escrito ao responder à questão 13 do questionário piloto.

Fonte: imagem tirada de um questionário piloto pelos pesquisadores.

4 | DISCUSSÃO

Ter a experiência de ouvir tais discursos durante a aplicação do questionário piloto em cursos da área da saúde, nos leva a pensar sobre os lugares que estas pessoas já transitaram e/ou ainda transitam para manter seus discursos, como também nos alerta sobre qual será a atenção nos serviços de saúde para a população LGBTTI sendo que os futuros profissionais da área desconhecem sua existência, ou se conhecem,

ignoram. Quais os jogos enraizados que mantêm a formação de pessoas que confiam fielmente em somente um modo de se expressar sexualmente?

Uma luz para direcionar-nos neste embate é problematizando a questão da pedagogia, ou seja, o ato de ensinar que trata da educação do ser humano. E levar esta questão ao extremo significa visualizar que em todos os lugares que estamos, e não somente na escola, somos ensinados e corrigidos na cinesia para sermos doutrinados e manejados. Ao nascermos até nosso findar somos presenteados conforme nosso gênero. Recebemos carrinhos, bola de futebol, bebida alcoólica dos parentes, incentivo para “pegar geral”, passe livre dos familiares para ir onde quer e chegar a hora que quiser, dentre outras dádivas. Isso o gênero masculino. Já o feminino recebe outras gratificações que difere do masculino. Na escola não é difícil ver sua organização através dos banheiros, salas, carteiras e matérias como ciência e biologia que nos mostram o corpo humano e suas funções, sendo quase sempre o primeiro contato com o assunto sobre sexualidade, nos educando que a relação sexual é entre homem e mulher, visto que é a via “certa” para reproduzir. No ambiente religioso adentramos em um universo que assimilamos o casamento como possibilidade de futuro e que práticas de exploração do corpo são “impuras”.

Sem citar o trabalho, a justiça, a saúde e etc. que potencializam aquilo que nos é ensinado. Estas pedagogias que fazem crer em uma natureza humana são fixadas nas pessoas como verdades, como por exemplo, somente o gênero feminino deve se relacionar com o masculino. No entanto, não saber da existência dos LGBTTI, não saber o que é ser heterossexual e bissexual, não saber a diferença das orientações sexuais e o que é identidade de gênero, confirma que gênero e sexualidade não são discutidos externamente, o que não quer dizer que não são falados de outra forma, uma vez que o não dito produz saber e poder.

Mais de 90% da população pesquisada se declaram heterossexuais, mas não sabem o que realmente é ser isto. Ao responderem a aplicação do nosso questionário piloto era nítido perceber as dúvidas e as conversas com os demais colegas para saber o que assinalar, sendo que tiveram vários casos que colocaram que são heterossexuais e declararam sua identidade de gênero de forma oposta.

Butler (2016) dispara sobre os *corpos que ainda importam* se referindo as pessoas LGBTTI, e com essa experiência ampliamos, dizendo que esses corpos além de importarem, precisam ser viabilizados para estas pessoas, e assim discutidos. Não vemos este desconhecimento como uma violência LGBTTIfóbica, mas como um sinal de que as pessoas não falam e não escutam sobre outros desejos e outras práticas sexuais, o que acaba naturalizando o discurso: “*Hetero é o “normal” né?*” (sic). Normal devido ao fato dos espaços ofertarem somente esta via como um dever e possibilidade única, levantando piadas para o que foge desta direção, fazendo com que olhem qualquer forma de expressão dissidente da heteronormatividade como uma doença: “*não são uma ameaça, mas devem ser curados*” (sic).

A universidade, um campo da educação, se revela como uma porta que ao

mesmo tempo em que dá acesso ao ensino e aprendizagem, também cria acesso aos armários. Podemos sinalizar aqui a carência nas matrizes curriculares dos cursos, ao menos os da saúde, em ter uma disciplina obrigatória sobre os processos de subjetivação, gêneros e sexualidades. Esta ausência representa um silenciamento sobre o tema, agenciando outro dispositivo de subjetivação no território escolar – os armários, uma vez que inviabiliza discursivamente e impossibilita a mobilidade desses corpos LGBTTI, e mantém os discursos de verdade sobre o gênero inteligível.

Podemos pensar aqui numa violência cotidiana da universidade, que além de não discutir nas salas de aulas sobre esta temática, sendo muitas vezes considerado como não pertencente à área de produção de conhecimento, acaba formando profissionais da saúde incapacitados para atender esta população. Portanto, é uma forma de LGBTTIfobia, visto que ela não se dá só nos atos concretos, mas em toda negação que afirma a heterossexualidade como o padrão.

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do cenário exposto, podemos afirmar que formam-se no Brasil profissionais para lidar com um único tipo de usuário, aquele que é heterossexual, branco e de modos de vida ditados pela classe média. Neste sentido a população LGBTTI não tem suas necessidades singulares atendidas nos múltiplos serviços da saúde, tendo que muitas vezes recorrer aos armários para utilização dos serviços, ou até mesmo não os utilizar.

Várias mudanças se fazem necessárias na formação de profissionais da saúde, entendendo que o sofrimento não ocorre somente naquilo que é materializado através de agressões verbais, físicas, psicológicas e sexuais, mas também nas omissões, nos descasos e nas indiferenças. Isso ocorre não só no ambiente acadêmico, mas também nos serviços de saúde.

Toda vez que o Estado precisa garantir o acesso a direitos e dignidade humana via criação de políticas como a de Saúde para população LGBTTI, é uma indicativa que a sociedade falhou na articulação de práticas humanitárias e que dignificam a vida. Não nos cabe questionar a existência da política, pois é uma forma de garantir um direito constitucional, porém cabe-nos pensar que uma formação profissional que contemple debates sobre as pessoas LGBTTI, direitos humanos e o respeito à diferença, seria uma forma de evitar preconceitos institucionais, o que é um dos objetivos da criação da política.

Assim, esta política surge como uma forma de reparar aquilo que devia estar contido nas matrizes curriculares. Vale pensar sobre quantas formas de LGBTTIfobia seriam evitadas através do conhecimento das temáticas nos cursos de formação.

Não reformular as grades dos cursos da saúde significa aceitar a pirâmide de Rubin (s/d), e por outro lado, repensar o ensino seria uma forma de bagunçar as hegemonias e privilégios. Os discursos advêm de jogos de força, e a genealogia é

o pilar para localizá-los e assim desconstruí-los através da crítica de que não existe nada que não seja social e político.

REFERÊNCIAS

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismos e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Corpos que ainda importam**. In: COLLING, L. (org.) **Dissidências sexuais e de gêneros**. Salvador: EDUFBA, 2016. p. 19-42.

_____. **Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo**. In: LOURO, G. L. (org.) **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BAREMBLITT, G. F. **Compêndio de análise institucional e outras correntes: teoria e prática**. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1992.

BORRILLO, D. **Homofobia**: história e crítica de um preconceito. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

BRASIL. **Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais**. Brasília: ministério da saúde, 2013.

CASTAÑEDA, M. **A experiência homossexual**: explicações e conselhos para os homossexuais, suas famílias e seus terapeutas. São Paulo: A Girafa, 2007.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. Resumos dos Cursos no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970-1982. São Paulo: Loyola, 1996 (a).

_____. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

LUIZ, C. L. **Saúde para pessoas LGBT**. In: Conselho Regional de Psicologia da 6ª Região (org.). **Psicologia e diversidade sexual**. São Paulo: CRPSP, 2011. p. 25-32.

LOURO, G. L. **Pedagogias da sexualidade**. In: LOURO, G. L. (org.) **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 07-34.

LAQUEUR, T. W. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

MISKOLCI, R. **Teoria queer**: um aprendizado pelas diferenças. Belo horizonte: autêntica editora. 2012.

NARDI, H. C.; MACHADO, P. S.; MACHADO, F. V.; ZENEVICH, L. **O “armário” da universidade: o silêncio institucional e a violência, entre a especularização e a violência cotidiana dos preconceitos sexuais e de gênero**. Teoria e Sociedade, n. 21.2, julho-dezembro, 2013.

NATARELLI, T. R. P.; BRAGA, I. F.; OLIVEIRA, W. A.; SILVA, M. A. I. **O impacto da homofobia na saúde do adolescente**. Escola Anna Nery, Rio de Janeiro, v. 19, n. 4, Outubro/Dezembro, 2015.

PRADO, V. M. **Entre ditos e não ditos**: a marcação social de diferenças de gênero e sexualidades por intermédio das práticas escolares da Educação Física. 2014. 242 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2014.

RUBIN, G. **Pensando sexo**: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1229/rubin_pen-sando_o_sexo.pdf?sequence=1>. Acesso em: 19 de fev. de 2018.

SEDGWICK, E. K. **A epistemologia do armário**. Cadernos Pagu, n. 28, p. 19-54, janeiro-junho, 2007.

TEIXEIRA-FILHO, F. S. **Psicologia e Teoria Queer**: das identidades aos devires. 2013. 200 f. Tese de Livre-docência – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013.

TOLEDO, L. G. **“Será que eu to gostando de mulher?”**: tecnologias de normatização e exclusão da dissidência erótica feminina no interior paulista. 2013. 434 f. Tese de Doutorado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013.

MASCULINIDADES VIOLENTAS: LEGITIMAÇÃO E NORMATIVIDADE

Kety Carla De March

Universidade Estadual do Centro-Oeste,
UNICENTRO,

Departamento de História, Guarapuava, Paraná

RESUMO: A violência de gênero é um fenômeno social que possui especificidades que podem ser compreendidas a partir da análise da composição de sistemas assimétricos de papéis sexuais. É preciso compreender em que meandros sociais essa forma de violência é produzida e legitimada. Isso nos conduz a refletir sobre a composição das masculinidades produzidas como naturalmente violentas articuladas à legitimação de posições opostas no que concerne ao ato violento. A partir da narrativa dos sujeitos acusados por essa forma de violência e dos discursos produzidos sobre eles (e para eles) pelos atores da Justiça, podemos adentrar ao universo das construções disciplinares e normatizadoras de comportamentos socialmente aceitáveis, assim como compreender os dispositivos de violência nos quais estavam inseridos e como lidavam discursivamente com eles na reelaboração de suas masculinidades. Assim, a partir da excepcionalidade das ações desses sujeitos podemos compreender as normas sociais que vigoravam sobre os demais. Necessitamos voltar nossos olhos aos agressores. Para

compreender esses mecanismos de violência, precisamos adentrar aos espaços de formação das subjetividades dos principais agressores, os homens, e compreender como as masculinidades foram construídas historicamente no interior de relações de violência, a partir delas ou as tendo como fim. Esse trabalho, então, tem como fonte principal inquéritos policiais e processos criminais que investigaram e julgaram violência de gênero no Paraná em meados do século XX, permitindo reflexões advindas da metodologia de análise de discurso e do diálogo com autores definidores dos conceitos de violência de gênero e masculinidades.

PALAVRAS-CHAVE: Masculinidades. Violência de gênero. Normatividade.

ABSTRACT: Gender violence is a social phenomenon that has specificities that can be understood from the analysis of the composition of asymmetric systems of sexual roles. It is necessary to understand in what social meanderings this form of violence is produced and legitimized. This leads us to reflect on the composition of the masculinities produced as naturally violent articulated to the legitimation of opposing positions regarding the violent act. From the narrative of the subjects accused by this form of violence and the discourses produced on them (and for them) by the actors of Justice, we can enter into the universe of

disciplinary and normative constructions of socially acceptable behaviors, as well as to understand the mechanisms of violence in the which they were inserted and how they dealt discursively with them in the re-elaboration of their masculinities. Thus, from the exceptionality of the actions of these subjects we can understand the social norms that were in force on the others. We need to turn our eyes to the aggressors. In order to understand these mechanisms of violence, we need to enter the spaces of formation of the subjectivities of the main aggressors, the men, and to understand how masculinities were constructed historically within relations of violence, from them or having them as a purpose. This work has as its main source police investigations and criminal cases that investigated and judged gender violence in Paraná in the mid-twentieth century, allowing for reflections from the methodology of discourse analysis and dialogue with authors who define the concepts of gender violence and masculinities.

KEYWORDS: Masculinities; Gender violence; Normativity.

1 | INTRODUÇÃO

A violência é um conceito. O definimos como formas verbais, psicológicas ou físicas de imposição de poder de um indivíduo sobre outro. Mas será que era isso que definia o que era ser violento em outras temporalidades? Seguramente não, porque as dinâmicas sociais fizeram com que esse conceito fosse alterado. É preciso refletir sobre o que nossa sociedade considera violência de gênero e como se posiciona a esse respeito. Até que ponto nossa sociedade reflete sobre a produção discursiva do direito à violência? O que motiva pessoas a considerarem que a violência é culpa da vítima? Muitas formas de violência são experimentadas por mulheres de diversas classes sociais, culturas e etnias, mas muitas dessas formas de violência não chegam a ser nomeadas como tal, tampouco são denunciadas publicamente.

No entanto, a sociedade ignora a excepcionalidade dessa forma de violência. Não existe uma compreensão de que a violência de gênero se refere especificamente à prática de atos contra uma vítima pelo fato de ser “mulher” ou não se enquadrar nos padrões de masculinidade e, portanto, ser considerado historicamente como inferior no interior das relações assimétricas de gênero. No caso das mulheres, a violência parte do espaço privado e reflete uma gama de construções sobre os papéis sexualmente determinados. Nela há uma legitimidade da ação do agressor amparada nas justificativas encontradas para minimizar o ato ou torná-lo aceitável. Há particularidades que devem receber atenção especial.

Quando se trata de violência de gênero as mulheres são maioria das vítimas. Por que há disparidade no uso da violência? Como homens se tornaram historicamente agressores? Como mulheres se tornaram historicamente agredidas? A resposta está na composição dos sujeitos a partir das exigências sociais que contrapõe homens e mulheres relegando aos primeiros a necessidade de potência e dominação e, para as últimas, resignação, obediência e submissão. Numa sociedade patriarcal, baseada

na superioridade pública do sujeito masculino, a violência de gênero era vista como direito correcional e ferramenta de adequação que o marido possuía sobre a esposa, sua propriedade com o casamento. Ele não era considerado violento ou perigoso, mas um “educador” atuando para a manutenção dos papéis sexuais.

“Não existe uma masculinidade universal, mas antes uma experiência masculina diversificada para cada uma das épocas sucessivas de uma dada sociedade” (TOLSON, 1983, p. 14). Andrew Tolson nos lembra da pluralidade do ser homem e da relação dessa masculinidade a condicionantes sociais. Portanto, ressaltamos que essa análise considera a multiplicidade dos sujeitos: existem diferentes tipos de homens, resultados de diferentes interações com o discurso produzido em torno da masculinidade. Nem todos são violentos ou reproduzem assimetrias de gênero, mas, quando o fazem, refletem discursos socialmente construídos que geram a aceitação da violência tendo no agressor um “agente correcional”.

Esses homens, cuja narrativa de si pudemos conhecer parcialmente através de processos criminais, não podem ser indicativos de uma generalidade comportamental, pois são sujeitos que viveram diferentes maneiras de ser homem, subjetivadas de maneira própria. Embora a masculinidade esteja associada à violência, havendo conformação para que os que desejam ser reconhecidos como homens se adaptem, entendemos que a violência, como fruto das subjetividades, tem aspectos externos aos sujeitos, mas também internalizados por estes de diferentes modos. Cada sujeito reage de formas distintas às exigências sociais e padrões de conduta que lhe são apresentados. Esses padrões são intercambiáveis e dependem do contexto histórico e social para que se apresentem. Homens que mataram suas companheiras poderiam não ter cometido o crime se tivessem lidado subjetivamente de maneira diferenciada em relação à crença na posse do corpo e no controle do comportamento feminino ou, dentre outras alternativas, tivessem vivido num tempo/espço social que não lhes ensinasse que para ser homem era necessário resguardar a honra a partir da violência.

A partir da excepcionalidade das ações desses sujeitos podemos compreender as normas sociais que vigoravam sobre os demais. Muito já se disse sobre as vítimas. Necessitamos estudar os agressores. Para compreender esses mecanismos de violência, precisamos adentrar aos espaços de formação das subjetividades dos principais agressores, os homens, e compreender como as masculinidades foram construídas historicamente no interior de relações de violência, a partir delas ou as tendo como fim.

A constituição subjetiva da masculinidade, como nos alerta Connell (1995) e Vale de Almeida (1996), está amparada no uso da violência para afirmação da virilidade, potência e superioridade. Os homens, desde meninos, são conduzidos pelos discursos sociais e institucionais, a se constituírem como homens a partir da negação de tudo o que é considerado pertencente ao espaço feminino, desde a demonstração de sentimentos e emoções, até o afastamento ao confronto físico, pois mulheres são frágeis, fracas e homens não devem ser. Um homem que se recuse a

adentrar as competições violentas é chamado de “mulherzinha” e excluído do mundo masculino, afastado das redes de sociabilidade e do reconhecimento de igualdade perante os demais. Há então a necessidade de fazer uso da violência para marcar seu espaço. Essa violência é vivenciada na repressão ao próprio corpo e ao corpo do outro, inferiorizado. É destinada a outros homens, quando da disputa pela posse de uma mulher ou quando este outro corpo não apresenta comportamento adequado à heterossexualidade normativa. É destinada ao que é considerado mais fraco e àquele corpo que o afronta atingindo a moral ou a honra. É destinada também a manter as assimetrias de gênero, a corroborar a relação dominação/submissão e “corrigir” qualquer sujeito que procure rompê-la. Os agenciamentos para a composição desses sujeitos são processos violentos e a sociedade os naturaliza como parte da “essência masculina”. Esses homens foram educados para o controle de gestos e emoções, mas também para defender a honra violada.

Quando um crime é cometido por um homem contra uma mulher numa relação amorosa, muitas vezes a justificativa para tal é o ciúme. Mas, o que é o ciúme senão a ideia de posse sobre o corpo? E esse sentimento pode ser justificativa para um crime? A romantização da violência de gênero parece funcionar na aceitação social do crime. Acompanhamos o descortinar de uma história de sangue como se ela fosse parte de uma novela romântica em que o protagonista é um homem vítima do próprio amor e da falta de vergonha da mulher amada. Seguimos a história nos jornais criando empatia pelo acusado, um romântico incompreendido, traído pelo ser amado. Concordamos com a revolta e a “perda da sobriedade” desse homem diante da perda da posse exclusiva sobre o corpo da mulher. Quando fazemos isso reiteramos o direito masculino à violência. Compactuamos com o desfecho da história.

A violência de gênero foi reforçada a partir da produção de hierarquias de gênero que se baseou numa falsa ideia de superioridade mental e habilidade física masculina sobre os corpos e mentes frágeis de mulheres indefesas, incapazes, fúteis. Essa inferiorização pode ser vista na negação da racionalidade feminina e ao direito de exercício da cidadania através do voto e a posterior ausência de candidaturas de mulheres. Além disso, observamos a classificação institucionalizada como “incapaz” no Código Civil de 1916 e, portanto, sujeito que deveria estar sob o comando de um homem, considerado chefe da sociedade conjugal e detentor de direitos carnis. Como um pai que considerava correto infringir violência ao filho como ato educativo, um marido considerava possuir esse direito sobre o corpo da esposa.

O ditado popular “em briga de marido e mulher não se mete a colher” acabava por creditar ao marido violento a legitimidade de sua ação, corroborada por vizinhos e familiares que, conhecedores da condição vivida pelo casal, se calavam por considerar a ação legítima. Tampouco a vítima muitas vezes compreendia sua condição de vítima. Embora sofressem violência física, essas mulheres estavam imersas na mesma sociedade que se calava diante das ações violentas dos maridos. Muitas vezes elas internalizavam o entendimento de que eram merecedoras de atos

correcionais infringidos pelos companheiros como reflexo da educação recebida que ancorava o poder patriarcal oitocentista ainda como norte para a composição das hierarquias familiares no século XX. Assim, poucas eram as denúncias à justiça, porque nem sempre esse crime era assim considerado, sendo denunciado apenas quando extrapolava os limites da normalidade ao ser considerado inaceitável ou monstruoso.

Além disso, o silenciamento poderia estar relacionado ao espaço em que esses crimes ocorriam. A violência de gênero era vivenciada na intimidade do lar, testemunhada pelos membros da família, especialmente nas classes mais abastadas, o que pode explicar o número extremamente baixo de denúncias do tipo nesse extrato social. Ao contrário das camadas menos abastadas que, em virtude da pouca intimidade que reservava o ambiente doméstico, tornava a violência conhecida para além do grupo familiar, alcançando a vizinhança que, por muitas vezes, presenciava os atos sem interferir, mas que depois se tornavam testemunhas junto à Justiça. Famílias menos abastadas viviam em casas compartilhadas com outras famílias ou de “parede e meia”, geralmente em madeira com buracos nas paredes que permitiam aos vizinhos tanto ouvir como, em algumas oportunidades, ver aspectos de intimidade familiar e também os não raros momentos de violência. Nas casas mais abastadas, que estruturalmente ofertavam maior intimidade, os vizinhos eram afastados por jardins e muros. Essa também era a condição das famílias que viviam no campo. Raros eram os casos em que a violência de gênero ocorrida nesses espaços chegava ao conhecimento público. Não havia testemunhas e quando elas existiam, havia sobre elas a cumplicidade de pertencerem à mesma comunidade de sentido e à mesma rede de sociabilidade. A violência de gênero ocorrida no campo só chegava ao conhecimento da Justiça quando atingia níveis inaceitáveis.

Para Calvinho e Ramos (2008), as ações violentas passavam a ser consideradas como naturais “das normas familiares” e demonstravam relações assimétricas de poder onde o detentor do poder agiria de forma violenta contra um dependente ou vulnerável. A valorização da superioridade masculina impossibilitava o “desenvolvimento de relações igualitárias” e poderia servir como “instrumento de afirmação da masculinidade”. Voltar nossos olhos para a compreensão da formação dos discursos constituintes dos elementos masculinos nos possibilita compreender que os sujeitos que praticam violência contra mulheres “En general sienten que están completamente justificados, que están ejerciendo um derecho. Se sienten autorizados por uma ideologia de supremacia” (CONNELL, 1995, p. 18).

O mesmo silêncio encontrado na violência intrafamiliar era recorrente em torno de estupros, mas por outro motivos. As vítimas por vezes se calavam em virtude da vergonha social que o conhecimento sobre o estupro produziria. A honra dessas mulheres estaria “na boca do povo”. Sua vida pregressa seria devassada e ao se tornar vítima de um estupro, também se tornaria acusada pelo crime por estar fora de local adequado, em horário, com vestimentas e comportamento impróprio. Alguns juristas de importância reconhecida no país, como Noronha (1943), chegavam a expor

claramente as “vantagens” de uma mulher não revelar a violência sexual sofrida, pois os boatos sobre o crime colocariam a vítima em desvantagem social. Assim, esse crime poderia receber uma conotação de inocência masculina, tendo em vista ter sido motivado pelo comportamento feminino. O comportamento de mulheres vítimas de estupro alcançava centralidade nas discussões. Só recentemente relações sexuais obtidas a partir de ameaça ou violência passaram a ser configuradas como estupro nas relações maritais. O casamento era o espaço para o estupro regulamentado, sem vigilância e sem restrições.

Feminicidas eram tidos como “criminosos de um crime só” cometido num momento de loucura, mas que recobrada a consciência, não ofereciam risco social. Essa percepção era defendida por juristas como o próprio Nelson Hungria que, ao redigir comentários ao Código Penal de 1940, afirmava que homens que houvessem encontrado a esposa em ato de traição deveriam ser beneficiados pelo atenuante de violenta emoção. Devemos ressaltar: Hungria, assim como outros juristas, a partir do Código Penal de 1940, excluíram o direito de defesa da honra e passaram a escrever comentários criticando homens que matavam por ciúme.

Das masculinidades era exigido que se responsabilizassem pelo respeito e proteção da honra familiar. Embora entendesse que o espaço doméstico e a educação dos filhos dependesse diretamente das mulheres, era sobre os pais que a sociedade impunha a responsabilidade por gerenciar essa educação, proporcionando o enquadramento inicial das mães para que essas fossem capazes de retransmitir os ensinamentos aos filhos. Muitas vezes esse ensinamento era feito envolvendo ações violentas como uma forma de restituição da disciplina moral e retorno à norma social que impunha às mulheres comportamentos determinados e que quando essa disciplina era rompida por algum motivo, caberia ao marido fazer uso da força para reorganizar a sociedade conjugal e, assim, prestar um favor à sociedade livrando-a de um mal-estar causado pelo descumprimento dos papéis sexuais. Do chefe de família era exigido sempre o olhar vigilante e normatizador sobre os demais.

Retornando ao estupro, este era considerado por grande parte dos juristas brasileiros como um crime monstruoso e tinha como agente causador, por um lado, um homem vítima das teias de sedução de uma “mulher desfrutável” e, por outro, um homem desequilibrado, vítima da constituição de sua mente. O estupro foi considerado por muito tempo pela Justiça brasileira como ato de poucos e degenerados maníacos sexuais. Esse ato violento era construído entre os legisladores e no meio social como algo que lhe era estranho. Acusado e vítima eram empurrados para a margem social. Os crimes sexuais só eram dignos de nota quando o anormal era facilmente identificado. Essa postura impedia a sociedade de ser responsabilizada pela criação de condições de ocorrência e aceitação desses crimes.

Na segunda metade do século XX, o entendimento sobre o estupro foi sendo modificado em âmbito acadêmico e passou a integrar os discursos de movimentos sociais, deixando a margem social da experiência cotidiana para ser compreendido

como uma relação de força e poder de homens sobre mulheres. Relação esta legitimada socialmente como parte integrante da formação das subjetividades masculinas. Nesse contexto em que as mulheres estavam cada vez mais envolvidas com o mundo público, o estupro passou a ser entendido como uma “arma” a funcionar como dispositivo de modelação de condutas sexuais e sociais que operava na construção do medo da presença em espaços de vulnerabilidade feminina.

O crime de estupro é dúbio. De um lado ele marca a potência masculina e controle sobre um corpo que não lhe pode ser negado (as masculinidades se afirmavam nessa posse sexual que ia além do sexo para demonstrar poder e dominação). Mas, ao mesmo tempo a posse sobre um corpo que se nega e, a partir dali se faz uso da força, não é aceita pela sociedade. Ao homem era exigido que tivesse contato sexual com mulheres para que suas masculinidades fossem reafirmadas, mas esse contato deveria ocorrer na legalidade do casamento, no espaço das “mulheres públicas” ou a partir da sedução. Por isso, quando ocorria o estupro, era necessário transformar esse crime em ato consentido, e, assim, conjunção carnal alcançada num jogo de conquista amorosa ou nas provocações sensuais da vítima. Ou então desqualificar a vítima, transformando-a em mulher pública.

Aos acusados abria-se a possibilidade de jogar com essa anormalidade, desfrutando da mesma a fim de se livrarem da acusação por um crime que mais do que uma simples lesão corporal, era um atentado direto à honra da vítima e uma afronta aos preceitos sociais. Esses homens saíam assim dos padrões de normalidade média aceitos pela sociedade e se tornavam objetos de medicalização e punição severas, colocando em cheque a própria masculinidade dos sujeitos incapazes de conquistar o sexo e que o obtêm sob violência voltada para um corpo considerado frágil. Por outro lado, a manutenção e reforço dessa masculinidade poderia se dar dentro do espaço discursivo do processo no momento em que a defesa revertia a posição dos envolvidos: à mulher caberia então o papel de corrompida, imoral que seduziu um homem que não se poderia negar ao ato sexual solicitado pela mulher, enquanto que para o homem caberia o papel de sujeito ativo que teria sido vítima dessa licenciosidade feminina e, ao manter a relação sexual, havia cumprido com sua função sexual. Criava-se ali uma zona de sombra entre um crime amplamente constituído como “monstruoso” pela sociedade e um ato sexual consentido por uma mulher imoral. Esse homem transitava então entre a masculinidade negada da monstrosidade e a masculinidade exigida da potência sexual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos espaços criados para legitimar feminicídios e estupros ao longo da história recente brasileira, podemos observar uma explicação para a forma com que a sociedade ainda trata da violência de gênero e a partir de quais parâmetros é construída a percepção sobre as vítimas. Nos últimos anos houve crescimento no número de

denúncias relativas à violência de gênero. Isso ocorreu por dois motivos principais: a possibilidade da denúncia ser efetuada por terceiro e pela criação de uma legislação específica para tratar dessa tipologia criminal: a Lei Maria da Penha, bem como a revisão na legislação sobre o estupro.

A persistência da prática da violência de gênero em nosso país tem relação direta com a forma com que produzimos modelos de masculinidade. Podemos elencar alguns elementos constituintes e mantenedores do fenômeno social da violência de gênero. O primeiro deles diz respeito ao processo de produção social das masculinidades amparadas na naturalização da violência como parte de uma “essência masculina” dada *a priori* e constantemente reforçada por discursos relativos a diferenças biológicas de impossível controle que fariam com que homens fossem naturalmente tendenciosos à violência, contrariando a “natureza feminina” pacífica e ordeira. Essa naturalização está amparada na manutenção das hierarquias de gênero que reforçam culturalmente a assimetria entre homens e mulheres nos mais variados campos sociais, produzindo artificialmente a legitimidade da dominação exercida pelos homens viris, fortes e potente sobre as mulheres inferiores por seu suposto temperamento submisso. Alguns, de acordo com Bourdieu (2007), defendem até mesmo que o estupro seja a realização de um desejo de submissão feminino. Para ele, esse seria um pretexto para culpar as vítimas pelas ações de dominação exercidas pelos homens. Portanto, as mulheres vítimas de agressões sexuais teriam buscado nessa experiência o desejo de se sentirem submissas.

Enquanto produz masculinidades violentas e reforça as assimetrias de gênero, a sociedade atua no silenciamento sobre a violência de gênero. Além disso, também gera “zonas de sombra”, espaços de legitimação da violência como necessária à organização da sociedade, o que acaba por creditar a culpa à vítima. O estupro, por exemplo, pode ser compreendido como um dispositivo de modelação de condutas sexuais e sociais que opera na construção do medo da presença em espaços que deixariam as mulheres mais vulneráveis a esses crimes. As lesões corporais costumavam ser associadas a processos de correção diante de uma “falha de formação” da mulher na casa dos pais. O companheiro deveria assumir o papel de ator correcional. Já os feminicídios tomavam proporções vinculadas à honra, tornando os assassinos em românticos atingidos em sua honra por mulheres levianas ou eram “acidentes” ocorridos na ânsia da realização do processo correcional.

A historiografia está habituada a procurar compreender a vítima. Essa perspectiva é excepcional pois permite dar voz a quem foi silenciada pela violência. Mas buscamos compreender a “raiz do problema” olhando para a produção social do agressor e em quais parâmetros essa construção se ampara, compreendo que as subjetividades são múltiplas formas de vivenciar as práticas de si no cotidiano e podem ser modificadas, pois não são identificações fixas ou pré-determinadas. Além disso, embora existam padrões disciplinares de conduta, nem sempre são reforçados pelos que são alcançados por ele, o que não retira desse modelo a força coercitiva

sobre os sujeitos e a influência que pode exercer sobre eles.

Ser homem é uma condição de adequação a determinadas exigências sociais não naturais, mas que condicionam corporalidades, modos de ser e agir no universo social. Diante dessas exigências é possível jogar, construir alteridades, reforçar ou negar determinados aspectos como melhor convier. É possível assim transitar entre o aceitável e o inaceitável, pois a anormalidade e a aceitação também são construções contextuais, vivendo, portanto, num jogo entre luz e sombra, mas compreendendo que essa dualidade não comporta a multiplicidade de ser sujeito, apenas representando a possibilidade de transição, performatividade e fronteira ocupada pela masculinidade. Devemos considerar que a violência não é uma exceção, ela faz parte da estrutura social e não está restrita a certos estratos sociais, abarcando toda a sociedade, mesmo que adquira formas diferentes de acordo com o estrato social em que foi vivenciada e, portanto, deve ser combatida em suas diferentes formas.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2007.

CALVINHO, Maria de La Salete Esteves; RAMOS, Maria Natália. **Diversas faces do poder sobre a mulher** – o caso da violência conjugal. In. *Fazendo Gênero 8 – Corpo, Violência e Poder*: Florianópolis, 2008.

CONNEL, Robert. *La Organizacion Social de La Masculinidad*. In. VALDES, Tereza; OLAVARRIA, José. **Masculinidad/es: poder y crisis**. Cap. 2, ISIS-FLACSO: Ediciones de las Mujeres nº 24, 1995.

HUNGRIA, Nelson. **Comentários ao Código Penal**. Rio de Janeiro: Forense, 1940.

NORONHA, Edgar Magalhães. **Crimes Contra os Costumes**: comentários aos Arts. 213 a 226, e 108 n.VIII do Código Penal. São Paulo: Livraria Acadêmica, 1943.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. **Gênero, Masculinidade e Poder**: revendo um caso do sul de Portugal. *Anuário Antropológico*, 1996.

NAS TESSITURAS DO CORPO E DAS SEXUALIDADES EM CLARICE LISPECTOR E MICHEL FOUCAULT: UMA APRECIÇÃO CRÍTICA DO LIVRO “A VIA CRUCIS DO CORPO”

Danila Faria Berto

UNESP – Universidade Júlio de Mesquita Filho –
campus de Marília
Marília/ SP

IN THE TISSUES OF THE BODY AND
SEXUALITIES IN CLARICE LISPECTOR
AND MICHEL FOUCAULT: A CRITICAL
APPRECIATION OF THE BOOK “THE VIA
CRUCIS DE CORPO”

RESUMO: A pesquisa dialoga com o livro de Clarice Lispector, *A via crucis do corpo* (1974) e com a teoria de Michel Foucault. Os autores concebem a sexualidade como forma de constituição do sujeito moderno, evidenciada e transformada em discurso no campo do exercício do poder. De um lado temos corpos de sujeitos governáveis a partir de uma constante produção de verdade e uma atitude de obediência dos mesmos, sob técnicas e práticas que atuam sob esses, regularizando e normalizando comportamentos. Por outro, vemos na autora a busca em representar sexualidades que, ainda que suas relações de poder e saber as compõe, aceitam o desafio e a coragem de ultrapassar o que lhes é determinado, assumindo um novo ethos como prática de liberdade, possibilitando a criação de novas formas de subjetividade, menos sujeitadas. O objetivo é a busca da compreensão sobre como a autora problematiza a questão do corpo e da sexualidade, com personagens resistentes à normalidade de uma ordem heteronormativa.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo, Sexualidade, Subjetividades, Foucault, Clarice Lispector.

ABSTRACT: The research dialogues with the book of Clarice Lispector, *Via crucis do corpo* (1974) and Michel Foucault's theory. The authors conceive of sexuality as a form of constitution of the modern subject, evidenced and transformed into discourse in the field of the exercise of power. On the one hand we have bodies of governable subjects, based on a constant production of truth and an attitude of obedience, under the techniques and practices that operate under them, regulating and normalizing behaviors. On the other hand, we see in the author the search to represent sexualities that, although their relations of power and knowledge compose them, accept the challenge and the courage to surpass what is determined to them, assuming a new ethos like practice of freedom, allowing the creation of new forms of subjectivity, less subject. The objective is the search of the understanding about how the author problematizes the question of the body and sexuality, with characters resistant to

the normality of a heteronormative order.

KEYWORDS: Body, Sexuality, Subjectivities, Foucault, Clarice Lispector.

1 | INTRODUÇÃO

O que somos nós diz respeito intrinsecamente à forma como nos representamos no mundo. E esse representar-se no mundo está interligado com a forma como compomos nosso corpo. Mas que corpo é esse que trabalha, que se alimenta, que obedece, que resiste e transgride? Que corpo é esse que se torna belo, que ocupa um espaço, que ama e reage, que mata e morre?

Esse corpo não é o mesmo em todos os lugares e se modifica em cada época histórica. A cada sociedade há também uma forma de se conceber esse corpo, e mais, sobre ele incide tecnologias e poder. Sendo assim, o corpo torna-se objeto de análise para compreensão do que fazemos de nós, a partir da sua constituição.

Mudanças sociais ocorridas entre o século XVII e o século XVIII levaram às alterações no jogo do poder que, foi sendo gradativamente substituído pelo que Foucault (1975) nomeou de sociedades disciplinares que coloca o corpo como objeto a ser observado, manipulado e controlado. Observando a formação desta sociedade percebe-se que esta é fundamentada nas grandes instituições de confinamento (família, escola, prisão, fábrica, hospital).

Esse poder disciplina corpos e comportamentos, bem como produz uma série de saberes sobre os mesmos. Os indivíduos são esquadrihados enquanto indivíduos e enquanto espécies. Porém, nosso corpo é nossa representatividade no mundo. Com ele nos expressamos e dizemos quem somos. É através da forma como concebemos o corpo e sua composição que nos é possível percebermos enquanto sujeitos, aquilo que nos diferencia uns dos outros e assim, é possível também, sob a problematização do corpo, a partir de processos de subjetivação, encontrar na sexualidade suas liberdades e resistências.

A partir de uma leitura crítica do livro de Clarice Lispector, *A via crucis do corpo* (1974- 1998), procurou-se enxergar como essas sexualidades produzem suas subjetividades em meio aos jogos de poder-saber-resistência.

2 | PENSANDO A SEXUALIDADE EM FOUCAULT

A noção de sujeito no pensamento foucaultiano tem seu diferencial, pois rompe com o referencial utilizado pela tradição filosófica, rejeitando a noção de sujeito transcendental e de seu papel unificador dos enunciados como discursos de verdade. Para Foucault, não há sujeito como fundador, agente de enunciação de verdade. O sujeito não é portador de uma essência nem possui caráter universal, pois não há uma verdade oculta, uma origem a ser buscada.

Dessa forma, Foucault problematiza a ideia de sujeito, pressupondo que este

não é um dado, mas que se constitui nas relações de poder e nos procedimentos de verdade, ou seja, por meio de práticas de assujeitamento e práticas de liberdade. Assim, ele percebe, ao fazer a análise dessa constituição que se dá sob diferentes formas (práticas, técnicas, linguagens e discursos), que o sujeito é historicamente formado, constituindo um tipo específico de indivíduo, e é somente neste aspecto que o tema do sujeito interessa a Foucault.

Ele rejeita as tentativas de encontrar um fundamento universal tanto para o pensamento quanto para o ser. O sujeito, para Foucault, é produzido, sujeitado e normalizado. (NASCIMENTO, 1999, p.17/18).

Mas como nos tornarmos sujeitos de nós mesmos? Em seus estudos sobre as formas de constituição do indivíduo moderno, Foucault esclarece que elas se constituem sob dois processos que acontecem simultaneamente: a objetivação e a subjetivação, e analisa as implicações entre as formações do saber, os exercícios de poder e as diferentes formas de produção de subjetividade numa história do presente. Em suas obras encontramos estudos sobre os domínios nos quais os sujeitos se constituem: o poder, o saber e a ética, ou seja, as relações com os outros, com a verdade e consigo mesmo.

Foucault compreende que nestes domínios se exercem práticas de dominação (objetivação) e práticas de liberdade (subjetivação), onde as escolhas são possíveis, porém têm como pano de fundo o sistema, os jogos de verdade e os dispositivos de poder, por isso compreendendo que esses domínios não são destoantes, mas complementares.

Assim, para nosso autor, a ideia de sujeito é dual, sujeito é aquele sujeitado à alguém pelas técnicas de controle (objetivação) e também aquele preso a sua própria identidade por uma consciência de si (subjetivação).

Esse é um processo de mão dupla. Estamos inseridos numa sociedade disciplinar onde as tramas do poder se incidem sobre nós. Mas estamos nos referindo a uma concepção de poder a partir de leituras foucaultianas, onde esse poder se configura para além do Estado e sua noção jurídica de poder, contrapondo esta abordagem jurídica com a perspectiva analítica e microfísica. “Isso significa dizer que o poder não tem identidade. Não poderíamos localizar sua figura em instituições (...) Ele não é uno (...), mas efeito de multiplicidade de forças...” (ESCOBAR, 1985, p. 210).

Esse poder teria como objeto essencial de ação (mas não o único) o corpo dos indivíduos e age sobre esses corpos, investindo progressivamente para toda a sociedade, de modo tão intrínseco que os próprios sujeitos o incorporam e exercem-no, sobre si e sobre os outros, uma vez que este poder emana de todos os lugares.

Dessa forma, o poder tem função específica: o disciplinamento dos sujeitos a partir de um sistema que fabricasse corpos dóceis, submissos e produtivos, através de mecanismos que permitissem o controle, a vigilância incessante. Há assim, um saber sobre o corpo e um controle sobre suas forças, corpo esse orgânico.

Se o sujeito em si é um domínio que produz saber, ainda maior o é quando se

encontra em um corpo social. Foucault preocupou-se também em identificar este outro poder, diferente e complemento do poder disciplinar, chamado biopoder.

Esse poder é aplicado, não ao corpo individual dos sujeitos, mas este sendo visto como elemento de uma massa social. O biopoder seria a técnica de regulação social, de normalização dessa corporeidade, em relação ao conceito de espécie. Temos, então, um novo personagem: a população. A biopolítica lida com essa população, como um novo corpo, com infinitas peças a serem conhecidas e compreendidas.

(...) a disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que esta multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais, que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos. E, depois, a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como nascimento, a morte, a produção, a doenças, etc. (FOUCAULT, 1999, p. 06).

Um poder centrado na vida necessita de mecanismos contínuos e corretivos. As normas possibilitam a classificação e o controle sistemático das anomalias no corpo social. “Ao identificar cientificamente as anomalias, as tecnologias do biopoder estão na posição perfeita para supervisioná-las e administrá-las.” (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 214).

Foucault, em seus estudos sobre a sexualidade, apresentou a discussão sobre o sexo como um dispositivo que conduziria à articulação entre ambos os poderes – biopoder e poder disciplinar – fazendo, o sexo, parte das disciplinas a partir das condições que oferecem para o adestramento do corpo e sua incessante vigilância, e da mesma forma, permitindo uma regulação das populações, a partir de estatísticas e dados, que possibilitam intervenções no corpo social.

A partir de um jogo de verdades sobre o sexo, domínio esse a partir da linguagem, constitui-se o que Foucault trata no volume I da História da sexualidade: A vontade de saber, uma *scientia sexualis* - uma ciência sobre a sexualidade. Esse dispositivo de sexualidade engendra um domínio, um controle sobre os corpos. “O dispositivo de sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global.” (FOUCAULT, 1975, p. 101).

Ao se deixar falar sobre o sexo, ou melhor, ao estimular uma fala sexual, são abertos caminhos para novos conhecimentos, para um saber, não só individual, mas coletivo e, ao mesmo tempo, se produz também comportamentos adequados, rotulando práticas, anunciando perigos, fixando sexualidades.

Ao invés da sexualidade ser guardada ao silêncio, ela é posta em evidência: a sexualidade é transformada em discurso no campo do exercício do poder, ela agora é um dispositivo desse poder disciplinar e seu discurso racionalizado funciona em diferentes instituições (escolas, hospitais, família, etc).

Mais do que repressões, há um imenso saber que sobre ela se desenvolve

e assim a sexualidade pode ser regulada e normalizada, pois a partir dessas discursividades ela é prescrita e circunscrita pelo poder, que tem como resultado uma economia biopolítica que observa, regula e administra as sexualidades da população, em especial, as periféricas. Sendo assim, é preciso compreender a sexualidade como um dispositivo das disciplinas do corpo e também como regulação das populações.

(...) a sexualidade foi esmiuçada em cada existência, nos seus mínimos detalhes; foi desencavada nas condutas, perseguida nos sonhos, suspeitadas por trás das mínimas loucuras, seguida até os primeiros anos da infância; tornou-se a chave da individualidade: ao mesmo tempo que permite analisá-las e o que torna possível constituí-la. Mas vêmo-la também tornar-se tema de operações políticas, de intervenções econômicas (por meio de incitações ou freios à procriação), de campanhas ideológicas de moralização ou de responsabilização: é empregada com índice da força de uma sociedade, revelando tanto sua energia política como seu vigor biológico. De um pólo a outro dessa tecnologia do sexo, escalona-se toda uma série de táticas diversas que combinam, em proporções variadas, o objetivo da disciplina do corpo e o da regulação das populações. (FOUCAULT, 2012, p. 159)

O sexo pode ser visto, assim, como acesso à vida do corpo (e seu disciplinamento) e vida da espécie (sua regulação e normalização) e, tanto de um a outro, encontramos táticas e dispositivos diversos.

É a partir dessa leitura biopolítica que podemos inserir os estudos sobre a sexualidade no mundo atual, onde há todo um aparato de poder que visa a classificação desses corpos, procurando a todo custo emoldurá-los para que se encaixem em papéis e perfis predeterminados.

Por outro lado, Foucault nos apresentava com uma concepção de sujeito que produz subjetividades e usa exemplos da cultura antiga, onde é possível encontrarmos testemunhos da importância dada a um ocupar-se de si, associada à preocupação com um conhecimento sobre si mesmo. Esse cuidado de si (*epiméleia heautoû* – ocupar-se de si) era uma forma de atividade, não somente como uma atenção sobre si mesmo, mas uma ocupação regulada.

Fazer a experiência de si não significa ir à busca do verdadeiro eu como se este pudesse ser totalmente livre de qualquer objetivação. O sujeito, para Foucault, vive na tensão entre os dois pontos, aquele que o objetiva e aquele em que ele se reconhece a si mesmo. Ao fazer a crítica aos fundamentos de uma moral universal e normativa, o autor pensa a questão da constituição do sujeito e de sua subjetividade.

Assim, compreende-se a sexualidade como construção que se dá por práticas, discursivas ou não, subjetivadas num terreno ocupado e vigiado, sob formas que não são necessariamente repressivas, mas ao contrário, são sutis e imperceptíveis, que agem e governam com o nosso consentimento.

Nossa sexualidade vai além das práticas coercitivas e dá visibilidade àquelas práticas de formação do sujeito, um modo de relação que o sujeito mantém consigo mesmo, como esse se constitui em sujeito de suas próprias ações.

Na medida em que os indivíduos legitimam as verdades produzidas sobre seus 'eus', acabam se vendo e se enquadrando a si próprios segundo a lógica da governamentalidade. É o que Foucault chama de 'experiência de si': a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade. (Nascimento, 1999, p. 91)

A partir da prática da confissão sobre a sexualidade, um mecanismo da tecnologia do eu, explícitas em *A história da sexualidade*, volume I – *A vontade de saber*, Foucault percebeu que quando se dizia a verdade sobre si mesmo, o sujeito, ao mesmo tempo em que conhecia a si mesmo, tornava-se também exposto aos outros, num entrecruzamento dos discursos que definem as nossas verdades sobre nós mesmos e a nossa subjetividade.

Assim, a sexualidade, que é historicamente constituída, diz respeito ao indivíduo que se auto observa, se interpreta e julga, que constrói e reconstrói sua sexualidade perante a si próprio, ou seja, suas práticas consigo mesmo, que não são práticas neutras, mas fazem parte de um conjunto articulado do que se concebe como sujeito.

Toda vida é uma forma que se constitui pela sexualidade, mas Foucault, ao evocar a ideia de vida a partir de uma perspectiva estética, constituída como uma obra de arte, confere a essa forma um estilo à existência.

É a possibilidade de percebermos que o sujeito, apesar de constituído e modificado pelos eixos do poder e do saber, tem condições de questionar seus limites, que são incertos, percebendo o quanto a construção de nossa sexualidade tem sido arbitrária naquilo que nos tem sido ensinado como necessário, universal e obrigatório. É a partir da percepção e enfraquecimento dessas tênues fronteiras, e do que se é possível transpor e transformar, que a liberdade tem condições de existir.

3 | CLARICE LISPECTOR E O CONFLITO DA SEXUALIDADE

Esclarecidas nossas fundamentações teóricas, o artigo tem o objetivo de articular uma discussão entre a leitura de um livro de Clarice Lispector, *A via crucis do corpo* com a questão proposta por Foucault sobre a sexualidade enquanto resultado de processos de objetivação e subjetivação.

Esse livro "*A via crucis do corpo*" foi publicado em 1974 pela Editora Artenova. Tal obra em questão aponta contos e histórias curtas que tem como ponto central a questão do corpo e suas relações com a necessidade da carne e do sexo, ou o que seria compreendido, como um livro de contos eróticos por se tratar de certo modismo da época (FRANCONI, 1997). As leituras críticas sobre essa publicação pautaram-se não somente pelo nome, já reconhecido, da autora, mas por alguns parâmetros específicos.

Este livro foi recebido pela crítica e público como obra marginal da produção clariciana, considerado como "obra menor", "um desvio" ou até mesmo "lixo" (REGUERA, 2006), quando comparado às demais publicações da autora, uma vez

que os textos da fortuna crítica de Clarice já induziam a uma leitura e avaliação muito próprias de suas obras. Tal livro em questão aponta contos e histórias curtas que tem como ponto central a questão do corpo e suas relações com a necessidade da carne e do sexo, ou o que seria compreendido, como um livro de contos eróticos por se tratar de certo modismo da época (FRANCONI, 1997).

Alguns autores (VIEIRA, 1989; REGUERA, 2006) acreditam que o número de contos do livro (quatorze ao total) faz alusão as quatorze etapas, mais comumente chamadas de estações que fazem parte da via sacra de Cristo, que carregou sua cruz até o calvário e a relação com o seu corpo crucificado. Via Crucis seria um difícil caminho a ser percorrido, como a própria autora deixa claro que foi a produção desse livro, numa escrita que também foi julgada e crucificada.

A paixão de Cristo se dá a partir do corpo, numa referência ao que Foucault faz ao corpo-espetáculo em *Vigiar e punir* (1975). Na emblemática transfiguração de Cristo o corpo tem lugar central: pelo corpo se vive, por ele passa pelos percalços da Via Crucis para morrer e ressuscitar. Nos contos da autora, a via sacra também se dá pelo corpo e por suas sexualidades, que serão ou não crucificadas em cada um de seus finais, numa relação com as etapas que também suas personagens passam em busca de suas identidades.

Nesses contos o personagem principal é o corpo, em toda sua plenitude e vicissitudes, em sua truculência e fome erótica. Uma vez que o corpo é o centro de todas as narrativas, a linguagem utilizada é mais próxima da realista do que da poética, como a nos lembrar do corpo com sua crueza e nudez, ou nas palavras de Waldman (1992): “Como o gênero (conto) pede uma economia máxima, não há espaço para digressões filosóficas e o resultado mostra-se então enxuto, direto, tenso e intenso” (p. 107).

Clarice possibilita, a partir da escrita desses contos, uma análise desses corpos dóceis, a partir da narrativa de suas personagens que, da relação de forças entre o poder disciplinar/biopolítico e a subjetividade, encontram novas formas de conceber esses corpos, um corpo que não é mais só físico, mas espaço de experiências subjetivadas.

Assim, o corpo é compreendido como lugar de encontro com o mundo e percebido em suas necessidades e manifestações: a alimentação, a sexualidade. Esse novo olhar que as personagens tem sobre si mesmas e sobre seu corpo abre caminho para a descoberta de um novo sujeito que se constitui.

Todos os contos possuem como personagens principais mulheres, ainda que sob diversas e tão diferentes condições, sejam elas moças, idosas ou senhoras, casadas ou solteiras, homossexuais, transexuais e freiras, de forma a representar a “via crucis” na busca pelas identidades e suas relações com o sexo e a sexualidade, a maneira de verem-se através do corpo, a forma de amarem e de sentirem dor, a gravidez e o aborto, as confidências, os segredos, as solidões e as esperas, a virgindade, a masturbação e as traições, a vingança e a culpa, o estupro, a prostituição e até mesmo

a morte.

(...) a referência ao corpo, a um corpo de mulher, é o fio temático que subjaz a todas as narrativas e será esse motif por meio do qual ela promoverá alguns de seus mais vigorosos relatos sobre os papéis desempenhados pelas mulheres na sociedade. (VIEIRA, 1989, p.74)

Refletindo sobre a questão da sexualidade, bastante presente nesse livro, é possível pensar que a autora cumpre com a tradição discursiva e põe em evidência um discurso sobre a mesma. Ao prometer resguardo em relação ao tema (na introdução de *A via crucis do corpo* diz que é “assunto perigoso”) o coloca em discurso.

Porém, não é um discurso qualquer. É necessário questionar qual é o papel da produção discursiva de Clarice Lispector. Poder-se-ia dizer que a autora, ao discursar sobre as *sexualidades periféricas* (termo cunhado por Foucault em *A vontade de saber*, 2012, p.48), cumpre em fazer com que esse discurso produza saberes sobre elas para a normalização desses comportamentos. Mas o que se procura apresentar nesse artigo é que, ao dar voz a essas sexualidades “illegítimas” representadas por suas personagens, Clarice Lispector oportuniza enxergar a possibilidade de uma produção de subjetividades.

Segundo Waldman (1992) “Clarice diz repetidas vezes, que deve ser entendida com o corpo, pois com ele escreve. Isso significa que sua escritura pende para o pólo da sensibilidade.” (p. 43). Diante disso, o que se percebe é a busca da autora em representar corpos que, para além de suas relações de poder e saber que os compõe, aceitam o desafio e a coragem de ultrapassar o que lhes é determinado, assumindo um novo ethos enquanto importante prática de liberdade, de modo a possibilitar a criação de novas formas de subjetividade, menos sujeitadas.

Assim, embora haja um poder que se incide sobre o corpo e o sujeita em gestos e comportamentos, numa relação de poder e saber sobre o mesmo, há também a produção de uma subjetividade, pois relações de poder e formas de subjetivação caminham lado a lado, de modo a nos levar à busca por respostas a essas perguntas: Como o corpo pode ser problematizado através de práticas de si que buscam produzir uma estética da existência? Como o uso do corpo pode levar o indivíduo a ser um sujeito ético?

Não se trata de escapar das relações de poder, mas de compreender que a ação de ser governado ou governar aos outros está diretamente ligado a um governo de si, como um contraponto ao assujeitamento e à obediência demasiada, de forma a se pensar em formas de resistências e práticas de liberdade, para além desse poder que governa e controla (BAMPI, 2002). De outro modo, há uma interação entre o governo dos outros e o governo de si, numa relação entre técnicas de disciplinarização e técnicas do eu.

Os estudos sobre os processos de subjetivação procuram pensar as práticas sociais que constituem o indivíduo moderno e cujo efeito é produzir, para o sujeito, um modelo identitário, expressando o resultado da constituição do indivíduo, face aos mecanismos de subjetivação, presentes na atualidade; indivíduo esse, preso

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foucault procurou analisar e descrever as diferentes tecnologias que vivenciamos para nos identificarmos e desempenharmos nossos papéis. Demonstrou que há uma multiplicidade de formas para nossas ações que são singulares para a formação das subjetividades. Essas práticas e tecnologias do eu são produtivas, pois se instauram para nos tornarem sujeitos modernos, cidadãos de uma sociedade disciplinar e capazes de um autogoverno.

O cuidado de si para os gregos, segundo Foucault, envolve o cuidado com o outro. O eu era tido como a alma e por isso cuidar de si era ocupar-se com a própria alma, tendo como finalidade qualificá-la a fim de poder governar os outros, a cidade. Para alguém cuidar do outro e conduzi-lo, primeiramente necessita demonstrar que pode conduzir-se, que reconhece os limites de sua prática.

É nesse enfoque de um cuidado com o outro que a sexualidade é um espaço de possibilidades de auto conhecimento e de produção de experiências de si. A sexualidade passa a estabelecer práticas de normalização dos seus indivíduos e práticas de um cuidado de si onde todos podem tornar-se sujeitos e podem fazer sua reflexão consigo mesmo.

Ao acreditar que a literatura é mais do que uma esfera da arte, mas uma espécie de pensamento transgressor, em Clarice há a apresentação de um corpo que se rebela desse disciplinamento biopolítico atual. Isso só seria possível a partir de um cuidado de si aos moldes foucaultianos (FOUCAULT, 2014a; 2014b), de modo a levar-nos a uma atitude crítica e a um pensamento que seja autêntico nessa sociedade, de modo a inventar-se enquanto sujeitos, como um sujeito criado da mesma forma que Clarice Lispector cria suas personagens que também se reinventam em suas problematizações.

Clarice dá ao corpo um novo status pela via da escrita, uma vez que não é mais receptáculo passivo de poderes, mas corpo ativo, que produz novas significações e experiências, dá-se voz a um corpo ativo e vivo.

É pela escrita da autora que se é possível debater a forma como o corpo é experienciado e recriado pela literatura, pois é nesse corpo encenado que a escrita clariciana ganha densidade a partir da narrativa que tornam o próprio corpo personagem principal e o sexo como manifestação de subjetividades.

É nessa escrita ficcional que o corpo ganha a voz que por vezes é ignorada no discurso científico, de modo que possibilite apontar caminhos de investigações poucos percebidos quando se trata de escutar ao corpo e suas subjetividades.

REFERÊNCIAS

- BAMPI, Lisete. Governo, subjetivação e resistência em Foucault. **Revista Educação e realidade**. Vol 27. Jan./jun 2002.
- CRUZ, Soraia G. F. Paiva. **A produção da subjetividade em grupo de crianças em situação de risco pessoal e social e adolescentes em conflito com a lei**. Marília: UNESP, 2001 (tese de doutorado).
- ESCOBAR, Antonius J. Vargas. Genealogia e política. In: RIBEIRO, Renato Janine. **Recordar Foucault**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- FRANCONI, Rodolfo A. **Erotismo e poder na ficção brasileira contemporânea**. São Paulo: Annablume, 1997.
- FOUCAUL, Michel. **Vigiar e punir – o nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- _____. **Microfísica do poder**. 14. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.
- _____. **História da sexualidade: A vontade de saber**. Vol. I. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012.
- _____. **História da sexualidade: O uso dos prazeres**. Vol.2. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2014a.
- _____. **História da sexualidade: O cuidado de si**. Vol.3. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2014b.
- LISPECTOR, Clarice. **A via crucis do corpo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998 (1974).
- NASCIMENTO, Olga Ap. do. **A construção da subjetividade: um estudo a partir da genealogia de Michel Foucault**. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 1999.
- RABINOW, Paul e DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- REGUERA, Nilze Maria de A. **Clarice Lispector e a encenação da escritura em A via crucis do corpo**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- VIEIRA, N. H. A linguagem espiritual de Clarice Lispector. **Revista Travessia**. Florianópolis, n.14, p. 81-95, 1º sem. 1989.
- WALDMAN, Berta. **Clarice Lispector: a paixão segundo C.L.** São Paulo: Escuta, 1992.

O ASSÉDIO MORAL NO NOVO ESPÍRITO DO CAPITALISMO: DISCURSO DE MOBILIZAÇÃO E PRÁTICA PREDATÓRIA

Igor Assoni Monteiro da Silva

Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e
Sociedade
Curitiba - Paraná

Marilane Carneiro Di Mario

Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e
Sociedade
Curitiba - Paraná

Mário Lopes Amorim

Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e
Sociedade
Curitiba

RESUMO: Este artigo é uma primeira aproximação teórica do tema do assédio moral. O novo espírito do capitalismo transforma o trabalho e visa produzir um novo sujeito, mas deve motivar os indivíduos a participarem da reprodução da sociedade. Seu discurso mobilizador prega a conciliação de interesses entre capital e trabalho e busca a adesão de todos, justificada em nome de ideais de realização do indivíduo. Porém, suas práticas predatórias se alastram em todos os domínios de atividade. A lógica do ganho imediato gera uma patologia social, deteriora a saúde e viola a integridade das pessoas. As consequências

dessa dinâmica atingem tanto as vítimas diretas quanto seus familiares e colegas de trabalho. A difusão do assédio moral revela os paradoxos ocultos no discurso mobilizador e coloca a necessidade da luta um por trabalho que preserve a dignidade dos indivíduos prioritariamente aos lucros do capital.

PALAVRAS-CHAVE: novo espírito do capitalismo; direitos humanos no trabalho; assédio moral; neoliberalismo; gestão do trabalho.

ABSTRACT: This article is a first theoretical approach to the issue of moral harassment. The new spirit of capitalism transforms labor in all its dimensions and intends to produce new subjectivities, but must motivate individuals to take part in the reproduction of society. Its mobilizing discourse claims a conciliation of interests between capital and labor and seeks the adhesion of all members of society, justified in the name of the ideals of realization of the individual. However, predatory practices spread themselves throughout all domains of activity. The direct-gain logic gives rise to a social pathology, deteriorates health and violates people's integrity. The consequences of this dynamics reach the direct victims as well as his/her family and co-workers. The propagation of moral harassment reveals the concealed paradoxes within this mobilizing discourse and

brings with it the necessity of a struggle for the preservation of labor relations sustained in the dignity of individuals over the profits of capital.

KEYWORDS: new spirit of capitalism; human rights at work; moral harassment; neoliberalism; management.

1 | INTRODUÇÃO

Este artigo tem como objetivo fazer uma primeira revisão teórica da questão do assédio moral no trabalho, buscando as conexões possíveis entre a produção de teóricos brasileiros reconhecidos por sua perícia nessa temática e as propostas exploradas por Luc Boltanski e Eve Chiapello no livro *“O novo espírito do capitalismo”*.

As novas configurações assumidas pelo trabalho nos últimos 30 anos, em função da globalização, colocaram ao capitalismo a necessidade de dar respostas rápidas para atender às necessidades da estrutura econômica emergente. Segundo Heloani (2008), o modelo econômico que se desenvolveu, pautado na ideologia neoliberal, induziu à desregulamentação social do trabalho. A reestruturação produtiva que se produziu em consequência representa um radical reordenamento da relação capital-trabalho, transformando significativamente a identidade profissional e a organização gerencial (HELOANI, 2008), dando origem a um “novo espírito do capitalismo” (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009)

Esse “novo espírito do capitalismo” se constrói segundo bases de ordens objetivas e subjetivas. No pólo objetivo, verificam-se mudanças econômicas de amplitude global; na esfera produtiva, observa-se a produção enxuta produção em células, introdução de novas tecnologias produtivas informatizadas, desconcentração do espaço físico, etc. (ANTUNES, 2005). O toyotismo, modo de organização do trabalho vigente no atual estágio de desenvolvimento do capitalismo, “é o modo de organização do trabalho e da produção capitalista adequado à era das novas máquinas de automação flexível, que constituem uma nova base técnica para o sistema do capital, e da crise de superprodução, com seus mercados restritos” (ALVES, 2007, p. 246). No pólo subjetivo da pessoa que trabalha, tem-se observado que a empresa exige cada vez mais da dimensão intelectual do indivíduo. A empresa enxuta obriga o desempenho de diversas funções ao mesmo tempo. Essa exigência promove uma apropriação crescente da dimensão intelectual do trabalhador, das suas capacidades cognitivas, procurando envolver mais forte e intensamente a subjetividade existente no mundo do trabalho (ANTUNES, 2005, p. 36). O toyotismo é um desdobramento estratégico do capitalismo, uma ideologia que é orgânica ao modo de produção capitalista. Ela tem como finalidade realizar não só a reforma das estratégias de crescimento e competitividade das empresas, mas também uma reforma intelectual e moral que torne possível a subsunção do trabalho ao capital (ALVES, 2007). Isso implica no envolvimento da subjetividade do trabalhador, pois o *controle* sobre o processo de trabalho é realizado, no “novo espírito do capitalismo”, pelo envolvimento das subjetividades. Este viabiliza a passagem do controle para o autocontrole, com a

consequente substituição dos altos cargos de controle desempenhados por executivos – agora considerados improdutivos – pelo controle exercido por todos os trabalhadores sobre o próprio trabalho e dos seus colegas (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2009). Sendo assim, o controle, se realiza subjetiva e intersubjetivamente.

A ideologia neoliberal pós-fordista propõe “a conciliação de dois sujeitos historicamente desiguais, capital e trabalho”, que se efetiva através do discurso da colaboração e do trabalho em equipe (HELOANI, 2004). Todavia, o caráter paradoxal dessa proposta se evidencia quando é comparado o discurso sobre a importância do coletivo e as práticas de incentivo à hipercompetitividade entre os trabalhadores, que continuam a serem avaliados individualmente (HELOANI, 2004). Porém, “nas empresas pós-fordistas, signatárias do neoliberalismo, a matéria-prima principal são as pessoas” (HELOANI, 2008), de quem depende, em última instância, o funcionamento das instituições (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009; HELOANI, 2008). Daí se deduz, para o capitalismo, a “necessidade de se criar um modelo mais atraente, mais sedutor, mais envolvente, onde as potencialidades do trabalhador pudessem ser mais aproveitadas objetivando a otimização das novas tecnologias mais complexas” (HELOANI, 2008). Esse modelo precisa ser “capaz de controlar também a mente do trabalhador”, para levar à constituição de um novo sujeito, um “trabalhador multifuncional, polivalente, que executa e toma decisões e também arca com as consequências de seus erros” (HELOANI, 2008). Muda-se, a partir daí, o eixo central da administração, que passa a ser matricial, onde se constata a “retaylorização do trabalho, segmentado por projetos”, a promoção da expropriação do saber e o sucateamento das capacidades individuais dos trabalhadores (HELOANI, 2013). Isto leva à “construção de uma nova subjetividade que encontra no projeto neoliberal a sementeira do individualismo e da barbárie” (HELOANI, 2008), que se fundamenta num único interesse, a manutenção da taxa de lucro (HELOANI, 2013).

2 | O DISCURSO MOBILIZADOR DA EMPRESA ENXUTA

No “novo espírito do capitalismo, que tem na empresa enxuta uma de suas características mais marcantes, quais seriam as justificações, as propostas de bem comum e as garantias que mobilizam os indivíduos de toda a sociedade a aderirem ao capitalismo, mesmo em meio a todas as suas contradições, ao desencanto e à inautenticidade da vida, etc.?”

Em primeiro lugar, pode-se dizer que a substituição da empresa burocrática pela organização flexível, posicionada em um mundo sem as garantias reguladoras do Estado e, portanto, instável, promove a ideia de liberdade, de oposição ao paternalismo burocrático garantidor de ascensão profissional. A literatura de gestão empresarial dos anos 1990 é apologética ao risco e à mobilidade em substituição da valorização do planejamento, da garantia, da estabilidade, vigente no segundo espírito do capitalismo.

A valorização da instabilidade é justificada com a promoção de um ideal de liberdade e autonomia (BOLTANSKI e CHIAPPELO, 2009).

Em segundo lugar, a empresa flexível, tal como foi descrita acima, exige a criatividade, a reatividade e a flexibilidade de todos os sujeitos empregados, enquanto nos anos 1960, de maneira diferente, era sobre o executivo que se concentravam as expectativas relacionadas às qualidades técnicas necessárias ao exercício do controle e da autoridade. No “novo espírito do capitalismo”, onde o processo produtivo está organizado por projetos, a justificção para o engajamento, para que o trabalho se torne atrativo, recai na sucessão de projetos. A sucessão de projetos não permite o enriquecimento financeiro, mas enriquecimento pessoal, cognitivo e profissional (BOLTANSKI & CHIAPPELO, 2009).

Em terceiro lugar, como decorrência do ponto anterior, nesta forma de organização do trabalho, a *empregabilidade* aparece como uma necessidade constante para o trabalhador. Ele precisa recompor incessantemente seu *capital social*, que é “constituído pela soma de suas competências mobilizáveis” (BOLTANSKI e CHIAPPELO, 2009, p. 126). A esse respeito, ALVES (2007) observa que hoje o indivíduo precisa *adquirir, consumir* novos saberes, para competir num mercado de trabalho cada vez mais restrito e excludente. No fim, tal conceito de empregabilidade é uma “operação ideológica sutil de atribuir aos indivíduos, e apenas a eles, a ‘culpa’ pelo fracasso na sua inserção profissional, demonstrando o poderoso recurso da psicologia do neoliberalismo de ‘culpabilizar’ as vítimas” (ALVES, 2007, p. 253). Entretanto, ela é parte das ideologias de engajamento do novo “espírito do capitalismo”, e sua justificção se concentra sobre a idéia de que o trabalhador vive em mundo estimulante, no qual ele é sempre motivado a buscar novos conhecimentos.

Finalmente, em quarto lugar, pode-se indicar a crescente exigência de envolvimento subjetivo do trabalhador para que os objetivos da organização flexível sejam atingidos. Talvez este aspecto seja o que tem maiores implicações para a reflexão aqui proposta. Hoje, a classe trabalhadora vive em “um contexto em que se pede que [as pessoas] canalizem todas as suas capacidades para as empresas, inclusive as mais pessoais; não só as competências técnicas, mas também criatividade, senso de amizade, emotividade, etc.” (BOLTANSKI e CHIAPPELO, 2009, p. 126). A gestão da força de trabalho sob o toyotismo realiza um salto qualitativo na captura da subjetividade do trabalhador em relação ao taylorismo-fordismo. No atual contexto, vige a subsunção formal-intelectual do trabalho ao capital (ALVES, 2007).

O resultado de toda essa evolução do aparato tecnocientífico produtivo e administrativo experimentado no “novo espírito do capitalismo” é, como coloca ALVES (2007), a crescente demanda de novas habilidades técnicas, cognitivas e comportamentais. Como se viu, a literatura de gestão empresarial busca justificar o envolvimento subjetivo do trabalhador com o projeto da organização através da idéia de que a “instrumentalização dos seres humanos naquilo que eles têm de propriamente humano” (BOLTANSKI e CHIAPPELO, 2009, p. 132) elimina a rigidez e a monotonia

da empresa, flexibiliza as hierarquias, cria um simulacro de horizontalidade. Portanto, “a literatura de gestão empresarial apresenta-se como um dos principais espaços de inscrição do espírito do capitalismo” (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009, p. 83).

A empresa enxuta, portanto, é a realidade material onde se enraíza o discurso do novo espírito do capitalismo. Se “as diferentes etapas de desenvolvimento das forças produtivas determinam a exigência de novos tipos profissionais” (SILVA, 2009, p. 9), em uma forma de organização do trabalho onde a proposta é “fazer mais com menos”, com tecnologias produtivas flexíveis, é necessário que se construa um novo “tipo humano” adaptado a tal realidade. É nesse contexto que surge, assim, o trabalhador multifuncional, participativo, cooperativo, polivalente, etc.

“O discurso empresarial enfatiza, ainda, um perfil de trabalhador marcado pela flexibilidade frente às mudanças, investindo em sua formação permanente e aberto a novos desafios, um empreendedor de si mesmo que garantiria dessa forma, sua empregabilidade e permanência num mercado em contínua transformação” (LIMA, 2010, p. 160)

A sociedade capitalista, assim como qualquer outra forma de sociometabolismo, depende de formas de consciência que motivem os indivíduos a participarem da reprodução da sociedade. A cada estágio de desenvolvimento desse modo produção, novas formas de mobilização e engajamento de toda a sociedade são exigidas para que ela se reproduza. Em outras palavras, é necessário um “conjunto de crenças associados à ordem capitalista que contribuem para justificar e sustentar essa ordem, legitimando os modos de ação e as disposições coerentes com ela” (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009, p. 42). Tal conjunto de crenças é o que Boltanski e Chiapello (2009) definem como o *espírito do capitalismo*.

Essas crenças são as construções ideológicas dominantes. Sua função é criar o engajamento de toda a sociedade em torno dos interesses dos grupos dominantes que representam os objetivos da produção capitalista. Essas crenças mobilizadoras não são apenas estratégias de ocultação de uma realidade contraditória. Não servem unicamente para fazer com que dominados consintam com o poder dos dominadores. Elas mobilizam tanto os primeiros quanto os segundos para a realização dos objetivos do capital (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009).

Além de induzirem os sujeitos ao engajamento, o espírito do capitalismo também pode ser caracterizado como o conjunto das representações e argumentos que justificam as condições da sociedade. Boltanski e Chiapello (2009) dizem que o capitalismo só se sustenta porque existe certo número de representações e justificações que o apóiam. Elas é que fazem com que sua ordem pareça aceitável, desejável, insuperável, etc. A esse respeito, os referidos autores argumentam que

[...] essas justificações devem basear-se em argumentos suficientemente robustos para serem aceitos como pacíficos por um número bastante grande de pessoas, de tal modo que seja possível conter ou superar o desespero ou o niilismo que a ordem capitalista também não para de inspirar, não só aos que são por ela oprimidos, mas também, às vezes, aos que têm a incumbência de mantê-la e de transmitir seus valores por meio da educação. (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009, p. 42)

Nessas condições, o espírito do capitalismo precisa encontrar, de forma contínua, as justificações que permitam o envolvimento de todos os indivíduos, dominados e dominantes, e crie e recrie as possibilidades de continuidade da hegemonia do capital. É por isso que “a necessidade de dar justificações ao capitalismo e de mostrá-lo com um aspecto atraente não seria tão premente se o capitalismo não estivesse enfrentando, desde as origens, forças críticas de grande amplitude (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009, p. 71).

Dado que tais condições são evidentemente contraditórias, que se fundam em relações de exploração e dominação, “é interesse da classe capitalista em seu conjunto que as práticas gerais [...] possibilitem conservar a adesão daqueles dos quais depende a obtenção do lucro” (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009, p. 52). Para isso são necessários diversos construtos ideológicos que mobilizam a adesão e participação de toda a sociedade na manutenção e desenvolvimento do capitalismo e de seu espírito. No entanto, o trabalho se intensifica. Surgem impactos perversos na estrutura psíquica e mental de homens e mulheres trabalhadores “como demonstram as novas empresas toyotizadas e o contingente de operários e empregados estressados” (ALVES, 2007, p. 254). Isso significa que a subjetividade visada pelo capital conduz ao crescimento e disseminação das psicopatologias do trabalho, produto das exigências cada vez maior das novas demandas por habilidades técnicas, emocionais e cognitivas (ALVES, 2007) do “novo espírito do capitalismo”.

3 | A PRÁTICA PREDATÓRIA

Embora o discurso do “novo espírito do capitalismo” (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009) seja mobilizador e sedutor, ele não consegue esconder suas práticas predatórias, que se alastram em todos os domínios de atividade. Heloani (2013) salienta que os desdobramentos da ideologia neoliberal são hoje visíveis tanto em organizações privadas quanto no serviço público que, a partir da década de 1990, passou a incorporar a “lógica do capital impaciente” e a reproduzir os mesmos mecanismos de precarização do trabalho. A administração gerencial está levando as instituições públicas a incorporarem os instrumentos gerenciais das corporações privadas, adotando o trabalho em equipes de projeto, regido pelos princípios da melhoria contínua e da Qualidade Total.

Em todos os domínios da sociedade, o trabalho temporário cresceu desmesuradamente, e o propósito da obtenção de lucros sempre maiores gera uma lógica institucional onde “o que interessa é que a organização seja saudável, independentemente do funcionário ser saudável” (HELOANI, 2013, p. 30). Sendo assim, trabalhadores de todos os setores da economia, independente do nível do posto de trabalho ocupado e a despeito da jornada de trabalho legal ser de 8 horas, trabalham até 16 horas. Não são sequer remunerados pelas horas extras realizadas

e suportam um ambiente onde a pressão é muito mais depressiva que estimulante (HELOANI, 2013).

Segundo Seligmann-Silva (2013), o mal-estar tem raízes políticas e econômicas que precisam ser reconhecidas, pois sem a compreensão das situações macroeconômicas não é possível compreender as mazelas que provocam nos contextos de trabalho e de vida cotidiana de cada cidadão. “A instabilidade e a incerteza da economia internacional se refletem na instabilidade e na insegurança em que as pessoas vivem hoje em dia” (SELIGMANN-SILVA, 2013, p. 55). O modelo econômico imposto pelo neoliberalismo engendra um contexto de retirada de direitos dos trabalhadores, de desregulamentação dos contratos de trabalho, ao qual se adiciona o imperativo de flexibilidade, compondo um cenário de grande insegurança quanto ao futuro. Concomitantemente, “a intensidade do trabalho e as exigências de dedicação total à empresa invadem a vida familiar e a deterioram na medida em que não há mais tempo, nem paz para convívio e diálogo” (SELIGMANN-SILVA, 2013, p. 55).

Em sua prática clínica, Seligmann-Silva constata igualmente que, pouco a pouco as pessoas se isolam tanto no trabalho quanto na família, pois a hipercompetitividade desencadeada no ambiente de trabalho estimula o individualismo e desagrega os laços sociais, desintegra os laços de solidariedade, rompe a confiança, degradando a convivência tanto em casa quanto no ambiente de trabalho. Seligmann-Silva (2013, p. 55) afirma ainda que “as pessoas são atiradas umas contra as outras nas competições para que se isolem, sendo mais fácil submetê-las e explorá-las”. As pessoas aceitam, apesar da violência psicológica que isto representa, porque têm medo do desemprego, medo de deixarem suas famílias desamparadas, porém a pesquisadora alerta que é necessária uma atitude crítica frente

[...] à exaltação de uma excelência constituída pela agilidade, pela beleza, pelo crescimento, ao mesmo tempo em que escondem ou negam todo esse desgaste e sofrimento de homens e mulheres que almejam um trabalho digno e a proteção social a que têm direito. ao discurso da excelência, que esconde e nega o sofrimento das pessoas. (SELIGMANN-SILVA, 2013, pp. 55)

A concomitância da flexibilidade, que estende as jornadas de trabalho sobre o tempo de repouso do trabalhador com a polivalência, que intensifica o trabalho e promove exigências intelectuais cada vez maiores, e as metas, que exigem do trabalhador frequentemente mais do que ele pode dar, “democratizou o trabalho patogênico” (HELOANI, 2008). Assim, “doenças até então inexistentes ou restritas a certos nichos profissionais como a LER/DORT se tornaram comuns a todos” (HELOANI, 2008). Esse tipo de organização do trabalho está produzindo o adoecimento mental dos trabalhadores.

No discurso econômico dominante, “a empresa tem que ser enxuta e ágil, assim como as pessoas devem ser enxutas, ágeis e bonitas” (SELIGMANN-SILVA, 2013, p. 54). A instrumentalização do outro que decorre dessa visão, onde «todos devem ser fortes, belos, velozes, jovens”, descarta os adoecidos, “joga fora tudo o que não for

bonito e rápido” (SELIGMANN-SILVA, 2013, p. 54) e gera um contexto de desrespeito aos direitos fundamentais do ser humano que proporciona o desenvolvimento do assédio moral (HELOANI, 2004).

A violência é favorecida pelas novas configurações do trabalho, a ponto de ter se transformado na “norma”. As empresas ultrapassam os limites da ética, propiciando e estimulando o desenvolvimento de relações agressivas.

Para assegurar o cumprimento de metas irrealistas e a adesão às normas organizacionais, as empresas/ organizações por vezes utilizam estratégias permeadas de humilhação, exposições exageradas, pressões intensas, constrangimentos, ameaças e a competição para além da ética. Neste contexto, a própria forma de organizar o trabalho propicia e estimula o desenvolvimento de relações agressivas, utilizando-se destas situações para assegurar o controle, a submissão e a exploração dos trabalhadores em prol da produção. (SOBOLL, 2008. pp. 2)

Desta maneira, o assédio está camuflado no discurso da financeirização como inerente à competitividade do capitalismo globalizado, sendo possível encontrar quem diga que “os comportamentos de assédio poderiam ser “bem vistos”, se olhados somente pelo ângulo economicista” (SOBOLL, 2008, p. 2). As pessoas trabalham num ambiente onde a violência é onipresente e onde são vistas sob a ótica instrumental. De acordo com Heloani (2013) é praticamente impossível não haver assédio no ambiente onde um vê o outro como coisa, o trabalho tornou-se um ambiente extremamente propício ao assédio moral, onde ninguém é isento nem de sofrê-lo, nem de cometê-lo. Nesse contexto, “a pressão obriga a pessoa a produzir mais rápido e também faz com que ela aprenda a cometer alguns erros e a legitimar outros tantos” (HELOANI, 2013, p. 33). Sendo assim, a lógica instrumental-pragmática é naturalizada e, ou as pessoas “se acostumam” com ela, ou fazem “de tudo para não acabar transgredindo algumas normas éticas e morais, o que gera depressões, síndrome do pânico, estresse pós-traumático” (HELOANI, 2013, p. 31).

4 | AS ENGRENAGENS DO ASSÉDIO MORAL NO TRABALHO

Heloani (2004) define como características do assédio a intencionalidade, a desqualificação deliberada e repetida da vítima, com o objetivo de fragilizá-la, de neutralizá-la, de lhe retirar seu poder de reação. Da mesma forma, Soares (2013, p. 35) conceitua o assédio como uma “patologia organizacional corrosiva que degrada as condições de trabalho, a saúde mental dos indivíduos e envenena as relações sociais no ambiente de trabalho”, uma disfunção institucional de proporções assustadoras. Ela só pode existir na presença de três elementos simultaneamente: alvo, agressor e contexto. Todavia, embora sem a contribuição do contexto, que “catalisa, encoraja ou tolera a existência da violência”, esta não possa acontecer face à situação, a reação mais comum é sempre a de individualizar o problema, restringindo-se a olhar as pessoas e perdendo de vista o contexto (SOARES, 2013, p. 35). Todavia, as pesquisas

sobre assédio moral no trabalho apontam como causas, justamente, os fatores ligados ao contexto organizacional e social. “Efetivamente, o assédio moral não deve ser entendido como um fenômeno isolado, episódico, pontual e acidental, mas como o resultado de várias tendências que afetam o núcleo da organização do trabalho” (SOARES, 2013, p. 36), construindo uma cultura que, baseada no esfacelamento das relações sociais, o legitima como uma conduta socialmente aceitável.

Para Heloani (2013 p. 34), o assédio moral é uma patologia social que se constitui num atentado à integridade dos indivíduos, um verdadeiro “problema social do capital” que atinge um fundamento essencial da dignidade humana, o trabalho. Esse ataque à natureza humana demandará, segundo o pesquisador, muito esforço para ser superado, e só poderá sê-lo a partir da modificação da forma de organizar o trabalho, pois o assédio moral é uma consequência do paradigma organizacional da produtividade imediata e da sobrevivência dos melhores. “Nesta engenharia laboral de conquista, é “natural” que ele encare o seu colega de trabalho como um rival e que pise ou elimine o sujeito ou coloque a culpa nele quando do seu fracasso” (HELOANI, 2013, p. 32), fato que contribui a explicar o crescimento do assédio horizontal.

Como Soares, Heloani reafirma que o assédio moral no trabalho “não consiste numa relação vítima-vilão” (HELOANI, 2013, p. 31) e não pode ser considerado um mecanismo ou uma reação individual. Heloani alerta igualmente para a necessidade de escapar aos discursos culpabilizadores do sujeito. Aponta outro equívoco comumente cometido, e que serve perfeitamente aos interesses do sistema: o antagonismo entre os trabalhadores mais novos e mais antigos. Esta oposição é convenientemente incentivada, na medida em que pessoas mais experientes são potencialmente mais críticas, ao passo que pessoas mais jovens, cheias de “garra” e sedentas de uma oportunidade para “mostrar seu valor”, aceitam com maior facilidade situações precárias de trabalho, ao mesmo tempo em que podem ser mais facilmente dispensadas. Esse tipo de rivalidade contribui igualmente ao incremento do assédio moral horizontal nas organizações.

Há entre as pessoas, nas organizações, uma luta para a preservação do seu posto de trabalho, que está transformando a solidariedade, dissolvendo a coesão do grupo. “Sendo assim, para se proteger, cada um tenta salvar-se individualmente, silenciando, não ousando denunciar o agressor, nem ajudando a vítima” (SOARES, 2013, p. 36). Quanto às organizações, segundo Soboll (2008), elas são minimamente coniventes, na medida em que isso pode servir aos seus objetivos, e essas práticas podem mesmo serem incorporadas e legitimadas como instrumentos de gestão e controle nas relações de trabalho (SOBOLL, 2008).

5 | CONSEQUÊNCIAS E SEQUELAS DO ASSÉDIO MORAL NO TRABALHO

O assédio moral atinge “a dignidade, a auto-segurança e a identidade das pessoas, que passam a questionar sua capacidade e competência, podendo causar

danos graves na saúde e na vida social e familiar” (SOBOLL, 2008, p. 2), tornando muitas vezes “insuportável a permanência da pessoa no coletivo, gerando pedidos de afastamento, transferência ou desligamento” (SOBOLL, 2008, p. 2).

Uma agravante comum às pessoas que sofrem assédio moral é que, muitas vezes os trabalhadores têm “um problema determinado pelo trabalho, mas que não é reconhecido como relacionado a ele; então recebem um auxílio-doença e não um auxílio-acidentário” (SELIGMANN-SILVA, 2013, p. 49). Isto faz com que a pessoa não tenha a possibilidade de se beneficiar da estabilidade no emprego, tendo como consequência o fato que o trabalhador “prefira” esconder que está doente, por receio de ser incluído na “lista negra” dos que podem ser demitidos, e que vá trabalhar mesmo estando doente. Este fenômeno, conhecido como “presenteísmo”, é um dos elementos que faz com que as patologias se agravem progressivamente. “O indivíduo vai aguentando, continua a trabalhar, a produzir, ainda que menos e só quando realmente não suporta mais é que vai para o benefício social” (SELIGMANN-SILVA, 2013, p. 53), todavia, se não conseguir o benefício acidentário, quando volta ao trabalho, em geral, é demitido.

Segundo Seligmann-Silva (2013), o trabalhador adoece tanto por conta da violência psicológica, quanto por conta do excesso de trabalho, da sobrecarga ocasionada pela imposição de metas irrealistas ou mesmo por desvio de função, quando se solicita que a pessoa realize tarefas para as quais não foi preparada. Todos estes elementos são fatores de fragilização que fazem com que a pessoa fique cada vez mais exposta a se tornar alvo de assédio. Esta situação se prolongando, chega um momento em que os limites físicos e psicológicos são ultrapassados, o indivíduo descompensa e pode desenvolver um quadro de *burnout*. Para a pesquisadora, as consequências ultrapassam o contexto profissional, pois esses quadros provocam igualmente a deterioração do relacionamento familiar, uma vez que “deprimidas, irritadas, [são pessoas] que não conseguem mais ter atividades de lazer nem momentos tranquilos em suas casas” (SELIGMANN-SILVA, 2013, p. 53). Assim, a pessoa vai progressivamente se isolando da família, dos amigos e dos colegas de trabalho, o que contribui ainda mais para agravar sua situação, pois, como assinala Soares (2013), “quanto maior a coesão do grupo, menor é a probabilidade de ocorrer assédio moral” (SOARES, 2013, p. 36).

Nas grandes corporações, as testemunhas do assédio tendem a não intervir. Isto se deve tanto ao medo de que o assédio do outro tenha consequências sobre si mesmo quanto pela questão das defesas ligadas ao sentimento da invulnerabilidade, ou mesmo por um fenômeno de “difusão da responsabilidade” - não se intervém, pois se acredita que outra pessoa irá fazê-lo” (SOARES, 2013, p. 36). Sendo assim, a possibilidade de que as testemunhas intervenham em defesa das vítimas é inversamente proporcional ao tamanho da instituição. Entretanto, se por um lado esse raciocínio minimiza o sentimento de culpa da testemunha com relação à falta de solidariedade com o colega que está sendo agredido, por outro ele evidencia o

fato de que o assédio repercute também nas testemunhas, fenômeno que Soares (2013) denomina de “assédio passivo”. A existência da vítima quebra o mecanismo de defesa contra o sofrimento, pois testemunhar a violência, além de fazer com que o nível de estresse aumente, coloca em xeque o mito da invulnerabilidade. Soares (2013, p. 40) sustenta que “é exatamente por não o defender que se corre o risco de ser assediado amanhã”, uma vez que qualquer pessoa pode ser alvo de um assédio moral no trabalho.

6 | CONCLUSÃO

O assédio moral no trabalho vem se generalizando rapidamente. Muitos teóricos têm se interessado pelo assunto, mas é essencial que se mantenha o foco no aspecto institucional do problema, que se confirma pela magnitude que ele atinge nas organizações hoje. Os casos de assédio moral no trabalho não são problemas interpessoais, nem mesmo nas situações onde se possam encontrar justificativas no comportamento dos envolvidos para sustentar esse tipo de afirmação. Hoje, o assédio não está mais somente vinculado a situações de exercício de poder hierárquico, e tem sido cada vez mais frequentes as situações de assédio horizontal. Se há alguns anos ele era um fenômeno restrito a algumas atividades profissionais, hoje ele está presente em todas as profissões, tanto em instituições públicas como na iniciativa privada. Logo, o fato de se estudar o perfil dos envolvidos ou de focalizar a análise nos aspectos específicos de cada situação tem como efeito ocultar a dimensão político-social do fenômeno.

Pelo que foi exposto com o apoio do referencial teórico de Boltanski e Chiapello, o “novo espírito do capitalismo” emerge como um conjunto de ideologias de mobilização e engajamento do contexto produtivo neoliberal. Em tal contexto, a empresa enxuta e a desregulação social das relações de trabalho no seu interior adquirem papel central. A ideologia de gestão empresarial procura atuar como veículo histórico das classes dominantes para gerar formas de convencimento e de adesão dos indivíduos às relações sociais que se estabelecem concretamente nesse cenário. Porém, é nesse mesmo contexto que o trabalho se intensifica, cresce o seu caráter predatório, e a subjetividade dos trabalhadores e trabalhadoras se degrada através de práticas de assédio moral.

Percebe-se, portanto, que os discursos de gestão empresarial aparecem como o simulacro de relações de trabalho harmoniosas, onde todos ganham. As práticas de humilhação, de ofensas, de descrédito dos indivíduos, por seu turno, não aparecem nesses discursos, ou seja, são o não-dito dos discursos da gestão empresarial. Assim, não se incorre em exagero ao dizer que o assédio moral é um dos resultados do “novo espírito do capitalismo”.

O assédio moral é reflexo justamente da intensificação e da degradação do trabalho e atua para a conservação de tal quadro. Enquanto a literatura de gestão

empresarial mobiliza, motiva, engaja, o assédio moral degrada, oblitera, amedronta o indivíduo e gera conseqüências nas suas relações sociais dentro e fora da organização. Enquanto o discurso de gestão empresarial se coloca como retórica de justificação das relações de produção capitalistas, o assédio moral se revela como prática oculta no interior das organizações. A rigor, é preciso ter em consideração que assédio moral e os discursos da gestão empresarial que buscam criar o ideário da participação, da colaboração, da valorização dos seres humanos na gestão de pessoas têm as mesmas bases e visam os mesmos fins no “novo espírito do capitalismo”.

Há que se levar em conta os efeitos dos ataques à dignidade sofridos pelas pessoas assediadas, que já lhe deixaram sequelas suficientes em sua saúde e em suas relações sociais, no momento de acolhê-las, tratá-las e reintegrá-las ao trabalho. Há que se pensar que a presença do descrédito, das humilhações e das ofensas não será resolvida sem um trabalho junto aos indivíduos que compartilham do cotidiano da pessoa que foi vitimada pela situação, um trabalho de reconstrução dos elos de solidariedade, que possa prevenir efetivamente as recaídas.

Como salienta Soares (2013), “é fundamental lutar por organizações em que se tenha mais justiça, uma maior coesão social”, pois “esse é o primeiro passo para que possamos conviver e ter organizações sem esse tipo de violência” (SOARES, 2013, p. 40). Precisamos lutar contra “a competitividade imposta pelas metas de produtividade [que] decreta o silêncio pelo medo de cair na malha do desemprego, tomando dessa forma o lugar do caminho pela conquista da liberdade” (OLIVEIRA, 2005, p. 226). Pois, “o trabalho, como parte necessária à existência humana, não pode ser uma negatividade da vida, mas, pelo contrário, sua expressão, coisa que o capitalismo, em suas mais variadas versões, apresentadas no decorrer da história, não permitiu que ocorresse” (HELOANI, 2008, p. 12). Encerramos essa reflexão sobre o assédio moral com as palavras do professor Heloani, que nos lembra que, enquanto pesquisadores, devemos lutar por uma ciência comprometida com a sociedade e com o ser humano, e não com o capital.

REFERÊNCIAS

ALVES, G. **Reestruturação produtiva, novas qualificações e empregabilidade**. (2007) In: Dimensões da reestruturação produtiva: ensaios de sociologia do trabalho (2ª Ed), Londrina, PR: Ed. Praxis; Bauru, SP: Canal 6.

ANTUNES, R. L. C. **O caracol e sua concha: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho**. (2005) São Paulo, SP: Boitempo.

BOLTANSKI, L. & CHIAPELLO, E. **O novo espírito do capitalismo**. (2009) São Paulo, SP: Martins Fontes.

FARIA, J. H. **Economia política do poder: as práticas de controle nas organizações**. (2001) Curitiba, PR: Juruá.

HELOANI, R. **Assédio moral: um ensaio sobre a expropriação da dignidade no trabalho.** (2004) RAE Electronica, São Paulo, SP:, Vol. 3 (n.1), Junho. Recuperado de <http://rae.fgv.br/rae-eletronica/vol3-num1-2004/assedio-moral-ensaio-sobre-expropriacao-dignidade-no-trabalho>.

_____. **Assédio moral no trabalho.** (2013) In Seminário Compreendendo o Assédio Moral no Ambiente de Trabalho, São Paulo, SP: FUNDACENTRO, pp. 27-34, ISBN 978-85-98117-72-0. Recuperado de <http://www.fundacentro.gov.br/biblioteca/biblioteca-digital/publicacao/detalhe/2013/3/seminario-compreendendo-o-assedio-moral-no-trabalho-palestras-proferidas>.

_____. **Práticas organizacionais e sofrimento psíquico: O que a Psicologia do Trabalho tem a ver com isso?** (2008) In Seminário Nacional de Saúde Mental e Trabalho, São Paulo, SP: FUNDACENTRO. Recuperado de <http://www.fundacentro.gov.br/Arquivos/sis/EventoPortal/AnexoPalestraEvento/Mesa%202%20-%20Roberto%20Heloani.pdf>.

LIMA, J. C. **Participação, empreendedorismo e autogestão: uma nova cultura do trabalho?** (2010) Porto Alegre, RS: Sociologias, ano 12, nº 25, setembro/dezembro, pp. 158-198.

OLIVEIRA, E. M. de. **Relações de trabalho e coação.** (2005) Araraquara, SP: Revista Estudos de Sociologia, . Recuperado de <http://seer.fclar.unesp.br/estudos/article/view/853/711>.

SELIGMANN-SILVA, E. **O assédio moral no trabalho.** (2013) In Seminário Compreendendo o Assédio Moral no Ambiente de Trabalho, São Paulo, SP: FUNDACENTRO, pp. 49-56, ISBN 978-85-98117-72-0. Recuperado de <http://www.fundacentro.gov.br/biblioteca/biblioteca-digital/publicacao/detalhe/2013/3/seminario-compreendendo-o-assedio-moral-no-trabalho-palestras-proferidas>.

SOARES, A. **Assédio moral: o estresse das vítimas e das testemunhas.** (2013) In Seminário Compreendendo o Assédio Moral no Ambiente de Trabalho, São Paulo, SP: FUNDACENTRO, 35-44. ISBN 978-85-98117-72-0. Recuperado de <http://www.fundacentro.gov.br/biblioteca/biblioteca-digital/publicacao/detalhe/2013/3/seminario-compreendendo-o-assedio-moral-no-trabalho-palestras-proferidas>.

SOBOLL, L. A. **Assédio moral: a violência “justificada” na lógica econômica.** (2008) Seminário Nacional de Saúde Mental e Trabalho, FUNDACENTRO, São Paulo, SP. Recuperado de <http://www.fundacentro.gov.br/Arquivos/sis/EventoPortal/AnexoPalestraEvento/Oficina%203%20-%20Lis%20Soboll.pdf>.

O QUE PENSAM AS MULHERES SOBRE ‘SEXO E AS NEGAS’

Daniela Rocha Drummond

Doutoranda em Ciência Política pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), com bolsa CAPES para período sanduíche na Universidade Lusófona do Porto.

Curitiba- Paraná

Nelson Rosário de Souza

Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor na Universidade Federal do Paraná no curso de graduação em Ciências Sociais e nas pós-graduações de Sociologia e Ciência Política.

RESUMO: Este trabalho tem como objeto de estudo o seriado *Sexo e as Negas*, a partir de um estudo de recepção com alguns moradores de uma comunidade. O objetivo é verificar como as pessoas interpretam as questões propostas pelo seriado, baseado na perspectiva interseccional das questões de raça e gênero. Buscamos responder como o conteúdo do seriado pode se relacionar com as questões raciais brasileiras, percebendo e analisando as relações de poder entre a mídia e a sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: Série de TV; identidade de gênero, questão racial; interseccionalidade, mídia.

ABSTRACT: This paper have like the object of study the Brazilian television series called

‘Sexo e as Negas’ (Sex and black women). The objective is verify how some people interpret the questions propose by the serie, based on intersectional perspective of race and gender issues. We seek to answer how the content of the series can relate to Brazilian racial issues, perceiving and analyzing the power relations between the media and society.

KEYWORDS: TV series; Gender identity, racial issue; Intersectionality, media.

O SERIADO

O “Sexo e as Negas” buscou manter a tradição dos seriados norte americanos propondo temas próximos ao cotidiano do seu público, neste critério, se aproxima dos folhetins brasileiros. O programa foi produzido pela Rede Globo de Televisão e exibido entre 16 de setembro e 16 de dezembro de 2014 às terças-feiras após as 23 horas. Foram 13 episódios de 35 minutos cada, numa única temporada, com média geral de audiência de 13,5 pontos; um bom índice para o horário. Foi idealizado por Miguel Falabella que escreveu o roteiro com ajuda de outros colaboradores.

Uma das características de Miguel Falabella é a ideia de rir dos pobres, ou seja, a tentativa de produzir diversão a partir de situações que envolvem as práticas culturais

das classes sociais menos favorecidas, o autor também foi ator do seriado brasileiro *Sai de Baixo*, transmitido pela Rede Globo de entre os anos de 1996 a 2002, com um personagem com as mesmas características, debochar dos hábitos das classes sociais menos favorecidas. A inspiração para ‘*Sexo e as Negas*’ veio do seriado norte-americano ‘*Sex and the City*’, aparentemente, a ideia foi realizar uma espécie de paródia deste programa ambientado em Nova York e que tematizava com bom humor a vida afetiva e os problemas associados ao exercício da sexualidade autônoma de quatro mulheres brancas de classe média, entretanto diferente do seriado americano que as mulheres são bem sucedidas profissionalmente o seriado brasileiro acaba sendo reducionista ao tratar dos problemas das mulheres como se resumissem apenas aos homens.

O programa teve como sua principal locação uma comunidade popular do Rio de Janeiro, a Cidade Alta de Cordovil, o objetivo foi retratar a intimidade e o cotidiano de quatro mulheres afrodescendentes. O interesse em estudar o programa está na polêmica que gerou especialmente, nas redes sociais, fenômeno que se inscreve na longa trajetória de controvérsias sobre a representação estereotipada de negras e negros na televisão brasileira. Um exemplo foi a crítica feita pelo blog *Blogueiras Feministas* que tratava da falta de protagonismo negro, já que as primeiras cenas contam a história do nascimento de uma personagem branca, além da narração do autor Miguel Falabella, que também é branco. Diante das críticas, o autor participou de entrevistas, e buscou rebater as acusações de que o programa reproduzia o estereótipo da ‘mulata’ sensual a serviço dos prazeres do homem branco e, portanto, tinha conteúdo racista, por isso, decidiu não escrever uma segunda temporada da série, decretando seu fim precoce (SOUZA, ALMEIDA, DRUMMOND, 2016).

Este estudo propõe olhar o seriado não a partir de seus supostos atributos essenciais, reproduzir preconceitos e estereótipos com efeitos alienantes, mas, entendendo-o como um dispositivo construído na interação com a sociedade e suas relações de força. Como produto midiático a série oferece uma boa oportunidade para observação das disputas discursivas, especialmente em torno das questões raciais e de gênero.

O contexto do seriado nos permite perceber as temáticas abordadas do ponto de vista interseccional, da dominação de gênero e de raça compõem dois eixos em afinidade eletiva, sem que nenhum deles possa ser apontado como preponderante quanto a seus efeitos de poder. O próprio nome do programa é pejorativo, tratando as negras como “nega”, que remete a sensualização e sexualização das mulheres negras de forma negativa, característica comum das heranças culturais e do racismo brasileiro, fazendo presença a imagem da sensualidade pervertida da mulher negra submissa aos próprios desejos e ao domínio do homem branco, fruto do período de escravidão, quando muitas mulheres eram tratadas como objetos sexuais dos seus donos.

Compreendemos a interseccionalidade como o cruzamento recíproco de forças

associadas à construção de pertencimentos identitários que se completam no processo de subalternização. Diferenças de: gênero, raça, classe, sexualidade, por exemplo, são mobilizadas em dispositivos que constituem subjetividades sujeitadas. (CRENSHAW, 2002; OLIVEIRA, 2010; HIRATA, 2014). A perspectiva da interseccionalidade, no entanto, busca apreender criticamente o cruzamento destas linhas identitárias e seus efeitos de sujeição.

Os temas do seriado *Sexo e as Negas* retoma conteúdos fundamentais da construção identitária nacional brasileira: a sensualidade da mulher negra, a sexualidade inter-racial, o embranquecimento, a mestiçagem, a democracia racial.

Este estudo tem como objetivo central verificar como alguns moradores do Jardim Independência (um dos bairros com maior índice de criminalidade), comunidade localizada em São José dos Pinhais, cidade da região metropolitana da capital paranaense Curitiba, interpretam as questões propostas pelo seriado *Sexo e as Negas* e de que forma a televisão atua como mediação entre a ficção e a realidade cotidiana dessas pessoas.

As perguntas que orientam a análise são as seguintes: O que o seriado indica sobre as interações entre mídia e sociedade? Como os membros de uma comunidade semelhante a do seriado interpretam os temas propostos? De que forma os telespectadores se reapropriam do conteúdo veiculado? A hipótese é que o público faça uma releitura das cenas baseada em suas experiências pessoais, assim não absorvendo os conteúdos de forma passiva, mas de forma crítica. O objetivo principal desse estudo foi verificar por meio de um estudo de recepção como os moradores de uma comunidade analisam e interpretam os temas propostos pelo seriado *Sexo e as Negas*, principalmente no que diz respeito às questões de raça e gênero.

A série se propõe a tratar a vida amorosa de quatro mulheres negras. Matilde da Silva, a Tilde, vive de trabalhos esporádicos, principalmente como garçonne em recepções, Lia também vive de trabalhos freelancer. Soraia Sousa é cozinheira. Zulma dos Santos trabalha como camareira em um teatro. Tilde vive um longo e complicado namoro com Vinagre, um rapaz branco, ele a pressiona para que se casem e ela resiste. Soraia se sente feliz em exercer livremente sua sexualidade. Zulma vive num impasse entre seus relacionamentos amorosos e o desejo do pai de que ela case. Lia é separada, tem uma filha e uma neta, seu ex-marido, um homem branco, é o traficante com grande poder na comunidade.

Embora a série se proponha a retratar a vida das quatro mulheres negras, são dois personagens brancos que narram a história. A voz do autor Miguel Falabella aparece no início dos episódios introduzindo temas. No primeiro episódio da série ele relata a história da fundação da comunidade. No centro narrativo deste 'mito fundador' está outra personagem branca, Jesuína, mulher de meia idade. Ela é neta do fundador da Cidade Alta de Cordovil e tem um programa na rádio comunitária. Jesuína faz parceria com Falabella na tarefa de introduzir temas e linhas discursivas. Ela também é proprietária de um bar, espaço central na série, onde muitas conversas e eventos

acontecem. Jesuína vive um caso com um moço negro mais jovem, o Big.

A REPRESENTAÇÃO DO NEGRO NA TELEVISÃO BRASILEIRA

No Brasil o debate sobre a questão racial se confunde com a formação da nação, a crença na constituição de um povo homogêneo prevaleceu sobre discursos que enfatizavam o isolamento dos afrodescendentes devido a supostas características inatas propensas a degenerescência da nação (COSTA, 2009). A argumentação da linha discursiva da identidade nacional é que a mestiçagem teria a capacidade de superar a herança inferior graças ao embranquecimento do povo. Entretanto, a própria miscigenação resulta da exploração sexual das mulheres negras escravas pelos homens brancos.

Muniz Sodré (1999) e Joel Zito Araújo (2000; 2008) são importantes referências nos estudos da representação dos afrodescendentes pela televisão brasileira, ambos denunciam a representação estereotipada de negros e negras na televisão e, particularmente, no principal gênero televisivo brasileiro, a telenovela. Mas, suas contribuições vão além, pois, eles articulam esta reflexão ao debate histórico sobre a questão racial no Brasil. O cenário está marcado por atores negros ocupando pouco espaço e em papéis menores, assistindo histórias do seu sofrimento sendo contadas da perspectiva dos senhores de engenho ou de abolicionistas brancos. Araújo (2008) afirma que o “mito da democracia racial brasileira, apesar de intensamente criticado por amplos setores da população negra, persiste até hoje na indústria do cinema e da telenovela”, o mito dificulta a percepção dos estereótipos dos atores negros no Brasil, além de trazer a falta de reconhecimento da importância desses atores para a história do país. Tal percepção é confirmada, também, por estudos recentes, como o realizado pelo GEMAA (CAMPOS & al., S/D) que, a partir de extenso banco de dados sobre as novelas produzidas pela Rede Globo entre 1995 e 2014, constata a sub-representação dos negros que figuram em apenas 10% dos personagens centrais, sendo que dados de 2014 do Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE) mostram que 53,6% da população brasileira é formada por pretos e pardos, ou seja, não existe uma representação proporcional dos negros nos programas televisivos brasileiros.

Estudos sobre os canais midiáticos como a de Rosália Diogo (2014) trazem a tona elementos que comprovam o tratamento desigual que os negros e brancos tem no Brasil, trabalhos desconstroem o mito de cordialidade entre as raças e mostra que a mídia reproduz o racismo em uma sociedade que o mascara. Entretanto, Araújo (2008) mostra que a representação dos atores negros vem passando por mudanças desde a década de 60, mesmo que sejam poucas mudanças, quando somente atuavam interpretando afro-brasileiros em situações de total subalternidade. As mulheres geralmente representadas como escravas ou empregadas domésticas, mas também da mulata sedutora e destruidora de famílias. As telenovelas deste período buscavam

confirmar o mito da democracia racial apesar da inferioridade social dos negros e das relações paternalistas entre patrões brancos e empregadas negras, somente a partir dos anos 1980 houve uma lenta ascensão do negro na televisão brasileira, mesmo assim em um terço das telenovelas não havia nenhum personagem negro (ARAÚJO, 2008). E até 1990 poucas telenovelas falavam sobre racismo, geralmente o racismo aparecia como uma das características negativas do vilão. Essa percepção ressalta o que já afirmava Florestan Fernandes, que existe no país uma vergonha de demonstrar o próprio preconceito, o que fortalece mais um pouco o mito da democracia racial brasileira. A primeira protagonista negra ocorre somente em 2004, com a atriz Taís Araújo, na telenovela *Da cor do Pecado*, produzida pela Rede Globo.

O paradigma que aponta a invisibilidade, o estereótipo e o estigma como procedimentos padrões da mídia ao representar mulheres e homens afrodescendentes é interessante por revelar permanências, enfim, esta perspectiva tem dificuldades em apreender as transformações e contradições, talvez, pelo justificado cuidado de não embarcar em evolucionismos ingênuos. É comum nesta perspectiva reconhecer alguma mudança na mídia, mas, circunscrevê-las a situações de exceção que confirmam a regra. Nas palavras de Rosane Borges:

... a despeito de alguma mudança a respeito da imagem do negro, existe uma matriz que se replica, um padrão que define o lugar do negro no sistema de representação. Partimos do entendimento de que os estigmas se repetem, não em termos de conteúdo, mas, de articulação. Embora não sejam invariáveis (enquanto formas constituídas na sociedade), os estigmas são invariantes (enquanto estruturas constituintes da sociedade) (BORGES, 2012, p. 188).

E mais adiante:

Os estereótipos em torno do negro e da mulher negra não seguem uma trajetória linear (do negativo para o positivo, como algumas análises insistem em sublinhar), mas, se movimentam sobre uma estrutura cíclica, em que os discursos fundadores do Outro ainda são o grande manancial para tipificação dos personagens negros e dos assuntos relacionados à África e ao Brasil negro (BORGES, 2012, p. 198).

Embora estejamos analisando um seriado nacional, o mesmo se assemelha muito às telenovelas, por isso, é válido embasar a pesquisa nos estudos sobre elencos das telenovelas. Grijó e Sousa (2012) abordam a representação do negro nas telenovelas da TV Globo no período de 2000 a 2010, analisando 53 telenovelas. Eles verificaram que entre as profissões exercidas pelos negros nas telenovelas são, principalmente, empregada doméstica, escravo, capataz, vendedor ambulante; o que reforça a noção de estereótipo. O estudo também mostrou que em grande parte das telenovelas os negros se mantêm em papéis de empregados, favelados, bandidos e malandros; e que o imaginário de sensualidade e de erotismo exacerbado também permeou essas representações. Reafirmam a noção de que em um país multicultural e multi-étnico como o Brasil, a telenovela ao longo de sua trajetória, criou hegemonicamente a imagem de um país onde todas as diferenças convivem harmonicamente e que o conflito está atrelado a uma relação de classe. A conclusão que chegaram é que nas

telenovelas da década de 2000 os negros ainda permanecem com papéis de pequeno destaque, como se tivessem cumprindo um sistema de cotas de participação e não representando cerca de metade da população brasileira.

Outras publicações também apontaram o estereótipo como padrão da mídia ao representar mulheres e homens afrodescendentes (ALAKIJA, 2012; BORGES, 2012; COSTA, 2012; FERRO, 2012). Entretanto esta perspectiva tem dificuldades em apreender as transformações e contradições, além de minimizar o papel de resistência dos contra-públicos e suas organizações. Acreditamos que essa teledramaturgia oscila e expressa às tensões das disputas sociopolíticas por reconhecimento dos negros.

Uma das análises interessantes sobre ‘Sexo e as Negas’ (CAMPOS, 2014) aponta sua ambiguidade, pois, a intenção do autor era mobilizar um olhar feminista, dando voz a mulheres negras. Contudo, o erro está em dissociar a questão de gênero da questão racial e de classe, assim, o que poderia ser visto como valorização da autonomia sexual feminina da periferia urbana, se as protagonistas fossem brancas, aparece como reforço do preconceito, pois, sendo negras e pobres as atrizes carregam consigo a marca discursiva da ‘mulata hiper-sexualizada’ disponível aos desejos dos homens brancos. Ao que nos parece, a tensão está em desnaturalizar a sexualidade da mulher submissa, mas, retomando a figura subalterna e cristalizada na sociedade brasileira da ‘mulata sensual’: amante, poligâmica e passiva diante da violência machista.

De certa forma, a representação do negro na dramaturgia brasileira desde a década de 1960 não pode ser percebida como uma história linear, há uma certa evolução, ela está marcada por avanços, recuos e rearranjos. Neste processo é possível identificar situações onde o movimento negro viu suas reivindicações serem atendidas (ARAÚJO, 2000); o que referenda a tese de que a mídia é, ao menos em parte, responsiva às mobilizações da sociedade na esfera pública (PORTO, 2012).

MIDIACULTURAS E ESTUDOS DE RECEPÇÃO

O referencial teórico mobilizado para embasar essa pesquisa de análise qualitativa é a ‘mihiaculturas’, uma abordagem dos estudos da sociologia da comunicação que enfatiza que a mídia está em interação com as lutas e as partilhas simbólicas constitutivas da sociedade. Essa corrente francesa é inspirada nos Estudos Culturais Ingleses, perspectiva que adota uma concepção antropológica de cultura, ou seja, se abstém de hierarquizar e mensurar o consumo cultural das classes, antes opta por seguir os atores sociais nas suas disputas por reconhecimento e identidade. No que diz respeito à televisão, segundo Dominique Mehl (in Maigret, 2010, p. 217), “é uma nova forma de cultura participativa da qual os públicos se apoderam para animar os conteúdos (...)”, sendo que na democracia a televisão serve ao maior número de pessoas nas trocas cotidianas, como uma cultura do grande público, com relação à qual cada um se posiciona de uma forma, compartilhando as mesmas referências.

Macé e Maigret (2006) afirmam que as mídias de massa são um dos principais atores da esfera pública, pois o debate público não se limita mais aos parlamentares e a imprensa erudita, mas passa pela mediação e a difusão de massa das imagens e dos discursos midiáticos. As mídias de massa estão desenvolvendo suas próprias lógicas de ação. A esfera pública é vista como um espaço conflitual entre movimentos culturais hegemônicos e movimentos culturais contra-hegemônicos, sendo as midiaculturas a expressão da mediação das indústrias culturais. Essa expressão permite demonstrar a cena específica da expressão de normas e tensões de um espaço público maior.

Os estudos da ‘midiaculturas’ influenciados pelas ideias de Gramsci e de Stuart Hall com os Estudos Culturais que preferem pensar na assimetria das relações sociais menos em termos de dominação do que de poder, que segundo Michel Foucault é exercida, colocada em jogo todas as vezes que os atores são relacionados, “um poder que Foucault define como estabelecido, que ele não possui mas exerce, ou seja, que é colocado em jogo cada vez que se exerce” (MACÉ, 2006, p.6, tradução nossa). É o que marca a passagem da concepção marxista de ideologia para a noção gramsciana de hegemonia. Os autores dos Estudos Culturais valorizam as interações sociais e a tensão entre: atualização da herança histórica e criatividade dos agentes nas práticas cotidianas. A preocupação central passa a ser o sentido que os atores sociais produzem ao negociarem com os códigos propostos pela cultura de massa (HALL, 2006).

Para a concepção das midiaculturas existe uma assimetria das relações de poder dentro das relações sociais que podem bem conduzir aos “efeitos de dominação” (ainda que os indivíduos dominados e subalternos não se rendam por completo), entretanto existe o exercício de um poder “sem garantias” em razão do papel das contradições internas dos grupos dominantes e das resistências dos subalternos (MACÉ, 2006). Também tratam a esfera pública como um espaço constituído pelas lutas de legitimação e desqualificação que se entrega via os movimentos e contra-movimentos culturais, os autores inscritos ao seio das relações sociais assimétricas. É importante ressaltar que as pessoas não têm os mesmos recursos políticos, econômicos e simbólicos para fazer valer seu ponto de vista ou para desqualificar os pontos de vistas adversários, é o que Judith Butler chama de dimensão performativa da representação de gênero, o que faz definir como hegemônico ou subversivo. Em relação à esfera pública trata-se a mesma como uma esfera pública não igualitária e sim plural, formada por grupos sociais e pontos de vista diferentes, havendo “contra-públicos subalternos” que se constituem no seio da esfera pública em movimentos sociais contra-hegemônicos para contestar e relativizar o ponto de vista e as representações dominantes (MACÉ, 2006, p.8-9, tradução nossa).

As relações de força que perpassam o dispositivo midiático são ambíguas, tensas e contraditórias. Entre outros motivos, porque a mídia, em busca da audiência, opera a reprodução das suas fórmulas, mas, também a inovação (MORIN, 2011); ela almeja tudo representar. A mídia é mais um dispositivo do que um sistema, um dispositivo

que engendra ordens discursivas plausíveis, proposições, justificativas que buscam ancorar as ações dos sujeitos rumo às estabilidades, mas, que para fazê-lo precisa, paradoxalmente, iluminar as vozes dissonantes.

Por muito tempo os estudos de comunicação estiveram voltados para o poder das mensagens e seus efeitos. Entretanto, a partir dos anos 1980 passaram a mudar de foco e estudar a recepção. Na América Latina estes estudos foram desenvolvidos por Néstor Garcia Canclini e Jesús Martín Barbero, entre outros autores. Segundo Escosteguy e Jacks (2005) em meados dos anos 1980 as pesquisas da comunicação na América Latina também apresentam nítidos sinais de mudança e, além disso, as dinâmicas culturais contribuem para a renovação teórica e metodológica do campo da comunicação. Merece destaque “um enfoque que privilegia as conexões entre comunicação e cultura e que, sobretudo, busca capturar a experiência dos sujeitos, no caso em tela, aquela referida às práticas relacionadas aos meios” (ECOSTEGUY e JACKS, 2005, p. 2).

No caso latino-americano surgem modelos de estudo próprios, já que os “importados” de outros contextos e países não conseguiam dar conta da realidade vivida nesses países, como a redemocratização desses países da América e as lutas e movimentos sociais conforme apontados por Martín Barbero. Segundo Orozco (1997) esses movimentos de estudos próprios empíricos recuperam o papel do sujeito nas suas múltiplas relações com os meios de comunicação. Assim, surgem os estudos latino-americanos de recepção. Martín Barbero (1995) classifica como quatro linhas ou “chaves” como denomina as investigações de recepção na América latina: 1. os estudos da vida cotidiana, 2. os estudos sobre consumo, 3. os estudos sobre estética e semiótica da leitura e 4. estudos sobre a história social e cultural dos gêneros.

Guillermo Orozco Gómez, baseado no modelo das mediações de Barbero, elaborou o Modelo das Múltiplas Mediações. Sua forma de investigação assume que a audiência é considerada por sujeitos que estão condicionados individual e coletivamente de acordo com a situação. Como explicam Escosteguy e Jacks (2005) o autor considera “a recepção um processo, resultante da interação receptor/ televisão/ mediações, onde as últimas entram no jogo contínuo do ato de ver TV, mas que ao mesmo tempo o extrapola” (ECOSTEGUY E JACKS, 2005, p.12). Trata a televisão também como uma mediação, como uma instituição social produtora de significados e produz reações racionais e emocionais nos receptores.

Orozco Gomez afirma que o receptor também realiza mediações de caráter psicológico, determinadas pelas mediações de caráter socioculturais, em um processo constante e dialético, são as mediações individuais, que se subdividem em cognitiva e estrutural. A mediação cognitiva está relacionada com as experiências pessoais, como valores e crenças e a mediação estrutural é constituída pela idade, sexo, religião, escolaridade, classe social. No momento da recepção também atua a mediação situacional, ou seja, se o receptor está sozinho ou acompanhado, prestando atenção ou disperso, interagindo ou não com outros telespectadores.

Orozco considera fundamental a mediação cultural por ser a base das outras mediações, pois aí todas as informações se originam, o consumo se efetiva, o sentido é produzido e a identidade se constrói. “De forma similar, as mediações estruturais, situacionais e institucionais estão diretamente relacionadas com a cultura e as subculturas a que pertence o sujeito-receptor” (ESCOSTGUY E JACKS, 2005, p.13)

O conceito de televidência definido por Orozco (2000, p. 111) como o “processo específico de interação com a TV”, para o autor é necessário entender as mediações, as fontes de mediações e os cenários por onde acontecem os processos de televidência, pois eles constituem uma parte integral de sua formação determinada, da sua explicação e da definição de audiência como sujeitos sociais. Para ele o termo recepção é insuficiente para entender a relação das audiências com os meios, já que cada meio tem um tipo de ação do receptor, no caso do rádio, jornais e televisão as formas de receber as informações são ações diferentes, assim, denomina a relação com a televisão de televidência, devido às características próprias da televisão, por isso, deve-se entender as três dimensões da TV: meio, tecnologia e instituição significante.

Propõe analisar as interações da audiência com cada uma dessas três dimensões da TV: institucionalidade, mediaticidade e tecnicidade. A institucionalidade são as determinantes ideológicas da produção midiática, relacionado com a seleção dos acontecimentos sociais captados e veiculados para informar a sociedade. A mediaticidade tem a ver com o potencial próprio que a caracteriza como meio eletrônico e como a audiência interpreta. A noção de apropriação e usos dos supertemas por exemplo. A tecnicidade faz referência ao conjunto de pautas, a tecnicidade pode explorar-se através das competências comunicativas que as audiências manifestam em sua interação e compreensão da linguagem de cada meio e sua capacidade de resposta e produção a partir do que foi percebido. Assim, o processo de televidência é composto por uma série de miniprocessos que precisa de exploração para sua adequada compreensão (OROZCO, 2000).

Jensen (1987, p.30) também faz importantes análises tratando da recepção pela audiência, para este teórico o papel dos receptores na comunicação de massa deveria ser explicado baseado em seus repertórios social e cultural específicos: eles têm sido formados, ou formulados, no interior de comunidades de interpretação que se definem pela localização, funções sociais, tradições culturais, convenções e sentidos que as unem. Dessa forma, como explica Ribeiro (2016):

(...) as diferenças na interpretação surgem das diferenças nas suposições que estão na base das comunidades interpretativas ao invés de nas diferenças entre indivíduos. Portanto, a audiência pode ser abordada tanto por suas características pessoais quanto pelas suas formas de pertencimento sociocultural sem perder o que apresenta de comum (RIBEIRO, 2016, p.8).

Ainda trabalhando com comunidades interpretativas, Thomas Lindlof (1988), a define como “o lugar de práticas socialmente coordenadas que levanta as premissas

da interpretação dos conteúdos da mídia”. Os integrantes de uma comunidade interpretativa compartilham certos sentidos e ideologias comuns que estruturam as interações da comunidade e a recepção de textos midiáticos (RIBEIRO, 2016).

A partir deste referencial desenvolvemos uma análise qualitativa para tentar compreender de que forma um grupo pode compreender e analisar o conteúdo do seriado. Nosso olhar irá privilegiar as interseccionalidades entre gênero e raça, entendendo interseccionalidade como um conceito que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação (CRENSHAW, 2002).

GRUPO FOCAL

O grupo de pesquisa Midiaculturas da Universidade Federal do Paraná, coordenado pelo professor doutor Nelson Rosário de Souza, realizou em um domingo do mês de novembro de 2015 um grupo focal com alguns moradores do Jardim Independência, um bairro da cidade de São José dos Pinhais, cidade que pertence à região metropolitana de Curitiba-PR. Participaram do grupo 6 pessoas, para debater as questões levantadas na série “Sexo e as Negas”. Também foram feitas entrevistas individuais para saber idade, religião, renda, cor, gênero. Os nomes dos entrevistados foram alterados para nomes fictícios. O perfil dos entrevistados foi:

1- João: homem, 29 anos, ensino médio incompleto, solteiro, renda de dois salários mínimos, sem religião, se autodeclara negro.

2- Ana: mulher, 55 anos, estudou até a quarta série, divorciada, têm quatro filhos, renda de menos de um salário mínimo, evangélica, se autodeclara parda.

3- Maria: mulher, 34 anos, estudou até a oitava série. Recebe bolsa família. Evangélica. Se autodeclara preta.

4- Antônio: homem, casado, 30 anos, ensino médio incompleto, sem religião, profissão encarregado de obras. Se autodeclara negro.

5- Vera: 29 anos, estudou até a quinta série, tem oito filhos, casada. Se autodeclara negra.

6- Joana: 16 anos, estudante. Se autodeclara parda.

Para introduzir o debate do grupo focal foi passado um vídeo com algumas cenas do seriado analisado com 20 minutos de duração, o debate foi conduzido pela aluna de psicologia da Universidade Federal do Paraná Karen Alves, os participantes já conheciam o seriado. O primeiro assunto levantado pelo grupo focal foi do que a série representa a realidade. O tema retrata bem o racismo velado do Brasil, no qual os negros são perseguidos e tratados como bandidos ao entrarem em lojas para fazerem compras. A primeira cena selecionada é do episódio que fala sobre transporte e mobilidade urbana, as quatro moças vão a uma loja de carros usados e pretendem

comprar um veículo com 2.800 reais. O vendedor se nega a atendê-las e só o faz após muita insistência, Zulma faz o seguinte comentário: “quatro pretas dentro de uma lata velha, vamos ser paradas em tudo quanto é blitz”. Zulma pergunta para o vendedor o que elas podem comprar com o valor que têm disponível, ele diz: “um burro”.

A segunda cena é de Leonor, a patroa de Zulma, que pede para ela guardar uma pulseira que ganhou de um outro homem e não do engenheiro que foi encontra-la. Zulma diz que não pode sair por aí com uma pulseira dessas. O comentário da patroa branca é: “E você acha que no seu braço alguém irá achar que é de verdade, Zulma...”.

Outra cena selecionada mostra as protagonistas indo fazer compras em uma loja de grife. Quando elas já estavam de saída Soraia flerta com um dos dois seguranças que são negros. Um deles as acusa de furtarem o vestido que levaram para o provador. Tilde se enfurece e chama os seguranças de capitães do mato. Diante da surpresa das amigas ela explica que este personagem negro do passado trabalhava para os senhores de escravos perseguindo e capturando os negros que fugiam. Elas chamam a polícia e o caso acaba na delegacia. A cena tem o tom de denúncia contra o que foi chamado de ‘preconceito’ e não diretamente de racismo. Na sequência da cena aparecem depoimentos de vários personagens, negros, mas, também brancos, denunciando diferentes tipos de preconceitos que já sofreram. Um rapaz negro, por exemplo, diz que sofre preconceito manifesto na brincadeira dos amigos, pelo fato de ele gostar de mulheres mais velhas.

Soraia, achando que o segurança está paquerando ela, aborda-o e entrega seu cartão de visitas de cozinheira oferecendo para que ele ligasse para ela. Logo o segurança pergunta onde está o vestido que ela levou para o provador e diz que vai olhar a bolsa dela. Revoltada ela diz que a peça de roupa está no provador. Muitas participantes relataram já terem passado por situações semelhantes na vida real, como o relato a seguir.

“(...) seguem a gente nas lojas, no mercado também, isso é uma cena normal da gente vê. Até passou na televisão, segurança correndo atrás das pessoas por causa da cor. Além de ser morena acham que a gente é ladrão, já nasce com a máscara no rosto.” (Maria – grupo focal).

Ana disse: “Eles acham que gente de cor não tem dinheiro, se tem dinheiro não é confiável”. Joana completou que estava entrando no elevador em um prédio em um bairro nobre de Curitiba quando uma senhora moradora se negou entrar no elevador com ela. “A mulher não quis entrar no elevador comigo só porque eu tinha a cor de pele diferente da dela. Ai eu desci do elevador, fui pelo elevador de serviço e ela pelo elevador normal.” Neste caso as mulheres se sentiram representadas na cena da loja de roupas. Algumas até falaram evitar frequentar shoppings por se sentirem mal ao serem “seguidas” por seguranças. Vera diz que “a cena que mais representa nós mulheres é das quatro em loja chique”.

Outra questão debatida foi em relação ao alisamento de cabelos afro, já que em uma das cenas uma cabelereira branca, Gaudéria, atende Joice, uma personagem que

feriu o couro cabeludo tentando alisar o cabelo afro com soda cáustica. A cabelereira ri muito da situação e manda Joice ir procurar um médico.

“Isso já aconteceu comigo, não com soda cáustica, mas por causa de tinta mesmo. Eu tenho uma parente que deixou ela e a menina careca. Ela passava essas coisas de alisar o cabelo. Ela comprou uma tinta alisante e alisou o cabelo dela e da filha e caiu todo o cabelo delas. (Ana, grupo focal)”

Perguntamos por que elas acham que as mulheres negras alisam os cabelos.

Surge o debate:

Ana: “Algumas pessoas querem ser diferentes.”

Maria: “Outras porque o cabelo crespo é mais difícil de pentear, outras porque não gostam do cabelo cacheado, mas eu amo meu cabelo cacheado.”

Vera: “a maior influência de alisar o cabelo é para ficar mais fácil para cuidar.”

Joana: “O que eu gasto com progressiva. Tô vacinada.

Entrevistadora 1: Porque você alisa?

Joana: para alisar mesmo.

Percebemos que o debate gera uma reapropriação dos significados. Algumas questionam o fato de não se aceitarem com cabelo crespo, outras dizem que o alisamento facilita para cuidar e pentear, em nenhum momento falam sobre perder a identidade de mulheres negras ou pardas por alisarem o cabelo.

Também se debateu a questão da representatividade das mulheres negras em relação à profissão. Merecem destaques as seguintes falas:

“Eu não gostei no seriado que não representou nenhuma sendo médica, nenhuma tendo doutorado, nenhuma tendo faculdade, (...) Eu achei isso ruim, hoje tem negros que são advogados, médicos, modelos, atrizes. Inclusive teve uma atriz que sofreu injúria racial pela internet e saiu até na TV. (...) ela não criticou nada na internet, simplesmente denunciou.” (Joana – grupo focal).

A senhora mais velha que participava da conversa, Ana, uma das que mais falavam reclamou da falta de protagonistas negras nos programas de televisão, dizendo que na maioria das vezes as negras são representadas como cozinheiras e domésticas. “As mulheres negras tem inteligência, beleza, não sabem apenas fazer o trabalho de casa”.

O casamento inter-racial também foi tratado na conversa, já que em várias cenas aparecem negros se relacionando com brancos. Quase todas relataram que esse tipo de relacionamento é sempre vítima de preconceito. “Ou ela ou ele vão sofrer preconceito”, disse uma Vera. Ana afirmou que “tem gente que casa (com negro) porque gosta daquela mulher e às vezes eles vão sofrer a vida inteira com a família”. João se pronunciou: “Minha irmã falou que quer casar com um homem branco para que os filhos dela não tenham as mesmas dificuldades que ela. É complicado. E realmente ela casou com uma pessoa bem mais clara que ela”. As mulheres também relataram

o fato de serem tratadas como objetos sexuais. Uma das falas mais fortes foi de Ana:

“Já vi gente achar que pessoa de cor é só para aproveitação. (...) Tem gente que vê os peitos, vê a bunda, não vê a mulher da cintura para cima. É a realidade. E isso é mais comum com a pessoa de cor. Até homem casado. Eu estava na rua para procurar trabalho e me perguntaram quanto eu estava cobrando”. (Ana – grupo focal).

Novamente mais três mulheres se pronunciaram relatando assédio e associando isso ao fato de serem negras. Uma das falas mais fortes em relação a ser mulher negra veio da moça mais jovem, Joana, que afirmou: “tem gente que acha que ainda estamos na época da escravidão, que usávamos roupas rasgadas e éramos tratados como lixo. Não estamos mais na época da escravidão”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebeu-se uma visão crítica da audiência e uma relação com os programas e a televisão expressados de diversas maneiras, como sugere a bibliografia das mídiaculturas, além de um jogo interativo e não dicotômico em relação à recepção do conteúdo.

O debate e a discussão sobre o que é apresentado pela televisão gera novas e diferentes interpretações, havendo uma pluralidade de agentes em disputa hegemônica. Além da relação simbólica do telespectador por meio do imaginário e da memória, inicialmente existe o contato físico com o meio (televisão), mas posteriormente transforma-se em simbólico e essa relação simbólica é muito forte nos países latino-americanos e também no Brasil.

A pesquisa de campo em uma comunidade onde parte das moradias eram em áreas de ocupações, muitas casas do bairro não possuíam saneamento básico, água encanada e esgoto, luz elétrica regulamentada, sendo que muitas casas utilizam o que chama-se no Brasil de “gato” que é a ligação irregular nos postes para obter energia elétrica e poder ligar eletrodomésticos como a televisão. Em praticamente todas as casas havia um televisor.

Percebeu-se a capacidade dos telespectadores em fazerem apropriações e reapropriações como no caso da jovem que questiona a profissão das personagens negras da série analisada “Sexo e as Negras”, ou ainda em relação ao relacionamento inter-racial, a questão do alisamento do cabelo afro e mesmo as situações de racismo, preconceito e machismo que as mulheres vivem no dia a dia e dizem se identificar com as cenas do seriado. As percepções e interações do público ocorrem por meio da mobilização de suas referências culturais e discursivas, como foi percebido nos casos de identificação com as questões de racismo e machismo mostradas nas cenas do seriado, ou mesmo nas rejeições do que consideram fictício ou irreal.

REFERÊNCIAS

- ALAKIJA, Ana (2012). “Mídia e identidade negra”. In: R. C. Borges, R. S. Borges (eds.), *Mídia e Racismo*. Petrópolis, RJ: DP et Alii; Brasília, DF: ABPN, pp. 106-151.
- ARAÚJO, Joel Zito (2000). **A negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira**. São Paulo: SENAC.
- ARAÚJO, Joel Zito (2008). O negro na dramaturgia, um caso exemplar da decadência do mito da democracia racial brasileira, *Revista Estudos Feministas*, vol.16, n.3, (979 – 985).
- BORGES, Roberto Carlos da Silva (2012). “Mídia, racismos e representações do outro: ligeiras reflexões em torno da imagem da mulher negras”. In: BORGES, Roberto Carlos da Silva; BORGES, Rosane (edição). *Mídia e Racismo*. Petrópolis, RJ: DP et Alii; Brasília, DF: ABPN, (178-203).
- CAMPOS, Luiz Augusto (2014). **As “negas” in the city?** Paroxismo de uma importação dramatúrgica, *O blog do Démodé*, Disponível em: < <https://medium.com/@demode/as-negas-in-the-city-paroxismo-de-uma-importa%C3%A7%C3%A3o-dramat%C3%BArgica-829d1354f7a> > Acesso em 18 de junho de 2017.
- CAMPOS, Luiz Augusto; CANDIDO, Marcial Rangel; FERES Jr, João. Infográfico – Raça e Gênero nas Novelas dos Últimos 20 anos. Gemaa – Grupos de Estudos Multidisciplinares de Ação Afirmativa – IESP (Instituto de Estudos Sociais e Políticos) e UERJ (Universidade do Estado do Rio de Janeiro). Disponível em < <http://gemaa.iesp.uerj.br/infografico/infografico3/> > Acesso em 18 de junho de 2017.
- COSTA, Rosely. Gomes (2009). *Mestiçagem, racialização e gênero*. Sociologias, Edição 21, Porto Alegre 21 (94-120).
- COSTA, Kátia Regina Rebelo. (2012). “De quando a pluralidade revela a invisibilidade”. In: BORGES, Roberto Carlos da Silva; BORGES, Rosane (edição). *Mídia e Racismo*. Petrópolis, RJ: DP et Alii; Brasília, DF: ABPN, (178-203).
- CRENSHAW, Kimberlé (2002). “Documento para o encontro de especialistas em aspetos da discriminação racial relativos ao gênero”. *Estudos Feministas* (1): (171- 188).
- DIOGO, Rosália (2014). *Mídia e Racismo. Ensaios*. Belo Horizonte. Mazza Edições.
- ESCOSTEGUY, Ana Carolina; JACKS, Nilda (2005). *Comunicação e Recepção*. São Paulo: Hacker Editores.
- FERRO, R. “O negro sem cor no telejornalismo brasileiro”. In: R. C. Borges, R. S. Borges (eds.). *Mídia e Racismo*. Petrópolis, RJ: DP et Alii; Brasília- DF: ABPN, pp. 64-83, 2012.
- HALL, Stuart (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11 edição. Rio de Janeiro: DP&A Editora.
- HIRATA, Helena (2014). Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. *Revista Tempo Social* 26, (61-73).
- JENSEN, Klaus Bruhn (1987). Qualitative Audience Research: Toward an Integrative Approach to Reception. *Critical Studies in Mass Communication*, Vol. 4, nº 1, march (21–36).
- JENSEN, Klaus Bruhn (1990). Television Futures: A Social Action Methodology for Studying Interpretive Communities . *Critical Studies in Mass Communication*, vol. 7, June (129-146).
- LINDLOF, Thomas (1988). *Natural audiences: qualitative research of media uses and effects*. Nonwood, New Jersey: Ablex Publishing Company, 1987. In: BECKER, Howard, McCALL, Michal M. (eds.). *Symholic Interaction and Cultural Studies*. Chicago: The University of Chicago Press.

MACÉ, Éric (2006). Les imaginaires médiatiques: une sociologie postcritique des médias. Paris: Éditions Amsterdam.

MACÉ, Éric (2006). Penser les médiacultures. Nouvelles pratiques et nouvelles approches de la représentation du monde. «Mouvements et contre-mouvements culturels dans la sphère publique et les médiacultures». Paris: Armand Colin.

MAIGRET, Éric (2010). Sociologia da comunicação e das mídias. São Paulo: Editora Senac.

MARTÍN-BARBERO, Jesus (1995). América Latina e os anos recentes: o estudo da recepção em comunicação social. In: SOUSA, Mauro Wilton (org.). Sujeito, o lado oculto do receptor. São Paulo: Brasiliense (1 edição).

MORIN, Edgar (2011). Cultura de massas no século XX: o espírito do tempo volume 1: Neurose. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

OLIVEIRA, João Manuel de (2010). “Os feminismos habitam espaços hifenizados: a localização e interseccionalidade dos saberes feministas.” Ex aequo 22 (25 – 39).

OROZCO-GOMEZ, Guillermo (1994). Televidencias: perspectivas para el análisis de los procesos de recepción televisiva. Recepción Televisiva Y Mediaciones (69-88). México: Universidad Iberoamericana.

OROZCO-GOMEZ, Guillermo (1997). La investigación en comunicación desde la perspectiva cualitativa. Guadalajara, Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario.

PORTO, Mauro (2012). Media Power and Democratization in Brazil: TV Globo

and the Dilemmas of Political Accountability. New York/London: Routledge.

RIBEIRO, Regiane Regina (2016). O FANDOM E SEU POTENCIAL COMO COMUNIDADE INTERPRETATIVA: uma discussão teórico - metodológica para os Estudos de Recepção. In: XXV Encontro Anual da Compós, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 7 a 10 de junho de 2016. Disponível em: < http://www.compos.org.br/biblioteca/compo-s2016comautoria_3437.pdf > Acesso em 16 de junho de 2017.

SODRÉ, Muniz (1999). Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis, Vozes.

SOUZA, Nelson. Rosário; Almeida, Virítiana Aparecida; DRUMMOND, Daniela Rocha (2016). Poder e resistência: as disputas discursivas por identidade no seriado ‘Sexo e as Negas’. In: 40º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu – MG, v. 1. (1-30). Disponível em: < <http://www.anpocs.com/index.php/papers-40-encontro/st-10/st17-8> > Acesso em 16 de junho de 2017.

VIOLÊNCIA NO ÂMBITO FAMILIAR: UMA ANÁLISE ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE A VIOLAÇÃO DE DIREITOS NA INFÂNCIA E A VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES ATENDIDAS PELO NÚCLEO DE ESTUDOS E DEFESA DOS DIREITOS DA INFÂNCIA E JUVENTUDE – NEDDIJ - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE – CAMPUS DE MARECHAL CÂNDIDO RONDON.

Amanda Beatriz Louris

Universidade Estadual do Oeste do Paraná –
UNIOESTE

Marechal Cândido Rondon – Paraná

Carla Liliane Waldow Esquivel

Universidade Estadual do Oeste do Paraná –
UNIOESTE

Marechal Cândido Rondon – Paraná

Elizângela Treméa

Universidade Estadual do Oeste do Paraná –
UNIOESTE

Marechal Cândido Rondon – Paraná

Francieli Pinheiro

Universidade Estadual do Oeste do Paraná –
UNIOESTE

Marechal Cândido Rondon – Paraná

trabalhos pedagógicos nas escolas da Comarca de Marechal Cândido Rondon. Na execução do Projeto observou-se que, das mulheres que procuravam atendimento a maioria relatava violências sofridas durante o relacionamento. A análise se deu com a aplicação de questionários às mães que procuraram o Núcleo a fim de solucionar questões referentes à guarda, visitas e/ou alimentos de seu(s) filho(s). Foi possível a aplicação do referido questionário com 42 (quarenta e duas) mulheres, realizado assim análise quantitativa e qualitativa, em que foi constatado uma proximidade entre violação de direitos na infância e a violência contra a mulher. **PALAVRAS-CHAVE:** Violência. Mulheres. Infância.

RESUMO: O presente trabalho trata de relatos de experiências de um levantamento de dados acerca das mulheres atendidas pelo Projeto de Extensão – Núcleo de Estudos e Defesa dos Direitos da Infância e Juventude (NEDDIJ) no período de janeiro a junho de 2018. O NEDDIJ realiza atendimentos em prol das crianças e adolescentes que necessitam de amparo jurídico, afim de garantir seus direitos e defende aqueles que estão em estado de vulnerabilidade social, além de desenvolver

1 | INTRODUÇÃO

O Projeto de Extensão – Núcleo de Estudos e Defesa dos Direitos da Infância e Juventude (NEDDIJ)¹ presta atendimento jurídico às famílias que necessitam de amparo judicial. As ações judiciais que tramitam no Núcleo são ações relativas à área de família, infância e juventude.

No desenvolver do projeto, percebeu-se que das mães que procuravam o NEDDIJ,

¹ Projeto de Extensão que faz parte do Programa “UNIVERSIDADE SEM FRONTEIRAS – SETI/PR” - Subprograma “Incubadora dos Direitos Sociais” - Financiada pela Secretaria de Ciência e Tecnologia do Estado do Paraná – SETI/PR e Unidade Gestora Fundo Paraná – UGF.

uma significativa parcela delas relatava que havia sofrido violência de seus antigos companheiros e/ou viveram e/ou viviam situações de violência no âmbito familiar. Nesse sentido, a equipe do projeto² julgou pertinente fazer um levantamento quantitativo acerca da violência na seara familiar, com o objetivo de demonstrar se há uma proximidade entre violação de direitos na infância e a violência contra a mulher. A pesquisa pautar-se-á em entrevistas via questionário *online* onde as mulheres responderam 15 (quinze) perguntas objetivas e 01 (uma) dissertativa.

2 | METODOLOGIA

A metodologia escolhida para realização desta pesquisa foi aplicação de questionários afim de apurar se as mães das crianças que o NEDDIJ atende já haviam sofrido e/ou sofrem algum tipo de violência doméstica.

A intenção deste trabalho inicialmente proposta era de entrevistar 100 (cem) mulheres, porém, no desenvolver da pesquisa, foi inviável atingir tal número uma vez que – num primeiro momento percebeu-se o visível desconforto em obter as respostas via papel impresso, este foi o pré-teste do questionário – ocasião em que as mulheres deveriam assinalar com “x” as perguntas, além de ter um espaço em branco caso quisessem acrescentar algo relevante sobre vivências de violência.

Tendo em vista esta dificuldade, optou-se em fazer o questionário pela plataforma *google*, ocasião em que foi possível enviar o *link* via aplicativos de comunicação e rede social amplamente utilizado pelo Núcleo para manter contato com as partes.

O questionário³ foi elaborado pela equipe e a escolha das perguntas levou em consideração os temas recorrentes percebidos ao longo dos atendimentos e da própria narração dos fatos que trouxeram estas mães ao Núcleo para resolver litígios familiares. Sentiu-se a necessidade de formular o questionário na plataforma digital afim de que as mulheres tivessem sua intimidade preservada. A pesquisa, portanto se deu, de maneira quantitativa e qualitativa.

Quantitativa porque, segundo Silva e Menezes (2015), considera-se pesquisa quantitativa aquela cujas informações coletadas podem ser quantificável e se consegue explicá-la em números, fazendo uso de recursos técnicos, como percentagem, média entre outros.

Qualitativa porque as entrevistadas puderam responder de maneira dissertativa uma das perguntas. Para Malhora (2006) a pesquisa qualitativa pode ser baseada em pequenas amostras que proporcionam percepções e compreensão do contexto do problema.

2 Compõem a equipe deste projeto e da elaboração deste artigo: 02 (duas) professoras do curso de Direito, 02 (dois) profissionais recém-formados em Direito e 03 (três) bolsistas de graduação em Direito.

3 Disponível em: < <https://goo.gl/forms/7aTjhAQNosUjUy43>>. Acesso em 06/08/2018 às 17h. O referido questionário passou por reformulações a partir do debate feito na ocasião da comunicação oral do trabalho no evento e das pertinentes contribuições da Professora Doutora Silvia Lilian Ferro, Coordenadora do Simpósio Temático N°11 o qual este trabalho integrava.

3 | DA ANÁLISE DAS PERGUNTAS OBJETIVAS

3.1 Do Perfil da Mulher

As mulheres que responderam este questionário são mães que procuraram auxílio jurídico no NEDDIJ afim de resolver situações que não fora possível solucionar na esfera extrajudicial e necessitaram acionar o judiciário para garantir efetivação dos direitos de seus filhos. As principais causas que tramitam no NEDDIJ são ações de guarda, visitas e alimentos e execução de pensão alimentícia.

a. Idade

A pesquisa indica que 17 mulheres possuem de 18 a 15 anos, 13 de 26 a 32 anos e 12 de 33 a 50 anos de idade.

b. Profissão

Conforme se demonstra na tabela abaixo, 24% das mulheres são donas de casa, o que se deduz uma dependência econômica de seus atuais parceiros. Por outro lado, deve-se atentar para o requisito de atendimento do NEDDIJ que é a renda familiar ser de até 02 salários mínimos, atendendo aos critérios da justiça gratuita.

<i>Tabela 1 – PROFISSÃO</i>	
<i>Profissão</i>	<i>Participantes</i>
Dona de casa	10
Diarista	7
Auxiliar de produção	5
Zeladora	4
Auxiliar de lavanderia	2
Autônoma	3
Estudante	1
Outros ⁴	9

Fonte: O autor

Tabela 1 – PROFISSÃO

Fonte: O autor

c. Filhos

Considerando que as mulheres que responderam este questionário procuraram o NEDDIJ para resolver assuntos referentes aos seus (a) filhos (a), 100 % delas eram mães, o que a diferenciava-as era foi o número de filhos. Respostas que variavam entre 01 a 08 filhos.

3.2 Das Violências Sofridas

Para fins desta amostra, utilizou-se quatro tipos de violências para seres abordadas, sendo elas: física, psicológica, verbal e patrimonial.⁴ Cabe trazer a definição legal sobre elas.

Art. 7º São formas de violência doméstica e familiar contra a mulher, entre outras:

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 auto-estima 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;

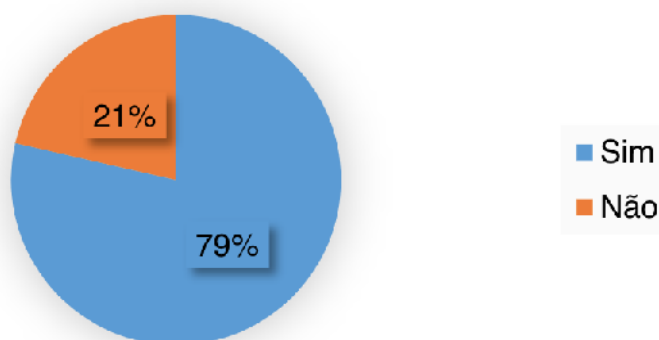
III - a violência sexual, entendida como qualquer conduta que a constranja a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual não desejada, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força; que a induza a comercializar ou a utilizar, de qualquer modo, a sua sexualidade, que a impeça de usar 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.

c. Já sofreu algum tipo de violência?

Figura 1 – Já sofreu algum tipo de violência?

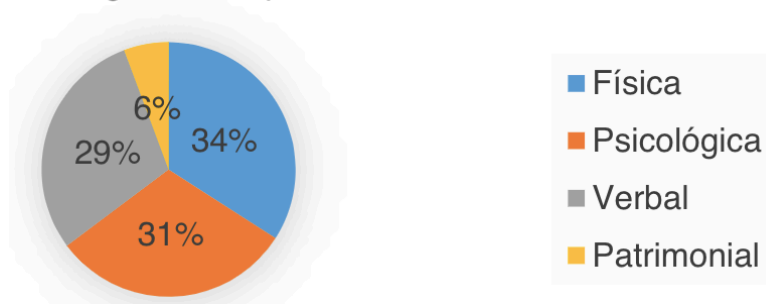


Da amostra coletada, 34 mulheres afirmaram já terem sofrido violência, enquanto 08 afirmam não terem sofrido.

⁴ Estas violências foram elencadas em virtude de terem sido recorrentemente narradas durante os atendimentos no NEDDIJ.

d. Se sim, qual:

Figura 2 – Tipos de violência



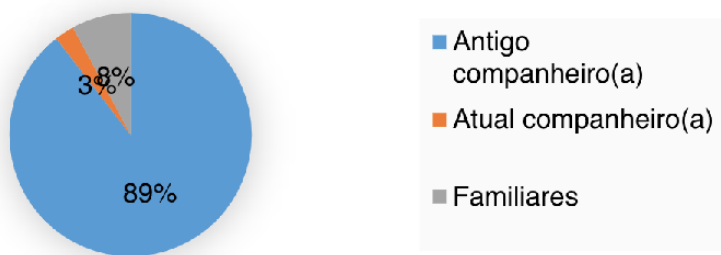
A violência mais presente assinalada pelas participantes foi a física, seguida da patrimonial, verbal e psicológica.

3.3 Da Figura do (A) Agressor (A)

e. Se sofreu violência, quem foi o (a) agressor (a)?

Neste gráfico não inclui aquelas que responderam “não sofri violência”.

Figura 3 – Perfil do(a) agressor(a)



Acerca dos 8% desta amostragem, é importante ressaltar que o inciso II do art. 5º da Lei Maria da Penha dispõem que configura violência doméstica aquela praticada “no âmbito da família, compreendida como a comunidade formada por indivíduos que são ou se consideram aparentados, unidos por laços naturais, por afinidade ou por vontade expressa.”. (BRASIL, 2006).

3.4 Da Violência Contra Mulher E O Envolvimento Dos Filhos

Este trio de perguntas elaborado, foi escolhido devido aos constantes episódios ocorridos e narrados para a equipe quando estas mulheres procuraram o NEDDIJ.

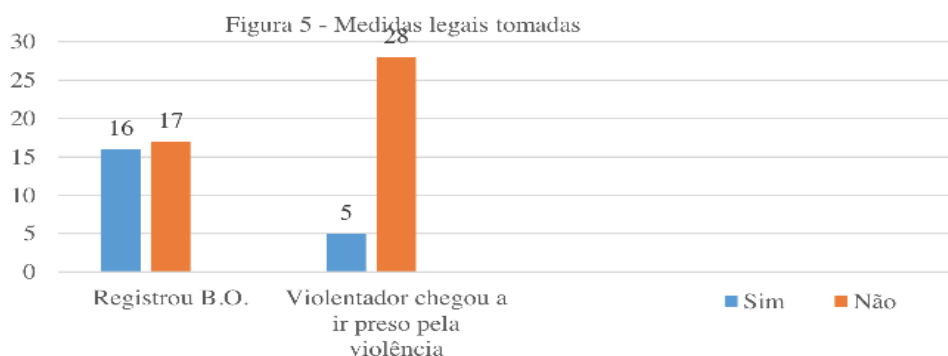
Figura 4 – da violência contra mulher e o envolvimento dos filhos



Acerca da violência na presença da criança, tem-se o relato de uma mulher que diz “quando estava saindo pro trabalho meu ex tentou me furar com um canivete minhas filhas gritaram e consegui me defender.” (*sic*). Outra, descreve, “meu ex marido usou de violência física contra a minha filha quando ela tinha 02 anos, ele deu tapas que saiu sangue da boca. essa situação me trouxe profunda tristeza.” (*sic*).

3.5 Das Medidas Legais Tomadas

A pesquisa indica ainda que a maioria das mulheres não registraram boletim de ocorrência e apenas em 15% dos casos o(a) violentador(a) chegou a ir preso(a) devido à violência cometida.



4 I DA ANÁLISE DO CAMPO DISSERTATIVO

O campo dissertativo foi adicionado com o intuito de conseguir relatos e evidenciar violências que não estavam elencadas nas perguntas objetivas, nesse sentido, este trabalho, para além de conter uma análise quantitativa, passou a ser um necessário relato de experiência, pois contribuiu de forma relevante na área de atuação do Núcleo, compreendendo melhor o público atendido e auxiliando nas articulações entre as redes de proteção, tais como o Núcleo Maria da Penha – NUMAPE⁵.

5 O Núcleo Maria da Penha – NUMAPE presta atendimento sociojurídico e socioeducativo às mulheres em situação de violência e vulnerabilidade social e é desenvolvido via Laboratório de Pesquisa de Estudos de Gênero e História (LAPEG), locado no campus de Marechal Cândido Rondon da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste). O Projeto é financiado pela Secretaria de Ciência, Tecnologia e Ensino Superior (SETI), por meio do subprograma Universidade Sem Fronteira (USF).

A Lei Maria da Penha define violência doméstica como:

Art. 5º Para os efeitos desta Lei, configura violência doméstica e familiar contra a mulher qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial:

I - No âmbito da unidade doméstica, compreendida como o espaço de convívio permanente de pessoas, com ou sem vínculo familiar, inclusive as esporadicamente agregadas;

II - No âmbito da família, compreendida como a comunidade formada por indivíduos que são ou se consideram aparentados, unidos por laços naturais, por afinidade ou por vontade expressa;

III - em qualquer relação íntima de afeto, na qual o agressor conviva ou tenha convivido com a ofendida, independentemente de coabitação.

Parágrafo único. As relações pessoais enunciadas neste artigo independem de orientação sexual. (BRASIL, 2006)

Conforme se evidencia no §único, para caracterizar a violência doméstica, independe de orientação sexual, sendo cabível sua aplicação nas relações homoafetivas. Tal entendimento já foi consolidado nos tribunais superiores, conforme Ação Direta de Constitucionalidade – ADI Nº 4277 que reconheceu as famílias homoafetivas como entidade familiar.⁶

Neste segmento, evidencia-se o relato em que a participante aponta a violência sofrida pela ex-companheira durante 02 (dois) anos, como se observa na descrição que segue: “fui casada com uma mulher durante 6 anos e sofri violência por 02 anos e meio. foram violências psicológicas, verbais e físicas, tenho cicatriz até hoje das mordidas que ela me dava.”. (*sic*) Ainda, a questão indagava acerca de situações que haviam trazido dor e/ou tristeza para a participante, uma delas assim discorreu:

Apanhei durante a primeira gravidez por causa de outra mulher, levei coronhada d uma ponto 40 na cabeça sem falar nas ameaças, e se repetiram por 6 anos até q tomei vergonha na cara e me separei, e ainda assim continuo sofrendo pelas ameasas dele. (*sic*)

No relato acima, em especial na parte “até que tomei vergonha na cara”, é possível identificar que apesar da mulher ser vítima de violência, esta se culpa ao afirmar que só sofria violência por “falta de vergonha na cara”.

No relato desta mulher que segue, esta afirma que apesar de ter se separado do agressor, ainda sofre violência psicológica daquele, afirma ainda que, o pai de seu filho ainda ameaça fugir com a criança.

sofro ate hoje pisicologicamente ,meu antigo companheiro ate hoje me enferniza por que tivemos um filho junto ,e faz de tudo para me perturbar ,usa nosso filho p isso e tenho tristeza por tudo q me fez ,guardo muito rancor e sofrimento. (*sic*)

Sobre os diversos tipos de violência, Maria Berenice Dias contribui ao trazer que:

6 STF, ADI 4.277e ADPF 132. Rel. Min. Ayres Britto, j. 05/05/2011. *Apud* DIAS, 2015, p. 72.

A vítima, muitas vezes, nem se dá conta de que agressões verbais, silêncios prolongados, tensões, manipulações de atos e desejos configuram violência e devem ser denunciadas. Para o reconhecimento do dano psicológico não é necessária a elaboração de laudo técnico ou realização de perícia. Reconhecida pelo juiz sua ocorrência cabível a concessão de medida protetiva de urgência. (DIAS, 2015, p. 74).

Há relatos ainda de violência com tentativa de homicídio e a manifestação do medo é um sentimento bastante presente na vida desta mulher.

Meu antigo companheiro tentou me matar na presença da minha filha. Depois disso eu me mudei de cidade e vivo com medo das ameaças q ele fez, dizendo q iria voltar. Vivo com medo, durmo com medo e tenho medo dele pegar minha filha e levar embora pra mim nunca mais ver ela. Ele me ameaça. (*sic*)

Para Maria Berenice Dias (2015, p.71-72) o estresse crônico gerado em razão da violência também pode desencadear sintomas físicos, como dores de cabeça, fadiga crônica, dores nas costas e até distúrbios no sono. É o que se chama de transtorno de estresse pós-traumático, que é identificado pela ansiedade e a depressão, a ponto de baixar ou reduzir a capacidade de a vítima suportar os efeitos de um trauma severo.

Evidenciou-se ainda a manifestação da violência antes da mulher constituir seu próprio núcleo familiar, quando esta relata que havia violência entre seus genitores, “sim. meu pai batia na minha mãe. Hoje ele está falecidos e minha mãe também....”. (*sic*).

Uma participante da pesquisa é bastante enfática quando solicitada para descrever uma situação que tenha lhe trazido dor ou tristeza, esta afirma “o abandono paterno após a separação” (*sic*), neste momento, não se sabe quando ela afirma “abandono paterno” se este é de seu(s) pai(s) em relação à ela ou do agressor/pai da criança em relação ao(s) filho(a) do casal. Nessa seara, outra participante descreve que sofre consequências da violência doméstica no âmbito familiar consanguíneo, diz que “sim..rejeição do antigo parceiro e atualmente dos meus pais mais a mãe..” (*sic*).

Outra participante afirma ter várias situações que lhe trouxeram dor ou tristeza e diz que tem um osso quebrado devido à violência física sofrida e que tal situação traz dificuldades para ela se colocar no mercado de trabalho.

Tenho várias mais a que fico triste e que tenho a cavícula quebrada e é difícil para conseguir emprego pois pedem varios exames. (*sic*)

Neste segmento, necessário atentar-se para o que Dias dispõe:

Como estes sintomas podem perdurar no tempo, independente da natureza da lesão corporal praticada, ocorrendo incapacidade para as ocupações habituais por mais de 30 dias ou incapacidade permanente para o trabalho, possível tipificar o delito como lesão grave ou gravíssima, pela perpetuação da ofensa à saúde (DIAS, 2015, p. 72).

Ainda, a autora pontua a incapacidade da vítima de reconhecer que os atos abusivos são considerados violências passíveis de aplicação de medidas protetivas, ressaltando que o dano psicológico não precisa passar por uma perícia técnica, bastando que o juiz reconheça que ela existiu.

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar das redes virtuais utilizadas para envio de *link* do questionário, serem amplamente utilizadas como forma de comunicação com as mulheres e, de obter-se retorno com facilidade das mesmas quando se trata de informações processuais, o retorno para preenchimento dos questionários não se deu da mesma maneira, uma vez que, fora enviado o link para mais de 100 (cem) mulheres e apenas 37% (trinta e sete) por cento retornaram. Diante da dificuldade encontrada, necessário foi reduzir significativamente a amostra afim de que se fosse possível finalizar este trabalho.

Ainda que não se tenha a informação do porquê do não preenchimento do questionário, especula-se que falar sobre situações traumáticas trazem memórias desagradáveis⁷ e, numa ocasião em que uma participante foi indagada se havia respondido o questionário, esta afirmou “não sei responder”.

Na primeira pergunta, quando indagadas se haviam sofrido violência, nove mulheres afirmaram que “não”. Todavia, no decorrer do questionário as respostas que enquadravam-se no campo “não sofri violência” tiveram alterações significativas, ou seja, ao longo das respostas, estas mulheres identificaram violências sofridas, em especial no tocante se os (a) antigos (a) companheiros (a) foram os(as) agressores(as).

Na época do questionário pré-teste (preenchimento físico) percebeu-se contradições em algumas respostas, em especial quando as mulheres eram indagadas se “já sofreu algum tipo de violência? ”, das 10 (dez) que responderam o questionário manuais 30% (trinta por cento) disseram que não e na próxima pergunta sobre os tipos de violências sofridas, afirmam sim para alternativas como verbal e psicológica.

Tendo em vista o exposto, percebeu-se que parte das participantes desta amostra não compreendem que o que sofreram ou sofrem pode ser caracterizado como violência doméstica.

Aproveitou-se deste evento nacional que teve ampla divulgação para publicizar a realidade de mães que necessitam do Projeto NEDDIJ, e, se de um lado estas mulheres tem os direitos de seus filhos violados e/ou ameaçados de violação e necessitam recorrer ao núcleo, por muitas vezes seus direitos também estão ou foram violados ou sob ameaça de violação.

Das crianças que o NEDDIJ presta auxílio jurídico, 79% são filhos (as) de mães que sofreram algum tipo de violência sendo que 76% dos filhos presenciaram a violência. Nesse sentido, demonstra-se que a vulnerabilidade social das crianças que o Projeto atende, está intimamente ligada com a vulnerabilidade social da família, em especial, da mãe.

Tendo em vista a pequena parcela de mulheres que registraram o Boletim de Ocorrência da violência, percebe-se a urgente necessidade e importância da articulação da rede de proteção à mulher e a qualificação dos profissionais que a compõem, sejam

⁷ Importante relato nesse sentido foi, numa na ocasião em que foi cedido um computador para uma participante responder a pesquisa após um atendimento no NEDDIJ e a mulher demonstrou emoção incontrolável, oportunidade em que a encaminhamos para o Núcleo Maria da Penha – NUMAPE.

eles: juízes, promotores, advogados, defensores, equipe multidisciplinar (assistentes sociais e psicólogos), a fim de oferecer apoio, assistência jurídica e psicológica às vítimas de violência doméstica.

Ademais, a ausência de uma Delegacia da Mulher na comarca, pode ser um fator inibidor para que mais mulheres tenham voz e registrem as violências sofridas. Nesse sentido, mostra-se necessário a implementação de uma Delegacia da Mulher, além da imperiosa instalação de um Juizado de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher – JVD FM, que caminha a passos lentos no Paraná e no Brasil.

Com esta experiência vivida na construção deste relato e artigo fora possível afirmar que este trabalho possibilita muitas ramificações afim de pesquisa e estudo, pesquisas estas que requerem uma análise interdisciplinar afim de que se possa chegar a resultados mais precisos.

REFERÊNCIAS

AMARAL, A. C. **A violência doméstica a partir do olhar das vítimas: reflexões sobre a Lei Maria da Penha em juízo**. Ed. D'Plácito: Belo Horizonte, 2017.

BRASIL, Lei Maria da Penha. Lei N.º 11.340, de 7 de Agosto de 2006.

DIAS, M. B. **Lei Maria da Penha: a efetividade da Lei 11.340/2006 de combate a violência doméstica e familiar contra a mulher**. 4ª ed. rev. atual. e ampl. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais 2015.

MALHOTRA, N. K. **Metodologia qualitativa de pesquisa: uma orientação aplicada**. Tradução Laura Bocco. Porto Alegre, RS: Bookman, 2006.

QUESTIONÁRIO: disponível em: < <https://goo.gl/forms/7aTjhhAQNosUjUy43> > acesso em 06.08.2018

SILVA, E. L. da; MENEZES, E. M. **Metodologia da pesquisa e elaboração de dissertação**. 4. Ed. Florianópolis. UFSC, 2005.

A CONSTRUÇÃO DO HERÓI CHE E AS MASCULINIDADES EM CUBA: CONSTITUINDO UM OBJETO DE PESQUISA

Andréa Mazurok Schactae

Instituto Federal do Paraná

Telêmaco Borba, Paraná

RESUMO: Um modelo de masculinidade caracterizado por práticas, valores e relações que identificam um ideal de masculinidade, que varia em relação ao tempo e aos espaços sociais. A característica central do conceito de masculinidade hegemônica, afirma Robert Connell (2005), é a pluralidade de masculinidades e a hierarquia de gênero – estabelecida entre as masculinidades e entre um modelo de masculinidade e outro de feminilidade. Sendo assim, as relações que se estabelecem entre o modelo hegemônico de masculinidade, identificador da identidade nacional, e as outras masculinidades e as feminilidades são caracterizadas pela subordinação e pela marginalização. Na América Latina observa-se que os heróis tendem a ser vinculados ao espaço da guerra, e com o objeto de realizar um estudo sobre a construção do herói nacional e de um ideal de masculinidade, será proposto um estudo que analisa a construção do herói Che. Para esse estudo serão analisadas as imagens fotográficas e os textos que apresentam Ernesto Che Guevara – publicados na Revista Bohemia, em outubro de 1967. Nessa análise parte de uma articulação entre

história política e gênero, dialogando com a utilização de biografia e imagens como fontes. Desta forma, esse texto é a apresentação dessa proposta dessa pesquisa, que terá como base teórica J. Scott (1995), P. Bourdieu (1998; 2007), B. Anderson (2011), F. Dosse (2009), R. Remond (2003) e B. Kossoy (2001).

INTRODUÇÃO: A CONSTRUÇÃO DA HISTÓRIA DA REVOLUÇÃO CUBANA COMO UM ESPAÇO DE HOMENS

Entre os primeiros escritos sobre a Revolução Cubana, que apresentaram um olhar sobre o processo de luta armada, iniciado em 1953 e concluído em 1959, destacam-se os textos do médico e guerrilheiro, Ernesto Guevara. Vale destacar, que foi neste processo revolucionário que ele se tornou um guerrilheiro e assumiu o nome de Ernesto Che Guevara. Os seus textos: “Uma história da Revolução Cubana”, publicado na Revista O Cruzeiro, no Brasil, em 1959 (GUEVARA, 1959); e “O socialismo e o homem em Cuba”, publicado em 1965, no Uruguai (GUEVARA, 1965), podem ser identificadas como marcos na definição da Revolução Cubana como um processo marcado pela atuação de homens, no espaço da guerra e da política. Esses textos também contribuíram

para a projeção internacional desse acontecimento que marca a história política do século XX. Nos dois textos o autor destaca a luta armada e os líderes homens como centrais na construção o projeto político revolucionário em Cuba.

Voltando primeiramente o olhar para o texto publicado em 1959, observa-se que Ernesto Guevara, silencia-se com relação à existência de um movimento urbano – também identificado como clandestinidade, no qual atuaram inúmeras mulheres (RAMÍREZ CHICHARRO, 2016) –, bem como a participação das mulheres na guerrilha. A narrativa destaca a atuação de Fidel Castro e dos homens guerrilheiros. Sendo assim, é possível identificar esse texto como um dos fundadores do mito da Revolução Cubana como um movimento dos guerrilheiros e do Exército Rebelde, sendo o Exército Rebelde e os guerrilheiros os sujeitos da vitória (GUEVARA, 1959).

No texto de 1965, ele segue com essa construção discursiva, colocando o Estado, o Partido e os homens de vanguarda – os guerrilheiros –, como encarregados de educar o povo para o socialismo (GUEVARA, 1965). Ao afirmar que no dia 26 de julho de 1953, “um grupo de homens dirigidos por Fidel Castro atacou (...) o Quartel Moncada” (GUEVARA, 1965), Ernesto Guevara silenciou e invisibilizou a atuação de Haydée Santamaría e Melba Hernández, naquele acontecimento que é percebido como um marco no início da Revolução Cubana (SCHACTAE, 2013, p. 351). Portanto, em seus escritos a Revolução é apresentada como um espaço de homens que pegaram em armas para defender um projeto político.

Um o projeto que foi iniciando em Havana, no ano de 1952, com o ataque ao Quartel Moncada, de Santiago de Cuba, fato que é percebido como o início do processo revolucionário cubano. Todavia, várias mulheres estiveram envolvidas no processo, entre as quais estão: Elda Pérez, que participou das reuniões do grupo na casa Melba; Elena Hernández, mãe de Melba, que estava encarregada de receber as armas e uniformes; Delia Terry, Elita Dubois e Naty Revuelta que confeccionaram uniformes. Na ação armada, em Santiago de Cuba, estiveram presentes Haydée e Melba, designadas para as tarefas de levarem as armas de Havana até Santiago de Cuba e participarem do ataque (ILISÁSTIGUI; ALVAREZ, 2005).

Sendo assim, ele apresenta uma interpretação da Revolução na qual os sujeitos que a construíram e a legitimam são os homens e a guerrilha. Projetando uma leitura do passado cubano, na qual os líderes homens se constituem em guias e salvadores do povo, sendo que o líder que ganhou maior destaque foi Fidel Castro. Portanto, as armas, os guerrilheiros e a guerra representam o núcleo central, no olhar de Ernesto Guevara, para compreender o processo revolucionário e da vitória dos rebeldes.

Essa construção discursiva, sobre a Revolução Cubana, que silencia as mulheres e a clandestinidade (movimentos urbanos), tende a influenciar outras interpretações da Revolução. Todavia essa ideia sobre a Revolução Cubana resulta de uma herança cultural que constitui o Ocidente, e tende a colocar os homens, que representam um ideal de masculinidade, como centro dos processos históricos na América Latina. No século XIX estão os heróis das independências – Simon Bolívar, José Martín, entre

outros –, no início do século XX os heróis da Revolução Mexicana – Zapata e Villa – e também figuram nesse panteão, mesmo que de forma menos heróica, os presidentes Getúlio Vargas e Juan Perón, no entanto todos representam um ideal de masculinidade e ocupam os espaços de poder político. Essa projeção de figuras masculinas como salvadores e guias, contribui para o esquecimento da atuação de outros homens e principalmente das mulheres, no espaço da guerra e de outros lugares da política. Esse ideal se caracteriza por um modelo de masculinidade hegemônica, apropriando-se do conceito R. Connell (1997; 2005).

Vale destacar que historicamente o Estado e as suas organizações de poder, são espaços ocupados por homens e os seus símbolos e suas práticas são identificadores de masculinidades. Os heróis tendem a serem homens que pertenceram a instituições armadas e participaram de conflitos armados, e são constituídos em símbolos identificadores do Estado. Assim como a farda e as armas, são construções simbólicas identificadoras dos Estados Nação e de uma masculinidade identificada pela guerra, pela força, pela coragem e pela honra. Essas construções constituem identidades de gênero, afirmando um “saber a respeito das diferenças sexuais” (SCOTT, 1994, p. 12) que é expresso em práticas, símbolos e leis que organizam e identificam o Estado e suas instituições.

Voltando o olhar para o Estado Cubano, duas publicações periódicas, publicadas pelo Estado, chamam a atenção: as revistas *Bohemia* e *Mujeres*¹. E ao folhear as revistas se verifica que nos anos de 1960 e 1970 é recorrente a presença de imagens que representam o guerreiro – seja ele militar ou guerrilheiro –, e elas são composta por objetos simbólicos como a vestimenta e a arma. Esses objetos remetem a características que historicamente foram incorporadas em corpos de homens e funcionam como reafirmadoras de uma identidade masculina, para a instituição e para seus membros, fundada na virilidade (COURBIN, 2013) e em um ideal de masculinidade hegemônica (CONNEL, 1997, 2005).

Vale destacar, que entre os heróis da Revolução Cubana, que influenciaram a internacionalização desse ideal masculino revolucionário, da América Latina, está o Ernesto Guevara. Ele assumiu a identidade de Che no decorrer da luta armada (1956-1959), que culminou na vitória do Exército Rebelde e no estabelecimento da Revolução Cubana. O nascimento do Che é parte da construção da Revolução Cubana e do processo de morte do homem real e nascimento do mito, que se tornou um símbolo do ideal de masculinidade em Cuba e para a esquerda Latino-Americana. E após a sua morte, em 1967, tornou-se um herói e símbolo da Revolução e uma referência de masculinidade-latina. O Che foi constituído em um processo de encarnação do

1 As Revistas estão disponíveis para consulta na Biblioteca Nacional de Cuba e outras bibliotecas em Cuba. A Revista *Bohemia*, foi fundada em 1908, e é uma revista semanal. Em 1959 passou a ser uma das vozes do Estado Cubano. A Revista *Mujeres*, é da Federación de Mujeres Cubanas (FMC), foi fundada em novembro de 1961, para ser um meio de comunicação da FMC. No ano de 2010 foram consultados acervos dessas revistas em Bibliotecas nas cidades de Holguín e Havana, no desenvolvimento do projeto Mulheres Guerreiras: identidades de gênero e a Revolução Cubana, dentro do programa CAPES/MES- CUBA, vinculado a Universidad Oscar Luceno Moya, de Holguín, e a Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

homem novo do socialismo, o qual é revolucionário-viril-heterossexual, e se projeta para além das fronteiras Cubanas.

Portanto, essa proposta de pesquisa tem como objetivo analisar o processo de construção do símbolo Che, pelo Estado Cubano, no final dos anos de 1960, como expressão de uma masculinidade para a Revolução Cubana, bem como, de uma masculinidade revolucionária socialista latino-americana. E para a construção dessa pesquisa serão analisadas as fotografias e os discursos da Revista Bohemia, de outubro de 1967 – edição especial dedicada ao Ernesto Che Guevara.

Vale destacar que, a Revista Bohemia (um periódico publicado semanalmente) se constituiu em um dos principais meios de comunicação e propaganda do Estado Cubano, após o ano de 1959. Portanto, utilização dessa fonte é fundamental para analisar o processo de construção desse ideal de masculinidade, o qual orientará a construção de subjetividades e políticas públicas, ao longo da década de 1970, em Cuba, bem como influenciou o socialismo Latino Americano.

A análise dessa fonte permite uma articulação entre história política (REMOND, 2003) e a categoria gênero (SCOTT, 1995), entendendo que os símbolos nacionais são discursos que orientam a construção das identidades coletivas e subjetivas. Ao se apresentarem como imutáveis, as identidades coletivas ou comunidades imaginadas (ANDERSON, 2011), tendem a influenciar na construção de políticas públicas e identidades subjetivas. Portanto, os estudos dos heróis nacionais – símbolos das comunidades imaginadas – lançam luz para compreender outras realidades sociais e subjetivas.

MASCULINIDADES, IDENTIDADES NACIONAIS E O HERÓI CHE

Ao construir uma narrativa biográfica sobre Ernesto Guevara, em 1967, provavelmente uma das primeiras biografias oficiais desse guerrilheiro, o Estado Cubano também iniciou um processo de construção do herói Che. Nesse processo de estabelecimento de uma trajetória os textos escritos e os textos fotografias se relacionam para dar sentido para a narrativa oficial. A fotografia é a objetivação da trajetória e contribui para a construção do mito Che.

Nesse processo de construção do mito, destaca-se uma fotografia, a qual foi construída por Alberto Korda, o fotógrafo da Revolução Cubana, no dia 5 de março de 1960. E em 1967 o fotógrafo presenteou um editor italiano com a foto do Che (DOMINGUES, 2008, p.71-72). E foi provavelmente esse ato que lançou essa imagem para além das fronteiras cubanas. Atualmente essa imagem ainda é recorrente na rede mundial de computadores, bem como, em diversos países, estampada em camisetas, chaveiros, canecas, etc. E é bem provável que muitos consumidores dessa imagem desconheçam que é o homem que ela representa.

Voltando o olhar para a revista Bohemia de 1967, observa-se que essa fotografia

aparece várias vezes, e considerando as várias fotografias que compõem a revista – nas quais figuram cartazes, painéis e espaços públicos –, essa foi a imagem selecionado pelo Estado Cubano para ser apresentadas nas homenagens ao herói assassinado na Bolívia. Portanto, a narrativa biográfica construtora do Che, é organizada a partir da relação entre duas formas de discurso, o escrito e o fotográfico.

A partir dessa constatação surgem algumas questões: quais são as fotografias do Ernesto Guevara e de Che Guevara que construíram a biografia fundadora do herói da Revolução Cubana, publicada na Revista Bohemia de 1967? Qual é o discurso presente nessas fotografias? Qual a relação entre o texto escrito e o texto imagético (fotografias)?

Entendendo que a Revista Bohemia, de 1967, é uma biografia que fundadora do herói Che, compartilhando das reflexões de François Dosse (2009), que destaca que desde a Antiguidade o gênero biográfico serviu para construir modelos, é pertinente compreender como imagens e textos se completam na produção de significado, em um contexto de definição de políticas socialistas em Cuba. E em um contexto internacional de expansão das ditaduras militares na América Latina e acirramento da guerra fria (HOBBSAMW, 1995). Portanto, utilizar como fontes biografias construídas por agentes de estado, permite reconhecer os valores, ou as maneiras de viver que devem inspirar e nortear o comportamento de homens e mulheres, bem como perceber significados transnacionais, que identificam traços de uma cultura ocidental, que é marcada por identidades nacionais marcadas pelos ideais de masculinidades.

A construção das identidades nacionais latino-americanas e as identidades das instituições armadas são reconstrutores de diferenças de gênero historicamente construídas, pois são identificadores de masculinidade(s). Para Luis Bonino (BONINO, 2002) há no ocidente um modelo de masculinidade hegemônica que se impõe sobre as outras masculinidades. Essa identificação de masculinidade é marcada um uma continuidade. Para ele as crises são apenas ajustes da masculinidade hegemônica e não indicam rupturas, pois ela se mantém como dominante e independente, subordinando outras masculinidades e as feminilidades. Segundo o autor as características que representam a definição de masculinidade hegemônica são a independência (individualidade, autonomia, egocentrismo, poder, etc.), o domínio (combate, luta, heroísmo), a hierarquia (liderança, obediência, disciplina, lealdade, sacrifício, etc.) e a heterossexualidade. Esses valores, que significam o que é ser homem, segundo ele, estão presentes no imaginário social.

Para compreender a construção desse herói Latino-Americano, Che Guevara, a biografia será utilizada como fonte para a história, pois “a biografia pode ser um elemento privilegiado na reconstituição de uma época, com seus sonhos e angústias” (DOSSE, 2009, p. 11). Conforme destaca Maria Aparecida da Silva, a biografia como fonte não é um retorno ao estudo dos grandes homens, pois o foco de análise deve ser o contexto social (SILVA, 2007, p.14). Sendo assim,

a proposta de análise documental do gênero biográfico demanda a releitura das biografias sob a perspectiva das ações coletivas, com o propósito de ampliar e de enriquecer as interpretações dos acontecimentos históricos. (SILVA, 2007, p.15)

Para Bourdieu a biografia é uma narrativa que se propõem construir um sentido para a existência de uma pessoa, estabelecendo uma seqüência de acontecimentos coerentes. (BOURDIEU, 1996, p. 75) Portanto, “tudo leva a supor que a história de vida mais se aproxima do modelo oficial da apresentação oficial de si” (BOURDIEU, 1996, p. 80). Sendo assim, a construção de uma trajetória está relacionada às relações nas quais o agente se vincula a outros agentes. É necessário observar o que está em jogo na construção da narrativa.

Assim, é fundamental analisar como as narrativas sobre os heróis nacionais e as instituições armadas (guerrilha, forças armadas, polícia militar) tende a adotarem como modelo a masculinidade hegemônica. Os valores e as características que identificam os heróis nacionais e essas instituições são percebidos nas construções simbólicas, que são adaptadas as necessidades apresentadas pelo presente e tendem a reproduzir um ideal de masculinidade.

Ao realizar uma revisão da literatura sobre os estudos dos homens, o pesquisador Fernando Fernández-Llebrez (2004), apresenta uma reflexão sobre o conceito de masculinidade, apropriando-se da análise da antropóloga R. Connel, Organização social da masculinidade, e do historiador G. Mosse, A imagem do homem. E conclui que a masculinidade e a virilidade são construções relacionais, cujos significados existem em relação ao tempo, ao espaço e ao feminino (FERNÁNDEZ-LLEBREZ, 2004). Portanto, para ele,

(...)la masculinidad es una construcción social definida por los contextos en los que se desarrolla. El conocimiento de las masculinidades está vinculado con los procesos históricos en los que éstas se despliegan. Lo ha hecho en el pasado y lo puede seguir haciendo en el futuro. No hay nada natural, ni social, que determine que los hombres ni las mujeres tengan que ser de una manera específica. (FERNÁNDEZ-LLEBREZ, 2004, p. 22)

Considerando que as feminilidades e as masculinidades, na moderna ocidental são construções relacionais e duais, as ideias de controle e o descontrole, citados por Fernando Fernández-Llebrez (2004), são construções dos séculos XVIII e XIX, que marcam a primeira dicotomia na definição de ideais de masculinidade e de feminilidade na sociedade moderna. A segunda dicotomia é a passividade e atividade, que definem o espaço e a atuação do feminino e do masculino no espaço social. E a terceira dicotomia legitima o verdadeiro masculino e feminino, do não verdadeiro, a heterossexualidade e a homossexualidade. A perda de virilidade e da feminilidade é marcada pela homossexualidade. (FERNÁNDEZ-LLEBREZ, 2004, p. 22) Porém, as identidades contemporâneas são plurais e transversais, e contradizem essas dicotomias que se estabeleceram com os Estados Nacionais.

Portanto, para analisar a construção da identidade nacional em Cuba, no final da década de 1960, tendo como foco central a masculinidade revolucionária, será utilizado

o conceito de comunidade imaginada de Benedict Anderson (2005). Vale indicar que para o autor “todas as comunidades maiores que as aldeias primordiais onde havia contacto cara a cara (...) são imaginadas” (ANDERSON, 2005, p. 26). As construções discursivas – monumentos, cerimônias, símbolos, língua, história, memória, texto – ordenam e constroem uma homogeneidade nas comunidades imaginadas, que ocultam a heterogeneidade e as contradições existentes na coletividade. Entre os discursos construtores das comunidades imaginadas estão as referências simbólicas que são partes dos seus “imaginários sociais”, pois conforme Bronislaw Baczko, é “através dos imaginários sociais [que], uma coletividade designa a sua identidade (...)”. (BACZKO, 1985, p. 309) Portanto, os heróis são parte do imaginário social de uma nação, e historicamente estão vinculados as armas e as guerras.

Essa herança cultural masculina viril, vinculada ao espaço da guerra, norteia a construção dos novos símbolos, e o aparato simbólico construído pelo Estado e por suas instituições de poder tende a reafirmar o masculino enquanto poder dominante na esfera pública. Os heróis e as instituições militares ganham destaque e são marcados por características identificadoras de uma masculinidade hegemônica. Para Raewyn Connell, a “masculinidade hegemônica” (CONNELL, MESSERSCHMIDT, 2005; CONNELL, 2005; CONNELL, 1997) caracteriza-se pelas masculinidades militares, construídas ao longo do século XIX e do século XX, as quais orientam a edificação de ideais de hombridade nas sociedades ocidentais

Um modelo de masculinidade caracterizado por práticas, valores e relações que identificam um ideal de masculinidade, que varia em relação ao tempo e aos espaços sociais. A característica central do conceito de masculinidade hegemônica é a pluralidade de masculinidades e a hierarquia de gênero – estabelecida entre as masculinidades e entre um modelo de masculinidade (CONNELL, MESSERSCHMIDT, 2005; CONNELL, 2005; CONNELL, 1997) e outro de feminilidade. Sendo assim, as relações que se estabelecem entre o modelo hegemônico de masculinidade, identificador das identidades nacionais, e as outras masculinidades e as feminilidades são caracterizadas pela subordinação e pela marginalização.

Esse modelo, pautado na virilidade como característica de uma masculinidade hegemônica é compartilhado pelas instituições armadas no Ocidente. Ao analisar os movimentos contra as ditaduras no Cone Sul a pesquisadora Cristina Wolff destaca que,

as organizações armadas usaram frequentemente a masculinidade como um argumento para a luta contra a ditadura. Orgulho, honra, ação (versus passividade), força e capacidade de suportar todos os tipos de desafios físicos e morais em nome de um ideal, são usados para descrever como um guerrilheiro deveria ser, e explicar a ação. (WOLFF, 2013, p. 461)

Portanto, um estudo da construção de um dos heróis da Revolução Cubana – o qual alcançou também o reconhecimento de herói em outros lugares da América Latina –, faz-se necessário ao considerar que esses símbolos orientam a construção

de masculinidades, subjetividades e políticas públicas.

Ao se construir uma biografia oficial, o Estado Cubano utiliza as fotografias como instrumentos de legitimação da narrativa, pois, conforme destaca Boris Kossoy a fotografia tem a pretensão de congelar um instante, que jamais será alcançado novamente, sendo assim, “toda fotografia é um resido do passado” (2001, p. 45), ou ao menos assim pode ser percebida. Além do mais, destaca o autor que

(...) toda fotografia é um testemunho segundo um filtro cultural, ao mesmo tempo que é uma criação a partir de um visível fotográfico. Toda fotografia representa o testemunho de uma criação. Por outro lado, ela representará sempre a criação de um testemunho. (KOSSOY, 2001, p. 50)

Sendo assim, é como criação de testemunho que serão analisadas as fotografias publicas na Revista Bohemia de 1967.

Voltando o olhar para a relação entre imagem e texto escrito, é fundamental focar nos detalhes. Conforme destaca Márcio Sonego, o olhar, a atitude, os gestos, os elementos que compõem a cena na qual está a pessoa fotografada expressam relações de poder (SÔNEGO, 2010, p. 119). Portanto, a fotografia é uma importante fonte para historiadores e para os estudos de política e gênero.

Vale destacar que, foi no final do século XX, que os historiadores descobriram as fontes fotográficas. O texto de Vania Carvalho, Solange Lima, Maria Cristina Carvalho e Tânia Rodrigues (1994), apresentam uma análise os usos da fotografia com fonte, até a década de 1990. Entre as dezenas de obras referenciadas pelas autoras destacamos o texto de Boris Kossoy, “Fotografia como fonte histórica”, publicado em 1980; e o dossiê da Revista Acervo (vol. 6, n. 1/2, jan. dez.), de 1993, são indicados como marcos nas reflexões sobre fotografia como fonte histórica, na produção acadêmica brasileira. (CARVALHO; LIMA; CARVALHO; RODRIGUES, 1994)

No ano de 1996, a pesquisadora Ana Maria Mauad, publicou o texto “Através da Imagem: fotografia e história – Interfaces”, o qual está entre os mais citados, entre os que abordam a temática. Para a pesquisadora,

a fotografia - para ser utilizada como fonte histórica, ultrapassando seu mero aspecto ilustrativo - deve compor uma série extensa e homogênea no sentido de dar conta das semelhanças e diferenças próprias ao conjunto de imagens que se escolheu analisar. Nesse sentido o corpus fotográfico pode ser organizado em função de um tema, tais como a morte, a criança, o casamento etc., ou em função das diferentes agências de produção da imagem que competem nos processos de produção de sentido social, entre as quais a família, o Estado, a imprensa e a publicidade. Em ambos os casos, a análise histórica da mensagem fotográfica tem na noção de espaço a sua chave de leitura, posto que a própria fotografia é um recorte espacial que contém outros espaços que a determinam e estruturam, como, por exemplo, o espaço geográfico, o espaço dos objetos (interiores, exteriores e pessoais), o espaço da figuração e o espaço das vivências, comportamentos e representações sociais. (MAUAD, 1996, p. 82)

E para a utilização da fotografia como fonte, a autora propôs a utilização do método semiótico e estruturalista, que para Peter Burke, em sua obra “Testemunha Ocular”, publicada no Brasil, em 2004, é o melhor enfoque para os estudos de imagem,

pois preocupação do pesquisador é o uso das imagens como fontes para a História (BURKE, 2004). Porém, para o autor,

A fraqueza do enfoque estruturalista é a propensão de presumir que as imagens têm um significado, em que não existem ambigüidades, em que o quebra-cabeça tem uma solução única, (...). A fraqueza do enfoque pós-estruturalista é o inverso, a presunção de que qualquer significado atribuído a uma imagem é tão válido como qualquer outro. (BURKE, 2004, p. 222)

Além do mais, ele destaca que nos estudos de imagens é importante observar as inscrições que algumas imagens trazem, pois o objetivo desses textos escritos é direcionar a leitura do espectador (BURKE, 2004, p. 223). Portanto, texto e imagens constituem um discurso.

Nos esforços de compreender as imagens, P. Burke (2004) concorda com Maria Mauad (1996), que é uma tarefa que exigem um diálogo transdisciplinar, que recebeu a influência da sociologia, da história da arte, da antropologia, da filosofia, etc. Conforme destaca o autor, esse diálogo é enriquecido com as análises de gênero (BURKE, 2004, p. 226), e ao se focar no estudo dos significados em relação ao contexto, pois as visões dos contemporâneos da imagem e as entrelinhas permitem compreender o significado da imagem (BURKE, 2004, p. 236 -238). Além do mais, Clifford Geertz, destaca que o sentido de uma imagem é resultado das “experiências coletivas” (GEERTZ, 2006, p. 165), isto é da cultura. Portanto, o estudo das imagens é uma compreensão dos símbolos que produzem o cotidiano de seres humanos, isto é o contexto no qual foram produzidas. (GEERTZ, 2006, p. 179-181)

Portanto, não há uma receita ou um método certo para os estudos da história a partir de imagens. Sendo assim, a análise qualitativa da construção do herói Che, considerando a relação entre texto e imagens fotográficas, na construção de uma biografia fundadora do herói – a Revista Bohemia de 1967 –, é uma inovação nos estudos sobre o mito Che, bem como sobre as construções dos heróis nacionais, por se tratar de uma análise que se insere nos estudos de história política – na perspectiva de René Remond (2003) – e gênero – a partir de Joan Scott (1995), como categoria de análise –, focando na construção do mito Che, constituído um herói nacional e transnacional. Além do mais, a articulação entre história política e gênero, é fundamental para essa pesquisa que tem como ferramenta de análise a categoria gênero (SCOTT, 1995), a qual orientará leitura e interpretação dos discursos constituindo na relação textos/ imagens fotográficas.

Vale destacar que a fotografia de capa da Bohemia (1967), apresenta o Ernesto Che Guevara vestindo o uniforme do Exército Revolucionário Cubano, barba aparada, cabelo curto e penteado, com um olhar voltado para frente, mas não olha em direção da câmera, e com um leve sorriso. Essa construção transmite a idéia de que ele olha para o futuro e está feliz com a projeção desse futuro, bem como, ele pode ser compreendido como a própria encarnação desse futuro, ao ser reconhecido como o modelo do homem novo (Imagem – 1).



Imagem - 1

Fonte: Capa Revista Bohemia, outubro de 1967

Na fotografia de Alberto Korda (Imagem - 2), Ernesto Guevara está com o cabelo mais comprido e esvoaçante, barba feita, fisionomia séria e novamente com o olhar votado para frente. O rosto sério e o olhar distante causam um impacto nos observadores da fotografia, transmitindo uma impressão que ele vê o seu próprio futuro. A força presente no olhar do guerrilheiro Che, que olhar para o futuro, ainda atrai muitos olhares.



Imagem - 2

Fonte: Revista Bohemia, outubro de 1967, sup.15.

Comparando as duas imagens se percebe que os olhares são diferentes. O da primeira imagem é menos intenso, mais tranquilo, e o segundo provoca do espectador uma inquietação difícil de expressar em palavras. Outros elementos importantes nas duas imagens são os símbolos identificadores de masculinidade a vestimenta militar-guerrilheira e a barba. Características que se tornaram símbolos e identificação do guerrilheiro latino-americano, bem como, de uma masculinidade de esquerda latino-americana, nas décadas que seguem, até o final do século XX.

A escolha da foto produzida por Alberto Korda para ser colocado atrás de Fidel

Castro, durante o seu discurso na cerimônia realizada na *Plaza de la Revolución*, no dia 18 de outubro de 1967, talvez seja explicada pelo efeito que a foto causa no observador. Além de apresentar os símbolos identificadores do guerrilheiro: o uniforme, a boina com a estrela e a barba.

Portanto, as fotografias e os textos selecionados pelos organizadores da Revista Bohemia, de outubro de 1967, são parte da construção de uma narrativa biográfica, que projeta um herói e símbolo da Revolução Cubana. E o primeiro texto, publicado é a carta que o Che deixou para Fidel Castro, antes de sair de Cuba. Vale destacar que o texto inicia-se com uma frase que foi selecionada do segundo parágrafo da carta: “...en una revolucion se triunfa o se muere...”(BOHEMIA, 1967, p.3). Observando as duas imagens selecionadas elas podem ser lidas como expressão do triunfo (Imagem 1) e da morte (Imagem 2). É essa relação entre triunfo e morte, passado e futuro, que os textos e fotografias construíram a biografia fundadora do mito Che. É a relação entre texto e fotografia, na construção da biografia fundadora do mito Che, que orientará a análise da revista Bohemia.

REFERÊNCIAS

- ALEGRIA, Juan E. **Hacia una poética de la imagen del Che: denotación y connotaciones em torno de la fotografía de Alberti Korda**. Revista de la Academia, vol. 24, 2017. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es>, acesso em 13 de agosto de 2018.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. São Paulo, Cia das Letras, 2011.
- ANDERSON, Jon Lee. **Che Guevara**: uma biografia. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- BACZKO, B. Imaginação social. In. Enciclopédia **Enaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1985, p. 309-310, p.309.
- BOHEMIA. **Bohemia**, ano 49, n. 42, 20 de outubro de 1967.
- BONINO, Luis. Masculinidad hegemônica e identidad masculina. **Dossiers feministes** - Masculinitats: mites, de/construccions i mascarades, n. 67, 2002, p. 07-36.
- BOURDIEU, P. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papirus, 1996, 15.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papirus, 1996.
- BURKE, Peter. **A fabricação do rei**: a construção da imagem pública de Luís XIV. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- BURKE, Peter. **Testemunha ocular**: história e imagem. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- CARVALHO, Vânia; LIMA, Solange [et all]. **Fotografia e história**: ensaio bibliográfico. Anais do Museu Paulista, v. 2, jan./dez., 1994, p. 253-300.
- CONNELL, R. W. Políticas da masculinidade. **Educação e realidade**. V. 20 n.º 2, 2005, p. 185-206.

- CONNELL, R. W. La organización social de la masculinidad. In: VALDÉS, T.; OLAVARRÍA, J. (eds). **Masculidad/es: Poder y Crisis**. Santiago, Chile: Ediciones de las mujeres, n.º 24, 1997, p. 31-48. Disponível em: <http://www.pasa.cl/biblioteca/La_Organizacion_Social_de_la_Masculinidad_Connel_Robert.pdf>, acesso em 15/01/2009, p. 15-16.
- CONNELL, R. W. Políticas da masculinidade. **Educação e realidade**. V. 20 n.º 2, 2005, p. 185-206.
- CONNELL, R. W.; MESSERSCHMIDT, J. W. Hegemonic masculinity: rethinking the concept. **Gender & Society**. Vol.19, 2005, <<http://gas.sagepub.com>>, CAPES acesso 27 de maio de 2009.
- COURBIN, Alain. **História da Virilidade** – O triunfo da virilidade – século XIX. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- DOMINGUES, Juan de M. **Che Guevara**: a mídia como potencializadora do mito. Dissertação de Mestrado em Comunicação Social, PUC Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.
- DOSSE, François. **O desafio biográfico**: escrever uma vida. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- GEERTZ, Clifford. **O saber local**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- GUEVARA, Ernesto. O socialismo e o homem em Cuba. Semanário Marcha, Montevideo. março de 1965, disponível em: <<https://www.marxists.org>>
- GUEVARA, Ernesto. Una historia de la Revolución Cubana, Revista O Cruzeiro, 1959, disponível em: <<http://www.archivochile.com>>
- HOBSBAWM, Eric. **A era dos extremos**: o breve século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- ILISÁSTIGUI, Margarita Avilés; ALVAREZ, Gladys Rosa Porro. Melba: mujer de todos los tiempos. La Habana: Ediciones Verde Olivo, 2005.
- KOSSOY, Boris. **Fotografia & História**. 2. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.
- MAUAD, Ana Maria. **Através da imagem**: fotografia e história – interfaces. Tempo, vol. 1, n. 2, 1996, p.73-98.
- OLAVARRÍA, J. A. Masculinidades y varones en Santiago de Chile. In: OLAVARRIA, J. A. **Hombres a la deriva?**: poder, trabalho y sexo. Santiago, Chile: FLASCO-Chile 2001, p. 11-38, p. 11-18. Disponível em: <<http://www.redmasculinidades.com>>. Acesso em: 20 ago 2010.
- RAMÍREZ CHICHARRO, Manuel. **Desde la clandestinidad**. Una historia oral de las mujeres cubanas que lucharon contra Batista (1952-1959), Ibero-Americana Pragensia Supplementum, n. 44, 2016, pp. 283-289. Disponível em: <<https://www.researchgate.net>>. Acesso em: 15 de fev. 2019.
- REMOND, Rene. **Por uma História Política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- SCHACTAE, Andréa. Mulheres Guerreiras: mulheres na guerrilha cubana e a construção da heroína Célia Sanchez. In: MOREIRA, Rosemeri; SCHACTAE, Andréa (org.). **Gênero e instituições armadas**. Guarapuava, PR: Editora Unicentro, 2016, p. 189-215.
- SCHACTAE, Andréa. Mujeres guerreiras y lo(s) femenino(s) em las intituiciones armadas em Cuba y en Brasil en los años de 1970 y 1980. In: ARIAS GUEVARA, M.; TORRALBAS FERNÁNDEZ, A. PUPO VEGA, A. (Org.) **Rompiendo Silencios**. La Habana: Editorial Mujer, 2013, p. 343-358.
- SCOTT, Joan W. Prefácio a gender and politics of history. **Cadernos Pagu**, n. 3, 1994, p. 11-27, p. 12.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, n. 20, vol. 2, p. 71-99, 1995.

SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. **Biografia como fonte histórica**. Cadernos de Pesquisa do CDHIS, n. 36/37, ano 20, p. 9-15, 2007.

SÔNEGO, Márcio J. F. **A fotografia como fonte histórica**. Historiæ, Rio Grande, 1 (2): 113-120, 2010.

WELZER-LANG, Daniel. Os homens e o masculino numa perspectiva de relações sociais entre os sexos. In: SCHPUN, Mônica Raisal (org.) **Masculinidades**. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 107-128.

WOLFF, Cristina Scheibe. **Resistência e gênero nos arquivos das ditaduras militares do Cone**. Revista Tempo e Argumento. Florianópolis, v. 5, n.9, jan./jun. 2013. p. 451 – 471.

ABUSO SEXUAL COM CRIANÇAS E ADOLESCENTES: UMA ANÁLISE DE PROJETOS DE ENFRENTAMENTO NO PARANÁ

Bruna Regina Battisti

Universidade do Oeste do Paraná

Francisco Beltrão-PR

RESUMO: Este artigo discorre sobre o abuso sexual, onde crianças e adolescentes são coagidos, o que dificulta a descoberta de tais casos. O abuso não tem raça, credo ou dor da pele pré-estabelecidos, o que significa que todos podem se tornar vítimas. As autoras Pfeifer e Salvagni (2005) ressaltam que a criança e/ou adolescente que sofre o abuso tende a repetir com seus filhos caso não tenha um acompanhamento adequado. Borges e Zingler (2013) destacam três formas de abuso: sem contato sexual; com contato sexual, sem penetração; com contato sexual e com penetração; e dentre essas três formas ainda podem ser subdivididas em duas esferas: intrafamiliar e extrafamiliar. Três projetos foram selecionados para serem analisados: “Enxugue essa Lágrima” que está em fase de implantação (2017) visando uma ressocialização pós abuso, assim como o “Dedica” que já atende cerca de 60 crianças todos os dias e uma cartilha sobre abuso e exploração sexual, que é um manual escrito de forma simplificada e objetiva para que as crianças e adolescentes compreendam, a cartilha também frisa a questão da denúncia.

PALAVRAS-CHAVE: Abuso sexual,

Enfrentamento, Denúncia.

ABSTRACT: This article discusses about sexual abuse, where childre and teenagers are coerced, what difficults the discover of those cases. The abuse doesn't have race, faith or skin tone pre-established, what means that everybody could be a victim. The authors Pfeifer and Salvagni (2005) stand out that the child and/or teenager that suffers from abuse has a tenedy of repeat it with their children if they don't have an adaqueate monitoring. Borges and Zingler (2013) highlight three forms of abuse: without sexual contact; with sexual contact, without penetration, with sexual contact and penetration; and among these three forms they steel could be subdivided in two areas: within families and extra families. Three projects were selected to be analized: “Dry this Tear” that is in fase of deployment (2017) seeing a rehabilitaton after-abuse, as well as “Dedicate” wich take account close to 60 kids every day and a playbook about sexual exploration, which is a guide writen in a simple form and objective so the kids and teenagers understand it, the playbook also emphasses the denounces issues.

KEYWORDS: Sexual abuse, clash, denouces.

1 | INTRODUÇÃO

Por meio deste artigo venho trazer a tona a discussão do abuso na adolescência, porque a denúncia não ocorre e porque é tão difícil pro adolescente relatar isso.

As autoras Pfeiffer e Salvagni (2005), relatam o estupro como abuso sexual, e que os casos de abuso na adolescência ocorre por pessoas próximas em quem detenham confiança ou exercem algum tipo de poder sobre a criança e/o adolescente. Tais casos são difíceis de serem suspeitos, quem dirá descobertos pelas outras pessoas do seio familiar. O adolescente se sente pressionado psicologicamente pois ele é coagido a não contar, sob punição se isso vir a acontecer.

O abuso é um fenômeno universal, o qual não tem raça, credo e cor de pele pré-estabelecido, acontece com muitas crianças e/ou adolescentes em todos os cantos do mundo, em alguns lugares com mais e outros com menos frequência e que deixa marcas profundas no físico, sexual ou psicológico do adolescente.

Tendo em vista que, como Pfeifer e Salvagni (2005) ressaltaram, uma criança e/ou adolescente que sofre o abuso (estupro) tende a repetir o ato com seus próprios filhos quando não recebem um acompanhamento psicológico posterior ao ato sofrido, pois o agressor tende a culpabilizar o adolescente fazendo com que ele se sinta culpado e internalizando isso até vir a ser adulto e descontar em outra pessoa.

São poucos os casos relatados pelas crianças e/ou adolescentes, e muitas vezes, quando relatados, no âmbito da justiça perdem força, pois os laudos são considerados incompletos nos casos onde não ocorreu a penetração de fato, mas sim a sedução e atos libidinosos que são difíceis de serem comprovados pelo adolescente. Os laudos não consideram a possibilidade de grandes lesões emocionais que podem deixar marcas incuráveis.

Apesar de ser um ato praticado desde antigamente, somente à cerca de quarenta anos são relatados de fato, os casos de abuso com adolescentes. Como Silva, Cazella e Costa (2010) nos relatam, que o abuso já é um caso muito antigo, porém não se tem muitos atos para ao menos amenizar as suas consequências, com o decorrer dos anos vem aumentando o número de casos, desparelho das soluções.

A grande maioria dos casos de abusos que são relatados ocorrem com meninas, porém também ocorre (em minoria) com os meninos. Ou seja, nenhum adolescente está livre deste mal, o que precisamos é de mais esclarecimento nas escolas que é um local fora do seio familiar capaz de relatar sobre o assunto.

O abuso sendo ele de menor ou maior grau de violência deve ser levado muito a sério, pois é a partir das experiências da infância e adolescência que vai se formar a pessoa adulta, e juntando as violências que caracterizam o estupro, certamente deixaram sequelas psicológicas, físicas e sociais para o resto da vida desse adolescente.

2 | REFERÊNCIAL TEÓRICO

Para definir o assédio, Pamplona Filho (2006) nos trás o seguinte conceito: “Conceituamos, por isto, o assédio sexual como toda conduta de natureza sexual não desejada que, embora repelida pelo destinatário, é continuamente reiterada, cerceando-lhe a liberdade sexual.”

O assédio é uma violência contra o corpo desses adolescentes, e dependendo da abordagem do assediador é, até mesmo, uma violência psicológica e emocional, que vão para além do corpo.

Toda e qualquer ação que vise favorecimento sexual, começa no assédio, através de palavras ou gestos e acaba no abuso, que é quando o corpo do adolescente é violado de fato, onde o assediador usa de meios para coagir o adolescente à manter em segredo.

O abuso sexual pode ser classificado basicamente em três tipos, segundo Borges e Zingler (2013): Sem contato sexual; Com contato sexual, sem penetração; Com contato sexual e penetração (estupro).

O abuso sexual sem contato sexual é o mais recorrente e com menor denúncias, pois não é considerado um abuso contra o adolescente. É também o mais difícil a ser comprovado, pois envolve muitas vezes o seio familiar que acaba reprimindo o adolescente e o culpabilizando.

Na sequência o abuso sexual com contato sexual tem uma maior violação no corpo do adolescente, mas continua sendo difícil a comprovação, pois não houve de fato a penetração, e acabam se repetindo as atitudes citadas acima.

Por último o estupro (abuso) de fato, em que assim como em qualquer atitude libidinosa, mas com maior ênfase nesses casos, é muito importante o apoio da família, o acolhimento e a proteção, pois o corpo desse adolescente foi violado da pior maneira possível.

Em todos os casos citados o apoio familiar é de extrema importância para que o adolescente supere mais rapidamente e não retenha tantas sequelas causadas pelo abuso, ou estupro.

Tais abusos ou estupros, como as autoras Borges e Zingler (2013) ressaltam, podem ainda se classificar em duas esferas: Intrafamiliar e Extrafamiliar.

Conforme a esfera intrafamiliar, são aqueles atos ocorridos no seio familiar, que partem de pais, padrastos, tios ou avôs. São os casos mais difíceis de serem identificados e os que têm mais chance de serem reincidentes, pois o adolescente sente medo, vergonha ou constrangimento de contar a alguém, podendo desestruturar sua família, ou então ser culpabilizado e não cessar os abusos.

Na esfera extrafamiliar surgem os casos de conhecidos, aqueles que se dizem “amigos”, mas que na verdade mantêm um laço visando as segundas intenções, que seriam levar ao estupro em uma oportunidade que vier a surgir.

Para ajudar na resiliência desse adolescente, é muito importante que ele possua

um esfera de intervenção, seja ela familiar ou escolar, que são as esferas mais presentes na vida dos adolescentes.

Quando essa intervenção parte de membros da família, o adolescente tem mais chances de continuar seu processo de evolução enquanto ser humano sem sequelas e traumas.

Porém quando a família falha, segundo Inoue e Ristum, (2008) a escola entra como interventora, identificando por ações os adolescentes que têm comportamento atípico, como o comportamento sexualizado ou conhecimento sobre sexo inapropriado para tal idade, que em geral são os mais “acusadores” nos casos de abuso ou estupro.

Alguns dos principais traumas que as autoras Inoue e Ristum (2008) nos trazem são: TEPT (Transtorno de Estresse Pós Traumático), DST (Doenças Sexualmente Transmissíveis), insegurança, medo, depressão, dificuldade de socialização, dificuldade de concentração, etc.

Também segundo dados trazidos por Inoue e Ristum (2008) “menos de 10% dos casos são notificados.” Ou seja, os dados são alarmantes, mesmo sendo apenas 10% revelados, já se tem um problema crônico. E sem a conscientização de quão prejudicial é aos adolescentes tais casos e principalmente para o seu desenvolvimento, os índices só tendem a aumentar, enquanto mais adolescentes têm seus corpos violados.

3 | METODOLOGIA

O artigo possui cunho descritivo, os dados e informações secundárias irão ter origem de uma pesquisa bibliográfica, com abordagem qualitativa, relatando experiências de profissionais, que trabalham com projetos sociais voltados para jovens vítimas de abuso sexual no Paraná. Os dados e informações serão coletados através de três projetos, “Enxugue essa Lágrima”, “Dedica” e “A Infância pede Socorro!”. Após pesquisa e coleta, os dados e informações serão analisados e transcritos de forma a sociabilizar o encaminhamento das crianças e adolescentes vítimas de abuso sexual para atendimento multidisciplinar, focando não só no atendimento, mas também na denúncia.

4 | RESULTADOS E DISCUSSÕES

O projeto “Enxugue essa Lágrima” criado pelo Juiz José Guilherme Xavier Milanezi, tem por finalidade o atendimento de crianças e adolescentes vítimas de abuso sexual no Paraná.

Diante dos processos que passavam pelo Juiz referentes ao abuso sexual de crianças e adolescentes, ele teve uma percepção de que somente haviam medidas para os agressores e não havia nenhuma medida para os agredidos, de forma a acompanhar a criança ou adolescente para uma recuperação adequada após o abuso.

O Juiz propôs em seu projeto que as vítimas fossem encaminhadas às universidades que tenham cursos de Pedagogia inicialmente, formando assim uma parceria através de um Termo de Cooperação Técnica. Este encaminhamento se daria pelo Juiz ou pelo Ministério Público.

O atendimento seria prestado pelos alunos de Pedagogia, devidamente supervisionados pelos seus professores, com atendimentos semanais. O foco do atendimento se dá na recuperação da vítima em todos os aspectos.

Posteriormente, as vítimas também receberiam atendimento de alunos de outros cursos, como Nutrição, Educação Física, entre outros. De forma que tenha um atendimento multidisciplinar visando a efetividade do projeto.

Para capacitar esses alunos o Juiz sugeriu encontros, com palestras e debates para discutir o projeto e como ele será importante para essas vítimas, e como é importante estar preparado para todo tipo de situação na hora do atendimento.

No ano de 2016 esse projeto recebeu o prêmio “JUS XXI – Inovação e Cidadania”. O desembargador Ruy Muggiati, presidente do Conselho de Supervisão dos Juízos da Infância e da Juventude do Paraná já autorizou a implantação do projeto.

O próximo passo é o de firmar uma nova Carta de Intenções visando a elaboração dos Termos de Cooperação Técnica e também buscar o apoio das universidades do Paraná para a disponibilidade e incentivo aos alunos para efetivação do projeto.

O segundo projeto estudado se chama “Dedica” (Defesa dos Direitos da Criança e do Adolescente) atende cerca de 60 crianças todos os dias vítimas de violência em casos graves ou gravíssimos em Curitiba.

Criado em 2004, conta com equipe multidisciplinar, e atende os casos encaminhados pela justiça, delegacias, escolas e hospitais da cidade.

As famílias dessas crianças e adolescentes também recebem atendimento, sendo assim, projeto foca na recuperação do desenvolvimento neuro-psicomotor, a defasagem do aprendizado, tratamento dos consequentes danos físicos, psíquicos, ético e morais como um todo.

Recebem de 8 à 12 casos novos por semana, número esse que foi limitado devido a falta de profissionais, pois, no início atendiam até 16 novos casos por semana. A Pediatra Luci Pfeiffer é doutora em Saúde da Criança e do Adolescente afirma, “(...) precisamos aumentar a nossa equipe. Hoje contamos com seis psicólogos, dois pediatras e dois psicanalistas, a assistente social deixou a equipe recentemente.”

Considerado o primeiro programa do país a prestar atendimento especializado e interdisciplinar à crianças e adolescentes vítimas de violência.

A pediatra traz que os pais estão cada vez mais ausentes e complementa que “estamos criando depressivos”. Segundo ela, não há um problema tão grave quanto o abandono emocional, onde os pais estão perdendo o prazer de cuidar e ver a evolução de seus filhos.

Um traço marcante nesses casos é a trajetória dos pais/agressores, diz ela que, 100% dos pais agressores repetem suas histórias sem perceber, pois pra ele é muito

difícil questionar a educação que recebeu. “A criança sempre traz a culpa para si porque vê os pais como santos. Por isso, e já que não podemos reescrever nossa história, devemos ao menos nos esforçar para relê-la.” Luci Pfeiffer. O projeto é mantido com apoio da Associação dos Amigos do Hospital das Clínicas, e aceita doações.

O terceiro projeto estudado é uma Cartilha sobre abuso e exploração sexual de crianças e adolescentes se chama “A Infância pede Socorro!”. Ela foi criada pelo curso de Filosofia da Faculdade Estadual de Filosofia, Ciências e Letras de União da Vitória (FAFIUV), o projeto foi aprovado pelo Programa Universidade sem Fronteiras, promovido pela Secretaria do Estado e da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior (SETI) do Governo Estadual do Paraná.

Os envolvidos na criação da cartilha foram professores orientadores, recém formados, graduandos e voluntários da FAFIUV.

A cartilha começa explicando sobre o abuso sexual e traz um alerta de que a única forma de proteger as crianças e adolescentes é sabendo onde e com quem estão. Em seguida explica o que é caracterizado como abuso sexual e cita exemplos:

Fazer com que uma criança ou adolescente assista filmes pornográficos ou presenciem relações sexuais, fotografar ou filmar crianças ou adolescentes nus, em posturas eróticas, tocar ou acariciar os órgãos genitais de uma criança ou adolescente, dentre muito mais ações que violam o corpo da criança e do adolescente, são abusos sexuais.

Na sequência explica a diferença entre exploração e abuso sexual, onde ambos são caracterizados como abuso sexual, porém, a exploração sexual está ligada à fins lucrativos, onde crianças e adolescentes vendem seus corpos para conseguir dinheiro, por meio de aliciadores que ganham para fazer o intermédio do usuário e o cliente.

Quem é capaz de abusar sexualmente de crianças ou adolescentes? Uma pessoa aparentemente normal, geralmente conhecido e alguém que foi abusado sexualmente ou sofreu maus tratos na infância.

As consequências do abuso podem ser sequelas irreversíveis à criança ou adolescente, por isso é importante sempre estar atento aos sinais como, ansiedade excessiva, dificuldade ou medo de dormir, comportamento agressivo, dentre outros.

A cartilha alerta que a maioria dos casos não são denunciados e que a criança ou adolescente dificilmente irá inventar um abuso, é necessário que se acredite mais nas palavras deles.

E ao identificar ou suspeitar de um abuso é muito importante fazer a denúncia, ela pode ser feita por ligação, através do disque 100 (podendo ser anônima ou não), indo ao um Conselho Tutelar ou por último a Vara da Infância e da Juventude.

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluo ressaltando a importância da denúncia nos casos de abuso sexual, ela é de suma importância. Assim como a cartilha traz muitas informações importantes,

são raros os projetos que visem alertar sobre o abuso, o mais comum são projetos pós abuso, com os citados à cima.

Os projetos pós abuso, apesar de não diminuir o número de casos, ajudam com a criança que já foi violada e também a sua família. Um abuso pode gerar um trauma para o resto da vida daquela criança e/ou adolescente, não só físico como mental ou psicológico, onde no futuro ela pode vir a abusar de outras crianças ou adolescentes.

É muito importante o acolhimento e apoio da família nesses casos, pois são seu alicerce, onde sem apoio a criança e/ou adolescente se torna frio, isolado, agressivo, dentre outras atitudes/sintomas.

São necessárias mais intervenções que visem diminuir tais números, que, apesar de ser uma pequena parcela que denuncia, já é um número exorbitante e que estão muitas vezes próximos de nós, porém, os casos são velados , omitidos.

Só será possível diminuir estes números na medida em que mais projetos são efetivados com esse intuito, ressocializar a criança e adolescente para que ele não venha repetir o ato no futuro.

REFERÊNCIAS

BORGES; ZINGLER. **Fatores de risco e de proteção em adolescentes vítimas de abuso sexual.** *Psicol. estud.* [online]. 2013, vol.18, n.3, pp.453-463. ISSN 1413-7372. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722013000300007&lng=pt&tlng=pt > Acesso em 17 set. 2017.

HABIGZANG; HATZENBERGER; DALLA CORTE; STROEHER; KOLLER. **Grupoterapia cognitivo-comportamental para meninas vítimas de abuso sexual: descrição de um modelo de intervenção.** *Psicol. cli.* 2006, vol.18, n.2, pp.163-182. ISSN 0103-5665. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652006000200012&lang=pt> Acesso em 17 set. 2017.

INOUE; RISTUM. **Violência sexual: caracterização e análise de casos revelados na escola**. Estud. psicol. (Campinas) . 2008, vol.25, n.1, pp.11-16. ISSN 1982-0275. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2008000100002&lang=pt> Acesso em: 17 set. 2017.

MILANEZI, J. G. X. **Enxugue essa Lágrima**. Tribunal da Justiça do Paraná, 2017. Disponível em: <https://www.tjpr.jus.br/home?p_p_id=101&p_p_lifecycle=0&p_p_state=maximized&p_p_mode=view&_101_struts_action=%2Fasset_publisher%2Fview_content&_101_returnToFullPageURL=%2Fhome%3Fp_p_id%3D3%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dmaximized%26p_p_mode%3Dview%26_3_struts_action%3D%252Fsearch%252Fsearch%26_3_redirect%3D%252F%26_3_keywords%3Denxugue%2Bessas%2Blagrimas%26_3_groupId%3D0&_101_assetEntryId=10262271&_101_type=content&_101_groupId=18319&_101_urlTitle=juiz-cria-programa-para-atender-criancas-vitimas-de-abuso-sexual&_101_redirect=https%3A%2F%2Fwww.tjpr.jus.br%2Fhome%3Fp_p_id%3D3%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dmaximized%26p_p_mode%3Dview%26_3_groupId%3D0%26_3_keywords%3Dassedio%2Bsexual%2Binfanto%2Bjuvenil%26_3_struts_action%3D%252Fsearch%252Fsearch%26_3_redirect%3D%252Fhome%253Fp_p_id%253D3%2526p_p_lifecycle%253D0%2526p_p_state%253Dmaximized%2526p_p_mode%253Dview%2526_3_struts_action%253D%25252Fsearch%25252Fsearch%2526_3_redirect%253D%25252F%2526_3_keywords%253Denxugue%252Bessas%252Blagrimas%2526_3_groupId%253D0&inheritRedirect=true> Acesso em 21 nov. 2017.

PEFEIFFER; SALVAGNI. **Visão atual do abuso sexual na infância e adolescência.** J. Pediatr. (Rio J.). 2005, vol.81, n.5, suppl., pp.s197-s204. ISSN 0021557. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0021-75572005000700010&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt> Acesso em: 24 jul. 2017.

SILVA; CAZELLA; COSTA. **A psicologia vitimológica frente às agressões sofridas por crianças e adolescentes.** Unoesc & Ciência – ACSA, Joaçaba, v. 1, n. 2, p. 103-110, jul./dez. 2010. Disponível em: < https://editora.unoesc.edu.br/index.php/acsa/article/viewFile/566/pdf_85> Acesso em: 24 jul. 2017.

BUNDA, CULTURA NACIONAL E MISTIÇAGEM NO BRASIL

Ana Paula Garcia Boscatti

Universidade Federal de Santa Catarina,
Doutoranda no Programa Interdisciplinar em
Ciências Humanas

Florianópolis – Santa Catarina

Joana Maria Pedro

Universidade Federal de Santa Catarina,
Professora do Programa de Pós-Graduação em
História

Florianópolis – Santa Catarina

RESUMO: Esse trabalho pretende entender a invenção da bunda feminina como um subproduto da cultura nacional, que permitiu a emergência de lutas simbólicas pela mestiçagem e as colonialidades. Inúmeras representações, performances, corporalidades, manifestações culturais e artísticas se expressam através do “baixo corporal”. Apesar de todas essas formas de expressão, a bunda feminina também é um discurso sobre a sexualidade da mulher brasileira que é produzido ao longo da história por instituições, símbolos, representações, etc. De modo que esse artigo pretende pontuar alguns discursos que possibilitaram a invenção da bunda feminina como parte da cultura nacional, encontrando ressonância nas políticas dos anos 60 e 70, sobre as quais se amparam no resgate de ideias das obras de Gilberto Freyre e na redefinição do mercado de

bens simbólicos.

PALAVRAS-CHAVE: Bunda; cultura nacional; mestiçagem.

ABSTRACT: This work intends to understand the invention of the female butt as a byproduct of the national culture, which allowed the emergence of symbolic fights about miscegenation and colonialities. Numerous representations, performances, corporalities, cultural and artistic manifestations are expressed through the “lower stratum”. In spite of all these forms of expression, the female butt is also a discourse about the sexuality of the Brazilian woman that is produced by institutions, symbols, representations, etc. Thus, this article intends to present some discourses that made possible the invention of the female butt as part of the national culture, finding resonance in the policies of the 60s and 70s, with the rescue of the ideas of Gilberto Freyre and the redefinition of the symbolic goods market.

KEYWORDS: Butt; national culture, miscegenation.

1 | INTRODUÇÃO

O “baixo corporal” estetizou a cultura brasileira. Para Bakhtin (1979) o movimento em direção ao rebaixamento é uma das expressões do riso popular e consiste em transferir aquilo

o que é elevado e ideal para o plano material do corpo e da matéria. Dentro dessa compreensão, o alto é o céu e o baixo é a terra, no aspecto corporal “o alto é a face (a cabeça), o baixo os órgãos genitais, o ventre e o traseiro” (BAKHTIN, 1979, p.26). O baixo, é por conseguinte uma manifestação de muita potência expressiva, uma vez que se constitui da força da terra, ligando as partes baixas do corpo, onde se confundem vida e morte e onde as trocas com o mundo são abundantes (as evacuações, a reprodução, o parto). Ao longo dos séculos no Brasil, o baixo corporal tem sido ritualizado, representado e experimentado de diversas maneiras, de modo a compor uma cultura visual. Especialmente no Brasil, as relações de poder e saber, associaram esse modo de experimentar o grotesco-sublime a um imenso de mercado de produtos e serviços ligados ao corpo e particularmente, a bunda.

A bunda brasileira gera um amplo mercado, e servindo ao capitalismo, criou uma “marca” e um subproduto que contempla desde cirurgias plásticas inspiradas no volume, tamanho e densidade da bunda do imaginário nacional, a moda praia bem estabelecida no mercado internacional, o carnaval, o turismo sexual, dos gringos na busca de mulheres supersexualizadas e dispostas a intercâmbios sexuais. É fato, como aponta Rocha (2012), que existem inúmeras representações do baixo corporal na cultura brasileira dos quais foram incorporadas como parte da identidade nacional. Ao contrário do processo de disciplinarização do corpo nas sociedades de tradição anglo-saxãs, a cultura popular no Brasil para Rocha (idem), não se domesticou inteiramente. As origens do “corpo malandro” podem ser vistas e celebradas nos festejos, tipos e narrativas folclóricas, nas manifestações culturais populares tais como às danças, os rituais de sociabilidade, as modas, e as novas interpretações realizadas pela indústria cultural. A origem da palavra “malandro” como lembra o autor, remete ao propósito do “mal andar”, o que indica uma conotação moral e estética inadequada. Deste modo, observamos o baixo corporal atravessando nosso cotidiano, nele são contadas e recontadas histórias. Ele está presente na literatura, na mídia e na cultura popular.

Como mostra Benedict Anderson (1994) às identidades nacionais são compostas por comunidades imaginadas visto que os membros da nação, “mesmo da menor delas, nunca conhecerão a maioria de seus conterrâneos, nunca os encontrarão ou até mesmo ouvirão a seu respeito; ainda assim, eles terão em suas mentes a imagem de sua comunhão” (idem, p. 224). Membros de uma comunidade, apesar da potencial impossibilidade de interação real uns com os outros, não deixam de compartilhar interesses ou aspectos identitários comuns.

Segundo Hall (2006) as identidades culturais são formadas no interior da representação, a “brasilidade” só pode ser constituída no interior de um sistema de significados da cultura nacional brasileira, já que uma nação não se resume apenas a uma entidade política, mas se trata, sobretudo, de um sistema de representação cultural. De modo, que as pessoas que pertencem a determinado Estado Nacional não são apenas cidadãos do ponto de vista legal, mas compartilham uma ideia de nação que lhes é comum. Assim, uma cultura nacional é um discurso, porque constrói

sentidos que influenciam o modo de pensarmos sobre nós e organiza nosso modo de agir. Ao construir sentidos sobre a Nação, produz também significados com os quais nós podemos nos identificar.

A identidade conecta nossas vidas com um destino nacional comum. As imagens da cidade do Rio de Janeiro do cartão postal, a praia de Ipanema, as mulheres seminuas, o monumento da Praça de Apoteose, as tendências “lançadas no Brasil” na moda praia, a cirurgia plástica chamada “*brazilian butt lift*” entre tantos outros elementos configuram um imaginário que torna a bunda, uma corporalidade brasileira tal como pode ser representada em uma “paisagem corporal” (ROCHA, 2012) em uma estetização da vida cotidiana brasileira.

A “corporalidade brasileira” se manifesta através de inúmeros campos discursivos, através dos quais se apresentam visualidades, performances, gestos, oralidades etc. Como mostra o autor, sobretudo, é a partir desses discursos que “a sociedade pensa sobre si mesma, define sua identidade, se inventa como cultura, se representa hierarquicamente, se expressa como ritual e, etnocentricamente, se vê como única” (idem, p.81). De modo que podemos concebê-la como um “idioma simbólico” através do qual se apresenta um sistema de significados que constroem a identidade nacional.

A questão que se desenvolve aqui é que apesar de muitas dessas referências discursivas também se configurarem no universo masculino, a abordagem e o sistema simbólico que é associado a bunda feminina é muito diferente do masculino. A perspectiva feminista permite pensar a respeito dessa representação, não somente como fruto de uma cultura que foi estetizada dessa forma, mas especialmente, como produto de lutas simbólicas que envolvem a colonialidades e a mestiçagem.

2 | A DISCUSSÃO SOBRE AS DECOLONIALIDADES E MISTIÇAGEM

Para Quijano (2005) a “colonialidade de poder” reforça e alimenta a dominação de homens sobre mulheres uma vez que vão além da dominação racial, pois se trata de um sistema de poder que aborda o controle do acesso sexual, a autoridade coletiva, o trabalho, a subjetividade, a produção do conhecimento. Lugones (2008) realiza várias críticas ao sociólogo Aníbal Quijano, ao deixar de lado a perspectiva de análise do gênero e apenas alocar sexo como sinônimo de gênero, sem problematizar essa questão em seus escritos e reflexões sobre a sociedade, permite que seus apontamentos sejam pautados em análises patriarcais e heterossexuais, o que não viabiliza análises históricas que visem a crítica social. A partir disso, ela propõe o sistema moderno/colonial de gênero, o qual sugere que os estudos devam-se pautar em análises interseccionais a partir do capitalismo eurocentrado global, pois assim permitiria uma compreensão das relações de poder sobre as mulheres e entre as mulheres (ela também realiza críticas ao feminismo das mulheres brancas e burguesas que desconsideram a opressão das mulheres negras) e do mesmo modo, possibilite o

reconhecimento e a crítica as diferentes hierarquias de poder que se estabelecem na cartografia social. Desse modo, a colonialidade de gênero é também um sistema de binariedades e dominação que se sustentam no capitalismo moderno, mas para isso, partem da colonialidade e dos processos de sujeição dos povos colonizados.

Deste modo, a partir das sujeições em termos de gênero, sexualidade, subjetividade, autoridade e trabalho que permearam o mundo colonial onde foram produzidas hierarquias que animalizaram o corpo da mulher negra. Já que dentro desse quadro de representações entre norte e sul, essas diferenças são marcadas por esses limites etno-raciais. Autoras como Shohat (1992); MacKintock, (1992); Mohanty, (1991), apontam para as desigualdades que emergem a partir das nacionalidades. Os trabalhos de Adriana Piscitelli (2008; 2007) trazem a experiência de migrantes e viajantes brasileiras que são influenciadas através da intersecção das noções de gênero, sexualidade, raça, etnicidade e nacionalidade, já que por serem brasileiras já são sexualizadas e racializadas através sua feminilidade. O estupro foi uma das práticas de poder do colonialismo e do racismo, já que as relações econômicas e políticas também são conformadas em termos do sexo, ou seja, são dominadas e realizadas através da sexualidade. Esse sistema de praticas que é global e regional não são somente um mito, ou uma metáfora do real, posto que abrangem um sistema de práticas políticas e econômicas já existente entre essas nações (TADIAR, 1993). Como lembra Anne McClintock (1995), as narrativas de viajantes europeus pelas Américas, África, Ásia que eram cercadas de visões sobre a sexualidade exagerada dos povos que aqui habitavam, evocando o que a autora chama de “erótica da violação”. A práxis da violência sexual nas colônias estabelece a ideologia de que os corpos indígenas e negros são naturalmente violáveis, segundo afirma Smith (2014).

As narrativas que acompanham a história do Brasil, não são diferentes dessas, uma vez que a bunda é parte desse sistema de poder que pretende através dos corpos ampliar o domínio do invasor branco através de um sistema de coerções. Sobretudo porque há uma associação binária da feminilidade branca e burguesa e do imaginário que atravessa a animalidade dos corpos das mulheres negras, tornadas no processo de mestiçagem mulatas, símbolo nacional que conforma a hierarquização da colonialidade de gênero, produzindo uma sensualidade pornográfica, no qual a bunda será metáfora dessa sexualidade nacional gendrada e racializada.

As elites brasileiras no final do século XIX e início do século XX, com o fim do sistema escravista passam a problematizar a existência de ex-escravas e escravos negros, que agora estariam livres. Como eram presentes na sociedade brasileira era importante transforma-los em parte formadora da nação e da identidade nacional. Como em muitos países colonizados as respostas para tais questões estariam na ciência europeia ocidental já que ela pretendia entender como se constituía a diversidade racial. As inquietações das elites dominantes voltavam-se para a influencia negativa que a presença dos negros poderia resultar na identidade étnica do país

Segundo Munanga (1999), a mestiçagem foi principalmente debatida, no campo

da intelectualidade, desde a primeira República por: Sílvia Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Manuel Bonfim, Nina Rodrigues, João Batista Lacerda, Edgar Roquette Pinto, Oliveira Viana, Gilberto Freyre, etc. Apesar das diferenças de pontos de vistas, todos os autores citados tinham por objetivo formular teoricamente uma teoria do tipo ético brasileira, buscando defini-lo enquanto povo e enquanto país.

Se por um lado o racismo científico produzia teorias que buscavam comprovar a inferioridade de alguns grupos étnicos não-brancos e pobres, por outro, autores como Gilberto Freyre (1950) e Roquette-Pinto (1975) sinalizam a potência étnica que a miscigenação promovia no Brasil. Enquanto Freyre salienta a importância da herança negra e indígena na formação da sociedade brasileira ele também, inscreve a mulher negra dentro de uma concepção de hipersexualização, tal como entendia o racismo científico. O cenário que passa o livro aborda a economia do latifúndio de monocultivo da cana de açúcar onde a estrutura de poder estava na mão dos senhores brancos e as mulheres brancas ricas em relação de privilégio as mulheres pobres, negras e indígenas. Para o autor, a pouca quantidade de mulheres brancas deu espaço a necessidade de aproximação sexual dos senhores brancos com as escravas negras e as indígenas, que mesmo pautada em uma relação de poder entre os senhores e as escravas. Ignorando as violências que são conhecidas provenientes da hierarquia desse contato, para Freyre havia uma flexibilidade natural do português que facilitava a aproximação entre as escravas e o senhor. Deste modo, ele atribui a origem histórica da miscigenação que diminuiria a distância entre a casa grande e senzala, opondo-se ao processo de aristocratização que é fruto da monocultura, do latifúndio escravocrata.

A plasticidade da relação entre a negra, a índia e o homem branco deu origem às misturas étnicas. Mas, além disso, houve também uma mestiçagem no campo cultural, nasceu também o mito da “democracia racial”. Para Munanga (1999), este mito é baseado na dupla mestiçagem: a iniológica e a cultural que abrange as três principais raças originárias e permite entender que havia uma convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étnicos, que possibilitou às elites de falsear as desigualdades e negar o acesso à consciência das comunidades não brancas em relação aos mecanismos de exclusão do qual são parte.

Segundo Freyre, o maior fator da colonização era a família patriarcal e o princípio da autoridade, da coesão e da obediência. Esse modelo ideal de família poderia limitar o desespero da pluralidade racial e conformar a todos com a democracia racial, já que as poucas mulheres brancas não permitia de fato, a formação de uma desejada aristocracia distintamente portuguesa. Conforme Freyre “independente da falta ou escassez de mulher branca o português sempre pendeu para o contato voluptuoso com mulher exótica” (idem p.255). Isso se daria porque o povo português apresentaria uma maior plasticidade social frente a outros povos europeus.

O interesse sexual esteve sempre submetido às preferências do colonizador branco, como lembra Munanga. Para Freyre, ao estabelecer-se no país desenvolveu um gosto pelas mulheres não europeias que atendiam perfeitamente seus instintos.

Nota-se em sua obra a centralidade da mulata como a preferida para satisfazer os desejos do homem-branco. Há, portanto, uma construção da mulata como o modelo “verdadeiro” da mulher brasileira, com curvas acentuadas, sedutiva, atravessando os trabalhos de Freyre, por essa razão a importância de pensar esse sistema simbólico que envolve a mestiçagem a partir da sua obra.

Estudos como os de Giacomini (1994) vão problematizar as concepções acerca da constituição da mulata como signo da identidade nacional. De acordo com essa autora, a mulher mulata aparece em contraposição à mulher negra, sendo essa última um elemento representativo da África, ao passo que a outra surge como um resultado positivo da miscigenação, uma verdadeira “síntese da brasilidade”. Elemento agregador entre diferentes povos, a mulata estreita os contatos entre opostos, favorecendo laços com o “outro”. Como representante preferencial do samba e de tudo que é genuinamente brasileiro ela reitera o estereótipo da mulher sensual, sedutora, disponível que já era presente em Freyre.

A capacidade de envolver o homem branco (conquistador colonial) será evidenciada como conquista amorosa. Nisso reside o simbolismo da democracia racial, pois omite e inverte a dominação na qual esteve submetida à mulher negra. A questão que se coloca é: a mudança de status de mulher negra para mulata sedutora, segundo o olhar do homem branco, vai restabelecer a relação de poder, dominação que é racial e sexual, visto que será consequência dos atributos naturais da mulher mulata (negra). Assim, a crítica está exatamente na produção de estereótipos que reforçam a democracia racial e omite nosso passado de violências da escravidão.

Para Rago (2006), isso teria mobilizado estereótipos em relação à mulher não europeia, já que eram tidas como mais próximas à natureza. A construção de Gilberto Freyre no artigo “A paixão nacional” vai relatar o processo de colonização e omitindo as violências sexuais, e salientando a bunda como parte desse sistema de poder patriarcal que pretender através dos corpos ampliar seus domínios:

“... Pois para a satisfação de ardores sexuais o macho patriarcal brasileiro tinha, a seu dispor -- por vezes defrontando-se com ciúmes de esposas ciosas de seus direitos conjugais --, escravas, mucamas, morenidades em vários graus de mulheres. Isto, dentro da reciprocidade casa grande-senzala. Miscigenadas, como se a miscigenação se fizesse através de experimentos antropológicamente eugênicos e estéticos. Experimentos que permitissem que fosse com que graduadas saliências de bundas evitando-se os exageros africanóides...” (NOGUEIRA, apud FREYRE 1984, on-line)

Assim, a bunda se torna uma metáfora da sexualidade “lasciva” da mulher negra, que funda um país forjado pelos intercursos sexuais marcados pela dominação do homem branco em relação às mulheres indígenas e negras, projeto vinculado ao domínio da colonidade de poder, saber e gênero que vão hierarquizar as relações entre homens e mulheres e entre mulheres e mulheres, como é mencionado no texto de Freyre, referindo-se as mulheres brancas casadas com “senhores” que teriam “ciúmes de esposas ciosas de seus direitos conjugais”. Construída por Freyre como

um símbolo nacional, a mulata e a sexualidade racializada da mulher brasileira, representada muitas vezes pela bunda, serão retomados como projeto nacional na ditadura militar dos anos 60 a 80, onde a bunda se torna um subproduto das políticas neoliberais que se ampliam na abertura de novos mercados e no fortalecimento da indústria cultural.

3 | AS POLITICAS NACIONALISTAS DOS ANOS 60 E 70

Na ditadura militar brasileira as ideias de Gilberto Freyre são retomadas, inclusive através da sua própria participação na formulação intelectual das políticas nacionais, onde passou integrar o Conselho Federal de Cultura, ainda durante a década de 70. Ele publica em 1984 um artigo denominado “A paixão nacional”, no qual versa sobre a importância da bunda, no processo de mestiçagem no Brasil. As construções de elementos “nacionais” que permeiam o imaginário social são realizadas por agentes intermediários: os intelectuais. Eles são mediadores porque constroem uma relação entre “particular e o universal, o singular e o global” (ORTIZ 2012 p.139). Ou seja, através dos intelectuais que o Estado se apropria das práticas populares para colocá-las como expressão nacional.

O Estado investe na construção de uma corporalidade brasileira dentro de um sistema de representações que vão envolver a mídia (que era controlada pelo Estado), a literatura e a cultura popular, como vemos em Freyre, através da abordagem da bunda vinculada a uma tradição “patriarcal” associada à sexualização da mulata (onde o Carnaval terá uma influência central), mas que vai ser resignificada como subproduto do mercado que era amparado em políticas que favoreciam o consumo das classes médias. Ou seja, a bunda feminina será incorporada pelo mercado moda praia, do prêt-à-porter, cosmético, o turismo sexual, de cirurgia estética, como elemento central na performance da feminilidade nacional, voltando suas estratégias de mercado especialmente para as classes médias brancas urbanas. O que de certa forma, vai permitir que a bunda feminina seja associada ao consumo, através da narrativa da busca das formas perfeitas, ao combate as gorduras e como diz Iara Beleli (2007):

“Os corpos femininos – ‘figurinhas carimbadas’, algumas vezes literalmente, na publicidade – são expostos como um ‘patrimônio’, um capital cultural que suplanta a inteligência, a competência, atributos tidos como constituidores de masculinidade. A bunda é um alvo preferencial na propaganda, particularmente no Brasil..”(p. 10)

No momento em que a economia brasileira cria um mercado de bens materiais, paralelamente se configura também um mercado de bens simbólicos na área da cultura (ORTIZ, 2012). O que define esse mercado no período posterior a 1964 é o seu volume e dimensão. Diferente das produções culturais da década de 1930 que penetravam um número restrito de pessoas. Na década de 1960, se tornaram muito diferenciadas e atingiram um público consumidor cada vez maior. Entretanto, dada à extensão desse mercado diferenciado e nacional, coloca ao Estado o problema da

“integração”. A ideia de integração nacional é inventada pela ideologia de Segurança Nacional. Inspirados pela leitura *durkheimiana* que apresenta a necessidade da cultura funcional como base da solidariedade orgânica da Nação ao definir a integridade nacional como “comunidade” no Manual da Escola Superior e Guerra como sinaliza Renato Ortiz. Esta ideia de integração trabalhada pelo pensamento autoritário serve de fundamento para a política que orienta os objetivos nacionais. É partir do estímulo a cultura como meio de integração, mas sob o controle do Estado, que essa política se aplica.

Deste modo, as ações do governo são centralizadas ao redor do Poder Nacional e adquirem um caráter sistêmico. Assim, consolidam-se um Sistema Nacional de Turismo em 1967 e um Sistema Nacional de Telecomunicações que integram o Plano Nacional de Cultura. O interessante na constituição deste Plano é que ele detém também uma base que será vinculada a uma série de ações que serão desenvolvidas pelo Estado. Apesar do caráter repressor de da forte repressão política e ideológica, inaugura-se também a emergência de um mercado dominado tanto por empresas privadas como instituições do governo. A ascensão da classe média e a concentração da população em grandes centros urbanos criam a possibilidade de despontar um mercado de bens simbólicos que são consumidos por um público cada vez maior. O período de 1964 - 1980 há um considerável aumento da produção, da circulação e recepção de bens culturais.

Nesta fase consolidam-se grandes conglomerados de comunicação de massa – A TV Globo, a Editora Abril, são exemplos. Observa-se não só uma expansão em relação às telecomunicações, mas também a indústria do disco e o mercado editorial. Renato Ortiz (op. cit. p. 83) apresenta dados em relação à imprensa e o aumento considerável no processo de expansão. Em 1960 a tiragem de periódicos diários era de 3.951.584 e de não diários 4.213.802. Em 1976 ela passa para 1.272,901. 104 diários e 149.415,690 não diários. O mercado adquire então proporções internacionais. Em 1975 a televisão é o nono mercado do mundo, o do disco o quinto e a publicidade o sexto em 1976. Os novos veículos de comunicação representam a reorganização do empresariado brasileiro. Embora o rádio seja a mídia mais utilizada, entre 1960 e 1970, para a grande maioria da população brasileira, esse veículo de comunicação já contava com uma concorrência poderosa da televisão, que já possuía muito investimento em publicidade. Em 1951, só existia a TV Tupi, “o Brasil tinha cerca de 3.500 aparelhos televisivos, passando para aproximadamente 1,8 milhão em 1959, momento em que a Tupi já concorria com a TV Record de São Paulo. 1962, as verbas de publicidade destinadas à televisão passaram de 8% para 24%” (ORTIZ 2012 apud ARAUJO, 2009).

Portanto, analisar a participação do Estado na esfera da cultura é também inseri-lo no processo de desenvolvimento brasileiro já que o Estado é um elemento central na sistematização e dinâmica desse mercado. Assim como o mercado atua também a partir do desenvolvimento de políticas criadas pelo Estado. À medida que as riquezas

se concentram nos grandes centros urbanos e reproduzem as diferenças entre regiões e a divisão do trabalho há também o crescimento desse mercado de bens simbólicos que ao passo das consolidações das indústrias culturais, reorganiza também a política estatal no que se refere à cultura.

A Política Nacional de Turismo harmonizava-se com a política nacional de desenvolvimento com a abertura da EMBRATUR: “o melhor conhecimento recíproco entre os povos, a importância econômica — o turismo era então a segunda atividade econômica mundial, superada apenas pelo petróleo — e a condicionante social e cultural”. Ou seja, o Estado entendia o turismo como instrumento de autoconhecimento dos povos e de seu patrimônio natural e cultural, portanto sua preservação se justificaria a fim de não “perder” a identidade nacional. Para Alfonso (2006), o turismo representa fator de primeiro plano no processo de equilíbrio social e da integração nacional. No ano de 1973 foi criada a Assessoria para Assuntos Internacionais da EMBRATUR, que tinha como um de seus objetivos - organizar e coordenar a participação da Empresa na Brasil Export 1973 (espetáculos e shows que tinham como pano de fundo os cenários do Rio de Janeiro) além de se estabelecer internacionalmente e entrar no mercado turístico europeu (idem). Deste modo, realizam-se alguns congressos internacionais sobre o turismo no Brasil, com o objetivo de estabelecer uma imagem de que o produto brasileiro seria “rentável e estruturado”, não somente para os turistas, mas também para os investidores. A Brasil Export (PENNA, 2013) e a EMBRATUR utilizavam amplamente os discursos de “brasilidade” construídos em símbolos como o samba, o carnaval, a bunda e a mulata a partir dos quais podemos observar:

O mercado da moda praia expande enormemente graças a popularização dos fios sintéticos permite a ampliação e a versatilidade do vestuário, o que possibilita o mercado do prêt-à-porter de instalar-se em condições favoráveis. Tamanho o impacto da introdução desses fios sintéticos que (CARDOSO DE MELLO e NOVAIS, 2000, p. 507) chamariam de “revolução do vestuário”, já que o acesso às fibras naturais barateou o produto e se tornou mais acessível à classe média, permitindo que o que era usado se transformasse radicalmente, tendo em vista que o mercado da moda era relativamente recente no Brasil. A implantação dos fios sintéticos é substancialmente influenciada pela Rhodia, que partindo de uma grande campanha publicitária que garantiu uma fatia no mercado ainda pretendia conceituar uma “moda nacional” com qualidade internacional, além de vender seus produtos e marcas (BONADIO, 2009).

O investimento das marcas através das propagandas e as possibilidades frente ao mercado e a indústria têxtil no Brasil, impulsionaram uma segmentação da divisão de produtos da Rhodia. Exemplo disso é a fibra acrílica Crylor, criada em 1968 com uma produção inicial de 40 toneladas mensais, em 1969 a produção já atingia 100 toneladas/mês e a previsão era de que até o fim do ano a produção atingisse 240 toneladas/mês. (idem). A tanga nos anos 70 e o fio dental nos anos 80, se tornarão principal uma peça central na construção dessa corporalidade brasileira. Assim, as imagens da bunda, que circulavam na expansão da indústria cultural, estetizam a

sociedade brasileira pela sua abrangência e penetração se tornando uma imagem do cotidiano, estampando os editoriais de moda e transformando a modelagem das roupas e a performance corporal exigida.

Portanto, a partir da reformulação do mercado de bens simbólicos, associado a uma política de Estado mediada por intelectuais como Gilberto Freyre que se reafirma uma corporalidade feminina ideal. Dentro desse sistema de representação está inscrito a ideia de mestiçagem e a omissão da violência à mulher negra como caminho a formação da nação, junto a ritualização e resgate da bunda como subproduto da cultura popular através das danças, músicas e especialmente do Carnaval que se constrói um imaginário do Brasil como “paisagem corporal”, como uma marca, um modelo a ser seguido.

O artigo de Gilberto Freyre publicado em 1984 pretende reiterar a memória nacional a partir de uma memória “popular” na qual a bunda cumpre seu papel, enquanto símbolo da sexualidade exagerada das mulatas. Essa memória coletiva pode ser traduzida em um esforço de celebrações sucessivas. Assim, segundo o autor, “o grande número de mulheres brasileiras, a miscigenação pode-se sugerir ter dado ritmos de andar e, portanto, de flexões de corpo, susceptíveis de serem considerados afrodisíacos” (*op.cit*, on-line). Exemplo, disso é o “templo do samba”, a passarela chamada de Sapucaí, onde acontecem os desfiles das escolas de samba no Carnaval brasileiro. Inaugurada em 1984, a passarela possui na Praça da Apoteose, há grande arco criado pelo celebre arquiteto Oscar Niemayer, que conforma uma imagem de uma bunda. Dessa forma, a memória coletiva se manifesta ritualmente, todos os anos ao entrar na avenida. Existe então a teatralização da bunda como um aspecto da ordem da “cultura popular” parte da tradição, que aproxima a um mito fundador da própria sociedade brasileira, compondo deste modo uma cultura visual.

Esse subproduto nacional acompanha nossas práticas cotidianas já que o processo histórico e antropológico nos fornece elementos para pensar como o “baixo corporal” faz parte da nossa cosmologia, ou de uma carnavalização da sociedade brasileira. Dos anos 60 e 70 para cá, reinventamos a bunda como parte da “feminilidade brasileira”, cantamos e dançamos em inúmeras expressões diferentes, revivemos e aprendemos sobre a cultura nacional, acreditando que nossas formas e escolhas estão submetidas a tradições que fazem parte da natureza do nosso povo. Passeamos com Raimundas e seguramos o Tchan do mito da democracia racial (da loirinha, da moreninha) contando desde o Japão até o Egito sobre nosso corpo e nossa cultura. Cantamos as Raimundas para que elas não saiam nunca de nós: a ancestralidade de mulheres negras, tornadas mulatas cujos corpos invadidos, transformaram-se na expressão de um país, traduzido em corpo, sistematizado por um mercado, ou em corpo como capital, para que hoje possamos resignificar sua história como canção da nossa liberdade, ainda que distante.

REFERÊNCIAS

- ALFONSO, Louise Prado. **EMBRATUR: Formadora de imagens da nação brasileira**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz. Campinas 2006.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo. Cia das Letras. 2008.
- ARAUJO, Felipe. “**Ela que me faz um navegador**”: gênero e mídia nos festivais internacionais da canção (1968 e 1972). I Seminário Nacional de sociologia e política. UFPR. 2009
- BAKTHIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. tradução de. Yara Frateschi Vieira. - São Paulo.1979.
- BELELI, Iara. **Corpo e identidade na propaganda**. Estudos Feministas, Florianópolis, 15(1): 193-215, janeiro-abril/ 2007.
- BONADIO, Maria Claudia. **O fio sintético é um show! Moda, política e publicidade; Rhodia S.A. 1960-1970**. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação da Profa. Dra. Vera Hercília (Vavy) Pacheco Borges.
- CARDOSO DE MELLO, J. M. e NOVAIS, F. **Capitalismo tardio e sociabilidade moderna**. In: SCHWARCZ, Lília Moritz (Org.). *História da Vida Privada no Brasil*. Vol. 4. Companhia das Letras, 2000.
- COHN, Gabriel. **Comunicação e indústria cultural**. São Paulo: Nacional/ Edusp, 1987.
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia rural**. Rio de Janeiro: Jorge Olympio, 1950.
- GIACOMINI, Sonia. **Beleza mulata e beleza negra**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, n. especial, p. 217-227, 1994.
- HALL, Stuart. Globalização. In: _____, **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2006, p. 67-76.
- LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Tábula Rasa**, n. 9, jul-dec. 2008, Bogotá - Colombia. <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- McKLINTOCK, Anne. **Imperial leather, Race, gender and sexuality in the colonial contest**. Routledge, 1995.
- McKLINTOCK, Anne. **The Angel of Progress: Pitfalls of the term “pos-colonialism”**. *Social text*, n. 31/32, *Third World and Post-Colonial Issues*, p. 84-98, 1992.
- MOHANTY, Chandra Talpade; RUSSO, Ann; TORRES, Lourdes: **Third World Women and the Politics of Feminism**, Indiana University Press, p. 51-80, 1991.
- MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. Petrópolis. Rio de Janeiro. Vozes. 1999.
- NOGUEIRA JR, Arnaldo. **Bunda Paixão Nacional**. *Revista Playboy* nº. 113, de dezembro/1984. Disponível em www.releituras.com/gilbertofreyre_bunda.asp. Acesso dia 06/01/2017.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PENNA Gabriel (2013). **Sensualidade nos figurinos de Alceu Penna para Brazil Export**. Disponível em: http://www.coloquiomoda.com.br/anais/anais/9-Coloquio-de-Moda_2013/ARTIGOS-DE-GT/Artigo-GT-Moda-Cultura-e-Historicidade/Imagens Acesso dia 03/04/2015

PISCITELLI, Adriana. **Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras**. Sociedade e Cultura, v.11, n.2, jul/dez. 2008.

_____, Adriana. **Brasileiras na indústria transnacional do sexo**, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 7. Disponível em <http://nuevomundo.revues.org/document3744.html> , 2007.

QUIJANO, Aníbal. **“Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”**. In: LANDER, Edgardo. (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Colonialidade do poder como meio de conhecimento: em torno de seus limites e potencialidades explicativas Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 107-130.

RAGO, Margareth. **Sexualidade e identidade na historiografia brasileira**. In. LOYOLA, Maria Andreia. A sexualidade nas Ciências Humanas. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p. 175-200.

RIVRON, Vassili. Le goût de ces choses bien à nous - la valorisation de la samba comme emblème national (Brésil, années 1920-1940). *Revue Actes de la recherche en sciences sociales*. 2010/1 (n° 181-182)

ROCHA, Gilmar. **Paisagens Corporais na Cultura Brasileira**. Revista De Ciências Sociais, Fortaleza, v. 43, n. 1, jan/jun, 2012, p. 80-93.

ROQUETTE-PINTO, Edgard. **Rondonia**. Editora São Paulo, SP. 1975.

SHOHAT, Ella. **Notes on the “Post-Colonial”**, *Social Text*n. 31/32, *Third World and Post-Colonial Issues*, p. 99-113, 1992.

SOLIVA, Thiago. **Uma cultura dos contatos: sexualidades e erotismo em duas obras de Gilberto Freyre**. Revista Bagoas. n. 07 | 2012 | p. 309-329

SMITH, Andrea - **A violência sexual como uma ferramenta de genocídio**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 195-230, jan./jun. 2014.

TADIAR, Neferti **“Sexual Economies of the Asia-Pacific,” in What’s in a Rim?** Critical Perspectives on the Pacific Region Idea, ed. Arif Dirlik (Boulder: Westview Press, 1993)

DISCUSSÕES SOBRE IDENTIDADE RELIGIOSA: O CASO DOS PEREGRINOS

Marcelo Pereira Souza
Marcelo Alário Ennes
Alessandra Rodeiro Pereira

RESUMO: No Brasil, o percurso de uma livre escolha religiosa tem contribuído para a descontinuidade de uma identidade unicamente herdada. Ao sujeito religioso, restou-lhe assumir o papel de protagonista da sua própria história, inserindo-se em uma trajetória de identificação a partir das referências que dão sentido a construção de suas crenças. Nesse contexto, surge à figura do peregrino – o sujeito da vivência pessoal, o construtor da própria narrativa de vida – aquele que busca se identificar com os processos e os sentidos de transmissão religiosa. Pretende-se, neste resumo, discutir acerca dos processos de construção identitária de um peregrino religioso, amparando-se no teórico-conceitual que versa sobre identidades e sua articulação à luz das chamadas “identidades em crises”, isto é, propõe-se estudar a peregrinação como um quadro referencial de mudança identitária no mundo social. Não obstante, este trabalho busca esclarecer alguns elementos constitutivos da identidade de um peregrino religioso, quiçá, estabelecer um elo entre o deslocamento dos peregrinos e a perspectiva da (re) configuração de suas identidades no bojo da filiação religiosa. Além disso, este trabalho

permitirá o entendimento quanto ao sentido de pertencimento daquilo que é construído e/ou desconstruído no universo religioso durante o processo de peregrinação. Para tanto, foram consultadas, obras de autores representantes da religião, da teoria das identidades e do peregrino para justificar a escolha pela temática aqui proposta, bem como embasá-la e discuti-la de acordo com o pensamento social.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade Religiosa. Mobilidade Social. Peregrino.

1 | INTRODUÇÃO

Outrora, todos eram educados para ver e ouvir o mundo religioso, uma visão de mundo que sustentava a afirmação de relatos milagrosos, visões, aparições, experiências místicas divindades demoníacas, um poder espiritual que tornava raros os encontros com os descrentes, os sem amor a Deus e sem religião. Todas as religiões são verdadeiras ao seu modo, correspondendo, ainda que de maneira diferente às condições da existência humana, não se dispondo de uma ordem hierárquica, porém se diferenciando por imporem, em alguns casos, funções mentais mais elevadas, maior riqueza em ideias e sentimentos, mais conceitos, menos sensações e mais imagens

(DURKHEIM, 1996). Por mais longínquas que todas as religiões estejam umas das outras, todas são marcadas para pensar a realidade como uma exigência em que a vida faça sentido (ALVES, 1981).

Em face dos movimentos religiosos entre os anos de 1960 e 1970, a exemplo da teologia da libertação, a sociologia da religião depara-se com um novo olhar sobre as relações compreendidas entre modernidade e religião, um olhar, agora, direcionado aos processos de decomposição e recomposição das crenças do religioso, buscando atingir às possíveis singularidades que norteiam as construções de crenças nos indivíduos, tais quais em nível fluido, disperso, maleável (HERVIEU- LÉGER, 2008).

A sensação religiosa é a sensação da percepção, isto é, a religiosidade só é vivida se o indivíduo perceber esse algo religioso que se projeta na sua figura individualizada, preenchendo de certo modo, o “vazio” ainda não preenchido por uma experimentação religiosa que lhe projete para a vivência de um outro mundo. São as experiências possíveis que tornam o ser religioso um sujeito da percepção religiosa quando incorpora a noção desses sentidos, agora impressos, na zona de subjetividade. O mundo visível e o mundo tangível não são o mundo por inteiro (MARLEAU-PONTY, 1999).

Na atualidade, a religião repercute como um tema recorrente nas discussões sociológicas, principalmente, pelo reconhecimento identitário nas diversas esferas da sociedade, visto o crescente número de religiões ao longo da existência humana. Tamanha premissa, repercute na neutralidade sociológica ao explicá-la, tendo em vista que a religião se faz em meio as pessoas, estas que por sua vez transformam-se em comunidades e, conseqüentemente formam população (FERREIRA, 2012).

Busca-se, neste artigo, de forma teórica, mostrar a identidade religiosa como um campo experimental, isto é, subjetivo, porém objetivado em profundidade experimental, a partir do percurso vivencial do peregrino. Dessa forma, inspiro-me no peregrino espírita para recorrer às possíveis explicações que justifique um modelo de formação identitária no bojo da experiência religiosa e no tocante a peregrinação. Tão logo, recorri às bases teóricas da ciência social, em especial da sociologia, para fundamentar o discurso teórico aqui empregado. Além disso, procurei, neste artigo, manter a imunidade descritiva da subjetividade, tendo em vista que a interpretação diante dessa qualidade, só pode ser fielmente interpretada pela experiência do próprio sujeito.

2 | DISCUSSÕES SOBRE A RELIGIÃO: UM OLHAR SOCIOLÓGICO

A religião conduziu a humanidade a um véu de símbolos mental e espiritual, o universo se comporta como um grande pensamento e não como uma imensa máquina, a corrente de acontecimentos não se dirige a uma realidade mecânica, o poder da mente concebe uma patente existencial. Acentua-se na religião a compreensão do sentido da vida, uma reprodução institucional de símbolos e significados buscados

pelos indivíduos, um feitiço transformador no contexto societário (OLIVEIRA, 2013). Tão logo, é na recusa da confusão ideológica religiosa com um dogma em particular que o homem se desprende de interesses temporários e vulgares para viver em outra existência, nas confissões da vida religiosa (DURKHEIM, 1970).

A espiritualidade perpassa as instituições religiosas como força interna na abertura de uma nova realidade, a imersão na realidade social se detecta na provocação de condicionamento histórico que atravessa gerações, a espiritualidade traduz uma amplitude das crenças seguintes e das práticas a coisas sagradas como abordara Durkheim em 1912, isto é não se imprime enquanto confissões específicas, ou a doutrina de uma religião específica, relaciona-se a qualidades do espírito humano, a qualidade de vida (PANASIEWICZ, 2014; VITÓRIO, 2014). Os sentidos, significantes e significados implicam em uma compreensão que se torna fundamental em situações específicas da realidade social no tocante ao sujeito, trata-se do engajamento pela vertente crítica na relação entre “mãos e mentes”, práticas concretas e ideais que sustentam um diálogo na compreensão de um mundo que estamos emergindo (FERNANDES, 2013; JUDT, 2010; SENNET, 2009 apud PANASIEWICZ, 2014; VITÓRIO, 2014). A visão de mundo que o povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade (GEERTZ, 1978, p. 143 apud BEZERRA, 2009).

No entanto, para compreender o fenômeno religioso é necessário entender as relações entre sujeito e mundo, fazer uma descrição que verse no duelo cravado entre a subjetividade do Eu e o objetivo do Eu, duelo que se manifesta na distinção entre o racionalismo e no empirismo, visto que este ganha corpo no empoderamento intelectual durante a observação, enquanto que aquele se aufera a partir do fruto intelectual. Seria, senão o homem, uma referência do seu próprio interior, de uma objetividade absoluta para uma subjetividade absoluta, o mundo que olhava pelos olhos do sujeito, agora é visto pela consciência pensante de um mundo que não mudou (MARLEAU-PONTY, 1999).

A essência da percepção é a essência da consciência, da existência, uma compreensão do mundo e do homem a partir de sua “facticidade”, uma filosofia transcendental da compreensão de um mundo que está “ali”, antes mesmo da reflexão em meio a uma presença inalienável (MARLEAU-PONTY, 1999).

Cada olhar de cada religioso é representado por uma visão de mundo em que se aprecia a partir de um mesmo corpo as facetas da soma de experiências explícitas aos pressupostos que não se encontram no íntimo, assim, o mundo percebido como propunha Marleau-Ponty (1999) dialoga com a temática religiosa na apreensão de um objeto e na mediação da experiência corporal, isto é, o objeto enquanto campo de estudo deixa de ser interpretado como uma coisa unificadora quando os aspectos pelos quais ele se apresenta são subjetivos do ponto de vista consensual e objetivados quando é possível imaginá-los, desenhá-los, sobrevoá-los. O mundo não se é dado inteiramente pronto, no âmbito religioso, as construções de uma realidade emergem

de um sujeito perceptivo que se insere no lugar das coisas mentais e religiosas, um mundo sagrado sendo visto de uma outra órbita, observar-se-á que se trata de uma fenomenologia descritiva da própria descrição de um fato que venha a produzir um mundo, a percepção fenomenológica religiosa seria justamente a “falha”, analisando a partir de uma ideologia de mundo religioso previamente construído sem a inserção desse sujeito, que agora o vê em um novo sentimento de pertencimento. É essencial à filosofia reflexiva, portanto, nos recolocar aquém de nossa situação de fato, em um centro a partir do qual fazemos implicitamente aquilo que ela reconquista explicitamente (MARLEAU PONTY, 1996, pp. 54-55 apud MOUTINHO, 2005, p. 266).

A visão de mundo retrata a estrutura das coisas como o homem tem consciência delas, trata-se da visão interna da humanidade de como as coisas são configuradas, idealizadas, coloridas. A religião tem um fundamento muito bem estabelecido, algo relacionado com as faculdades da razão, inteligência e a vontade criadora, a religião é uma questão de experiência (FROST; HOEBEL, 2006). Seria Deus a existência como “inteligência”, como um fenômeno conhecido pelo homem enquanto um substrato totalmente indeterminado (HERRERO, 1991). “Deus é a mais alta subjetividade do homem...Este é o mistério da religião: o homem projeta o seu ser na objetividade e então se transforma a si mesmo num objeto face a esta imagem, assim convertida em sujeito (FEUERBACH, apud ALVES, 1981).

3 | OS PEREGRINOS NO CONTEXTO IDENTITÁRIO RELIGIOSO

No campo das ciências sociais, a identidade religiosa tem sido abordada no tocante as rotulações das mais diversas, como a absorção de novos valores, as escolhas, a hibridização de crenças e passagens do religioso por culturas que tendem a funcionar como bússolas, norteando, construindo e partilhando os comportamentos sociais (COSTA, 2014). Do ponto de vista normativo, o sagrado desperta ao mesmo tempo um sentimento de respeito e de temor, mas, sobretudo, de conformidade. Através do sagrado, as normas sociais podem ser protegidas contra quaisquer alterações fantasiosas, subjetivas e pessoas (FABIEN, 2015).

Enquanto referência contributiva para a identidade do “eu”, a religião sempre foi referenciada a um grupo e a sua tradição, as origens desse grupo e o ponto de vista das pessoas que nele se inseriam. Esse modelo de estruturação, transmitia ao imaginário social, uma orientação estruturada em nível de orientação ideológica e de compartilhamento com outras pessoas, o que conferia um sentido identitário (MARDONES, 1996).

A identificação seria construída com base no reconhecimento de alguma origem comum, ou então, das características que se compartilham com grupos, pessoas ou de um mesmo ideal. Quiçá, a identificação deve ser tratada como um processo de articulação, um processo nunca completo, algo sempre “em processo”, nunca completamente determinada, não podendo “ganha-la” nem muito menos “perde-la”

haja visto sua determinação (HALL, 2011).

“Para os que tem uma experiência religiosa, toda a natureza é suscetível de se revelar como sacralidade cósmica” (FABIEN, 2015, p.8). Não obstante, encontramos na figura do peregrino, o exemplo do ser religioso que procura fonte de vida e fecundidade, mas que, no entanto, precisa abrir mão das “coisas do mundo” para se reafirmar perante uma nova realidade de vida, assim o obstinado cristão nos relata

Eu procuro uma herança incorruptível, incontaminável e imarcescível, guardada nos céus. Sendo que está guardada nos céus, é uma herança segura que vou receber na hora certa se eu a procurar com toda diligência BAUNYAN, 2009, p. 19).

“Assim, do ponto de vista da sociologia da religião, o sagrado simboliza a sociedade, ambos são de qualquer forma, quer seja no sentido de proibição ou de invisibilidade, realidades intocáveis que modelam o comportamento do ser humano” (FABIEN, 2015).

Para além de uma viagem, a peregrinação é vista como uma motivação dada pela devoção religiosa com destino a um lugar entendido como sagrado, um ato religioso que surge de forma espontânea. Para tanto, velhos hábitos precisam ser sucumbidos, promessas devem ser cumpridas, as graças pedidas, quando alcançadas, precisam ser “pagas”, ou ainda, pode se tratar de qualquer outra ordem de razão pessoal e coletiva, desde que, mantenha-se o elemento religioso (CHÉLINE, BRANTMME, 2004).

A peregrinação ordena uma entrega mais empenhada e intensa da pessoa ao sagrado, à transcendência. Ela comporta um conjunto de rituais bem peculiares e bem restritos (promessas, ascese espiritual, votos, penitências, etc.) que reclamam um empenho total do crente, do peregrino (VILAS BOAS, 2012, p. 39).

Sendo a religião uma das fundações mais antigas da humanidade e, considerando, ainda, que sua existência é garantida pela sociedade, torna-se necessário tomar a religião enquanto análise sociológica pelo fato de se fazer presente entre as relações e funções sociais, haja vista, que antes de haver uma secularização da sociedade, a religião determinava as atribuições do ser humano, com efeito, na elaboração das leis e em suas compreensões, muitas vezes apela-se para um desmistificação a partir da religião (FERREIRA, 2012).

Para a sabedoria mundana, três coisas são vistas como avessas ao que deve ser seguido pelo peregrino, a saber (BUNYAN, 2009):

1. desvia o peregrino do caminho certo.
2. induz o peregrino a detestar a cruz.
3. a morte é um fato presente nos passos daqueles que desviam o caminho.

Sobre a prática moderna da peregrinação, os peregrinos tornam-se mais notáveis, pois “as atuais discussões das políticas de identidade ensinam-nos que a *communitas* e o conflito são constantemente negociados” pelo fato dos peregrinos manterem as suas crenças e definições durante a interrelação, gerando uma confluência. Essa

confluência seria “uma forma de compreender o que é comum no espaço comum; ela honra tanto a divisão como a conexão entre os indivíduos e as suas comunidades mais amplas. A peregrinação é uma figura paradigmática e um processo de confluência corporal e espiritual” (WHEELER, 1999).

Quanto aos critérios de adoção por uma religião, Costa (2014) esclarece:

A adesão a uma religião qualquer é uma situação que, inicialmente, se apresenta ao sujeito como um leque de contradições aparentes e choques. Trata-se de uma espécie de convite à digestão de novas formas simbólicas propostas, num movimento de bricolagem permitido (p. 141).

Com efeito, a religião, vista por um ângulo *latu sensu*, nos apresenta o seu lado identitário ao tomar como elementos coexistenciais o profano e o sagrado. O sagrado não anula o profano e nem o profano anula o sagrado, o que atribuímos enquanto valores ao sagrado ou a perda deles ao profano é um mundo a parte que passa a ser definido. No mundo sagrado e no mundo profano temos gestos, linguagens e atitudes que os definem, ao passo, que hierarquizamos o sagrado e o profano, para colocá-los em um grau de superioridade e inferioridade, respectivamente, explicando o sagrado pela diferença que contém em relação ao profano e vice-versa (DURKHEIM, 1989).

O sagrado e o profano seriam aquilo que se é, como aponta Silva (2011), esse ser o que é, seria a diferença entre a identidade profana ou a identidade sagrada, dada as suas singularidades, visto que em cada referência de si próprio, isto é, do sagrado ou do profano, ao mesmo tempo em que “se é”, também existe o “não sou”, ambas, condições autossuficientes para definir uma identidade (SILVA).

Segundo Costa (2014), no processo de mudança de identidade religiosa, o corpo do religioso passa a ser visto como uma “casa” na qual habita o espírito santo e, as ações dos religiosos passam a seguir uma ética que implica a negação dos conhecimentos e/ ou conteúdo que passam a ser contraditórios em relação aqueles que são pregados em seus templos. A identidade seria o processo de construção de significados, construída por um processo de individualização, um conjunto de atributos culturais que se inter-relacionam, sendo esses atributos preponderantes para o indivíduo ao serem referenciados a outras fontes de significados (CASTELLS, 1999).

Do ponto de vista da conversão de um religioso, esse processo de mudança religiosa depende de uma decisão pessoal do sujeito, na qual, a experiência ora vivida torna-se fundamental para desenhar, naquele momento, se ele está ou não preparado para a nova realidade. Os elementos imbricados na decisão da mudança religiosa é processual, tanto quanto as narrativas de sua história, por isso, dificilmente conseguimos mapear os motivos que leva o sujeito a assumir uma identidade religiosa (COSTA, 2014).

Tem-se constatado que o peregrino não é mais guiado pelas regularidades religiosas, para além dos vínculos de crença e pertencimento, o peregrino tem respondido aos estímulos da modernidade, construindo sua identidade religiosa pessoal a partir das experiências religiosas que se toma enquanto identificação

(HERVIEU-LÉGER, 2008). A identidade pessoal é um processo, uma história, uma aventura, e nada permite fixá-la num momento qualquer da biografia (DUBAR, 2009, p. 245).

Ao deixar a sua casa em busca de um santuário distante, as dificuldades encontradas pelo caminho submetiam o peregrino a vivenciar uma forma de penitência, pois

Noutros termos, numa peregrinação importava mais a rota do que o objetivo: o sofrimento do caminho é que permitia depois receber a sacralidade emanada do corpo santo ou do local visitado (FRANCO, 2001, p. 207).

Além disso, o peregrino, de maneira estrutural, tende a crescer interiormente e desenvolver-se, ampliar sua visão de mundo, transformar a sua personalidade. Peregrinar é reconhecer lugares como destinos de valores representativos e ter contato com fontes transcendentais (CLIFT & CLIFT, 1996).

Quanto aos motivos que levam ao surgimento de uma peregrinação Cardita (2012) nos expõe:

Na verdade, os motivos que levam à peregrinação podem ser os mais variados, como a ação de graças, a veneração e o culto de uma potência sobrenatural ou de uma pessoa santa ou mesmo o regresso às origens da religião que o professa (p. 197).

Há mesmo uma espécie de “mistificação” da experiência religiosa inacessível a ciência, por um lado, insubstituível para a religião, pelo outro (CARDITA, 2012, p. 198). Do ponto de vista influenciador da religião, compreende-se tamanho fenômeno como um sistema de ideias, de forças que se convertem no modo de influenciar diretamente as relações humanas dentro da sociedade, força essa representada através de uma coletividade religiosa e do compartilhamento de objetos vistos como sacralizados (SANCHIS, 2011).

A tabela abaixo, demonstra as análises feitas, de forma teórica, sobre o peregrino durante seu percurso, com base nas variáveis possíveis:

Variáveis	Peregrino
Motivação Religiosa	Maior grau
Prática de Rituais Sagrados	Demasiado
Função do deslocamento	Fim
Sociabilidade	Não
Duração do Deslocamento	Longa

Tabela 1 – Modelo teórico de análise do peregrino

Fonte: Adaptação de Belchior & Rocha, 2016.

Com base nos dados da tabela acima, apreende-se que a motivação religiosa

se torna um dos elementos mais importantes para a identificação de um peregrino, para ele, o maior grau motivacional em seu deslocamento está na motivação religiosa. As práticas de rituais sagrados, vinculam-se às penitências, tais quais pagamento de promessas, orações e sacrifícios, pois, para que a viagem valha a pena é preciso estar envolto de sofrimento e sacrifício. Como o desejo do peregrino é aproximar-se do sagrado, a função do seu deslocamento torna-se um fim, percurso esse praticado a pé, sozinho ou com um grupo pequeno de pessoas. Quanto a sociabilidade, a jornada do peregrino é coberta de misticismo e para si mesmo, uma vez que a vivência provocada é a transformação interior. Por fim, a duração do deslocamento está ligada ao tempo religioso e ao calendário religioso, posto a sua entrega e a busca pelo sagrado, o tempo da viagem estão nos objetivos e nas necessidades de sua entrega (BERCHIOR; ROCHA, 2016).

De certo, fica claro que a religião tem a capacidade de exprimir as inquietações dos indivíduos em detrimento de suas mazelas socialmente existentes. Dessa forma, a religião torna-se uma aliada nas ações sociais no tocante ao melhoramento da condição humana, além de servir como aporte contra o padecimento de uma criatura que precisa de um suspiro de caridade para fortalecer o vosso espírito (FERREIRA, 2012).

Os homens têm necessidade dos deuses para existir em sociedade, mas os deuses dependem dos homens, que se dedicam, por meio do culto que lhes prestam, a preservar sua existência. As práticas religiosas e as crenças que racionalizam teologicamente sua necessidade social têm como função reativar regularmente e perenizar a “emoção das profundezas”. Elas relançam a própria dinâmica da vida coletiva, garantindo a “restauração moral” dos indivíduos que retornam à vida profana com mais coragem e ardor (HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 194).

Em resposta aos problemas humanos e sociais, talvez seja o sofrimento o ponto em comum que iguala todas as pessoas em algum momento de suas vidas; na dor, a humanização para com os sofredores se reverte em procedimentos ligados a saúde; no amor, no prazer, ou na amizade, os livros de autoajuda são utilizados para compensar os sentimentos através de aconselhamentos e exemplos de história de vida; ainda assim, o meio mais eficiente para os males da humanidade ainda é a religião (FERREIRA, 2012).

4 | IDENTIDADE ESPÍRITA: UMA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

A presença sutil, invisível e disfarçada, entre deuses e esperanças religiosas tecem a construção do cotidiano humano, visto que “a consciência de Deus é autoconsciência, o conhecimento de Deus é autoconhecimento. A religião é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação dos seus pensamentos íntimos, a confissão aberta dos seus segredos de amor (FEUERBACH, apud ALVES, 1981, p. 1981) ”.

Sabes já muito de Deus se souberes que Deus significa profundidade. E nesse caso não te podes chamar ateu ou descrente, porque não podes dizer ou pensar: “A vida não tem profundidade”. A vida é superficial. O próprio ser não passa de algo “à superfície”. Se pudesse afirmar isto com toda a seriedade, então serias ateu; de contrário não o és. Quem conhece a profundidade, conhece a Deus (ROBINSON, apud PANASIEWICZ, 2014; VITÓRIO, 2014, p. 154).

Segundo Bezerra (2009) o Espiritismo é uma doutrina religiosa dos tempos modernos que surgiu no século XIX na França, tratando-se de uma religião que se autodefine codificada, letrada, filosófica e científica. Não obstante, a leitura antropológica resguarda a crença de que o homem possui uma origem divina, uma alma imortal, uma finalidade ética na existência, a crença na imortalidade da alma, da mediunidade (FROST; HOEBEL, 2006). “O Espiritismo firmou-se no Brasil como a religião dos espíritos, os quais se entende estarem por toda parte...” (SANTOS, 1997, p.78 apud BEZERRA p.183). A morte, por ser o primeiro mistério, colocou o homem no caminho de outros mistérios, elevando seu pensamento do visível para o invisível, do humano para o divino e do passageiro para o eterno (COULANGES, 2006). A vida, a consciência e o espírito tornam-se a filosofia idealista, não existe embate entre a religião espírita e a ciência, uma é o complemento da outra (JEANS; EDDINGTON; PLANK, apud ZABEU, 1974).

Todo esse *boom* de espiritualidade e sobrenaturalidade explícita a que assistimos nesse alvorecer de milênio – através dos pentecostalismos, carismáticos e espiritualismos de toda sorte – parece contrastar com a consolidação da sociedade laica e moderna, ponto de chegada de um amplo processo de secularização, que estabeleceu uma sociedade regida pela razão instrumental [...] (CAMURÇA, 2000, p. 2 apud OLIVEIRA, 2013, p. 13).

As coisas culturais não passam da reificação, a gíria filosófico-sociológico da “coisificação”, isto é a “coisa” que em parte encontramos no mundo social a partir do momento em que nascemos, abrindo mão da hipótese da imaginação e passando a tratar os simbolismos religiosos como manifestações da realidade (ALVES, 1981). Quando falamos em coisa, pensamos em algo que se diferencia de coisas como um todo, “coisa” essa que Heidegger (1992) nos elucida como aquilo disponível à mão ou algo que se passa enquanto evento no mundo. Tratar a questão do que é uma “coisa” é determinar a característica fundamental desta “coisa” em que consiste no ser “esta coisa”, devemos olhar para a coisa a partir da sua coisalidade, portanto, a partir de aquilo que, provavelmente, pertence a todas as coisas e a cada uma delas enquanto tais (HEIDEGGER, 1992, p. 27).

Em cada tentativa de elucidação da “coisa”, tem-se a relação sujeito-objeto, e essa relação não nos permite ir até a “coisa” por si só, pois muitas vezes as próprias determinações postas sobre ela apresentam-se como determinações impróprias no atributo do tempo, do espaço, o olhar, então, torna-se passível de legitimação quando direcionado a estrutura, assim a coisa se manifesta como “um centro à volta do qual giram propriedades mutáveis, ou um suporte em que essas propriedades se apoiam, qualquer coisa que tem si outras coisas (HEIDEGGER, 1992, p. 27).

A percepção da religião enquanto “espiritualidade” faz referência a crença na existência dos aspectos transcendentais, seria, a exemplo, o sentimento da conexão cósmica de uma entidade inteligente superior (BEZERRA, 2009). O sagrado não é uma eficácia inerente às coisas. Ao contrário coisas e gestos se tornam religiosas quando os homens os batizam como tais (ALVES, 1981, P. 24). A coisa religiosa urgiria, senão, da verdade religiosa que advém da estrutura dessa religião, os elementos que se julgariam enquanto verdade em cada indivíduo se manifestariam no suporte que a realidade religiosa o proporcionara, como experiência naturalmente vivida no seio da “coisicidade” que se auto revela natural, de uma essencialidade natural.

Entretanto, a coisa religiosa em si e as determinações dessa coisa religiosa não se confundem, com base na “crítica da razão pura” de Kant, Heidegger conota a proposição sobre essa “coisa”, por exemplo, a religião espírita é anímica, o que ainda significa dizer que uma coisa sobre uma “coisa” é atentar-se em meio a objectualidade dos fenômenos, uma forma das determinações indicarem, de certo modo, como a “coisa” se mostra para nós. Heidegger nos explicita na fala de Kant, ainda, que a coisa acessível ao indivíduo é o objeto da experiência, um conhecimento que além de ser teórico é possível ao homem e que se forma pelo seu entendimento e pela sensibilidade. Somente a partir do ponto de vista do homem podemos falar de espaço, de um ser extenso, etc. Se abandonarmos as condições subjetivas sob as quais somente, podemos receber intuições externas... a representação do espaço não significa, então, absolutamente nada”. (KANT, apud HEIDEGGER, 1992, p. 192).

Assim, o sistema simbólico espírita traduz uma linguagem típica de mundo religioso, como uma re-significação quanto a ideia de morte, eis, a exemplo a não aplicação do termo morte, e sim “desencarnação”, uma passagem entre mundos diversos, uma ideia de morte que conseqüentemente uma outra re-significação ao sentido da vida, isto é, passamos de espíritos encarnados para desencarnados e vice-versa durante a nossa fase evolutiva, uma noção de vida para além-túmulo (KARDEC, 2013). O mundo não passa de um papel complementar que no trânsito entre os vivos e os mortos, não importando nos afetos indissolúveis a morte em si, mas do “morto” que perdura e prevalece na teia de relações (DA MATTA, 1997).

A experiência religiosa pode ser identificada de diferentes maneiras: consciência de divino, que provoca conhecimento e reverência; o sentimento de absoluta dependência, revelando a condição humana de criatura; a presença de uma ordem invisível ou cósmica eterna; a percepção direta de Deus; o encontro com uma realidade completamente diferente e de ordem superior; a presença de um poder transformador (SILVA, 2010, p. 14).

Tratar-se-ia, então, o espiritismo, de uma identidade no mundo contemporâneo, marcada pela modernidade religiosa, sendo suas diversas dimensões transformadas pela ruptura de memórias e pela reorganização de valores. Não obstante, o processo de construção da crença religiosa e, conseqüentemente, sua identidade, estaria presente na demonstração e nos movimentos de fluidez (HERVIEU-LÉGER, 2008).

Para Woodward (2011) existiria uma considerável sobreposição entre a

identidade e a subjetividade. Se por um lado, os pensamentos, os sentimentos mais pessoais e a compreensão desses pensamentos estão contemplados na consciência e inconsciência de um “nos” subjetivo, por outro lado, a identidade é tomada por uma vivência subjetiva, como uma experiência presente na cultura e no contexto social do indivíduo.

Através do conhecimento, a partir dele expresso por proposições, é que o acesso do indeterminado para o determinado se torna possível, o algo que se representava como vago a luz do que já se tinha, é tomado pelo conhecer. “O aprender é sempre o aprender a conhecer” (HEIDEGGER, 1992, pp. 77-78). Neste sentido, quando falamos sobre a religião, falamos sobre a forma de um indivíduo religar-se ao criador, mas o que se é dito enquanto religião quando o indivíduo passa a ser integrante dessa religião, toma-se de partida um conhecimento sobre o papel de uma religião, porém, conhecendo a religião enquanto tal, apreende-se na experiência a simbologia do que aquela religião se propunha, o conhecer a religião enquanto religião é conhecer a essência de uma religião. A sensação religiosa, então, ganha corpo em uma representação de sentido, o que se percebe, é captado e o significado do sentir é gerado em paralelo a atitude desse indivíduo, interpretando-se o objetivo do subjetivo, modifica-se a essência e a sensação que se tinha enquanto religião visto de fora do seu corpo.

O espiritismo nos revela que os sentidos dos encarnados são insensíveis a todas as radiações, os dispositivos essenciais como os aparelhos de rádio e frequência, chapas fotográficas e anteparos luminescentes ajudam na evidência das radiações em tela. Enquanto o quarto, completamente escuro, para o encarnado, pode estar cheio de radiações, outros serem sensíveis irão detectá-las onde o encarnado só vê trevas, a perda do contato com a realidade humana, espiritualiza a ciência na ascensão enquanto vetor solucionador de impasses (ZABEU, 1974).

O espírita é o sujeito da percepção, pois é ele quem sente, enquanto corpo, a não separação da consciência e da experiência que vive na esfera religiosa- mediúnica. A percepção do fenômeno religioso, torna-se o campo que o circunda, não se trata mais de vivenciar uma idealização posta em sua consciência, pois a construção da coisa religiosa se instaura no sentido que passa a ser percebido. A religião, enquanto objeto de estudo, torna-se elegível ao subjetivo enquanto autoridade suprema que seria Deus, e aqui não nos ateremos as nomenclaturas que se diferenciam de religião para religião, mas das perguntas a princípio nãoatingíveis, do ponto de vista humano, como as que versam sobre quem é o criador, de onde ele veio, ou porque não o vemos com os mesmos olhos que talvez ele nos veja.

A doutrina espírita não é vista penas como uma religião pelos espíritas, mesmo se tratando de um universo de cunho religioso, a “ciência” e a “filosofia” estão claramente presentes e pautadas na existência do mundo invisível, o plano espiritual, que é pré-existente a tudo, ambos os planos materiais e imateriais existem e o espírito transita, na função de imortal na dinâmica de um mundo para o outro. A reencarnação configura-se como uma complexa noção de identidade espírita, visto que no espiritismo, nada

se apresenta idêntico em si mesmo, pois o espírito em si é diverso, complexo que se modifica na trajetória evolutiva na experiência em cada encarnação (MAUSS, 2003).

Se olharmos do ponto de vista conceitual, o espiritismo assumiria mais uma função de religar o espírito a Deus, porém, apenas com essa análise conceitual não se desmistificaria o simbolismo do espírito em sua experiência religiosa, consequentemente não teríamos como explicar que “vazio” existe dentro de cada um desses religiosos, uma vez que a experiência é pessoal, assim como os vossos anseios e o despertar religioso de cada ser. Tão logo, poder-se-ia relacionar que o acolhimento da “coisa” religiosa necessita da manifestação, do “vazio” que habita no religioso, do apresentar-se desses motivos para que eles sejam acolhidos, uma aproximação que gera a proximidade entre o mortal e o imortal.

A noção de mediunidade dialoga com uma concepção particular, na perspectiva de uma cristalização fortemente presente em um universo simbólico que permeiam em valores e crenças do significado das experiências incorporadas pelos indivíduos nos grupos religiosos os quais participam. Assim explica Zabeu que

o efeito dos fenômenos espíritas seria, sem dúvida, muito mais eficaz e benéfico, se, em vez de combatidos, negados ou deformados por parte dos responsáveis pela orientação espiritual da humanidade, fossem, ao contrário, esclarecidos e divulgados. Muitos homens de boa vontade poderiam, então, com menor esforço, avançar mais no rumo da verdade; não estacionariam distraídos pelo fogo-fátuo de maravilhas que não levam a parte alguma, nem se apoiariam confiantes em formalismos inócuos (1974, 88).

Ainda que o pensamento humano verse na universalidade, não deixará a instituição de ser sensibilidade, visto que a herança intelectual perpassada pelo ser supremo aos seus herdeiros, tornando-se um contributivo para relacionar sua existência com os objetos dados pelo mundo Divino. O conhecimento, então é emanado pelo espírito na capacidade de receber representações e pelo pensar em relação a representação (KANT, 2008). Portanto, não importa a verdade, mas a busca de algo que possa dar sentido à vida Individual, que corresponda aos sentimentos de cada um e possa satisfazer suas aspirações (OLIVEIRA, 2013, p. 11).

Entretanto, não se pode entender uma cultura religiosa quando se vislumbra os triunfos técnicos/práticos, visto que nos pontos de fracasso urge o simbolismo enquanto testemunha da saudade ausente daquilo que não se nasceu, isto é, a gênese da religião (ALVES, 1981). Somos o efeito das espécies luzes, cores e sons, algo a mais que a matéria, a energia vital e a energia psíquica, raciocinamos, procuramos a verdade em nós mesmos para chegarmos a energia mental, praticando um alpinismo as alturas da metafísica (ZABEU, 1974). As representações religiosas sobre o divino representam um fenômeno cuja natureza aspira a construção do pensado, do lido, do universal, do transcendente, do vivido.

Há necessidade de definir aquilo que, em certo contexto histórico-cultural, uma sociedade entende como religião, a maneira como atribui sentidos ao religioso, se recusando, desta forma, a trabalhar com categorias atemporais e genéricas de religião, sagrado ou hierofania. Ou seja, embora fenômenos característicos

possam ser encontrados em todas as religiões, o conceito religião é correlato a uma formação religiosa particular de um contexto histórico-cultural determinado. Para estudar os fenômenos religiosos, o historiador deve sempre estar atento ao uso e sentido dos termos que em determinada situação geram crenças, ações, instituições, condutas, mitos, ritos, etc. Apesar da sua extrema variedade, os fenômenos religiosos aparecem como um tipo característico de esforço criador em diferentes sociedades e condições (SILVA, 2010, p. 12).

A religião ao ser produzida é tomada como “coisa”, sua essência nos desperta a um pensar filosófico, estabelecendo uma forte crítica ao estilo científico de se buscar desmistificar o mundo como ele é, sem procurar, na maioria das vezes, analisar sua representatividade experimental. Uma, isto é, enfatizar um respirar, ainda que complexo no âmbito reflexivo, se propondo a encontrar a essência da coisa e não apenas se prestar a correr em busca do que seria uma coisa, visto que, segundo a lógica de Heidegger, ainda que a “coisa” esteja oculta pela ciência, essa coisa pode revelar-se. O sagrado para a fenomenologia existe como uma hipótese, que passa a ser confirmada pela representação cultural, história e social na vida e na realidade das sociedades religiosas.

Através de uma análise reflexiva, é possível atingir o “homem interior”, um poder constituinte que o homem sempre foi, como pontuou Agostinho. Arrebata-se a realidade a si mesma, ao recolocar a subjetividade invulnerável para alguém do ser e do tempo, uma reflexão irrefletida cabe na consciência do seu próprio começo, ignorando-se a si mesmo enquanto acontecimento, manifestando a estrutura da consciência como uma verdadeira criação. O real, então, não é construído ou constituído, mas descrito (MARLEAU-PONTY, 1999).

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na busca pelas diferentes formas de manifestações religiosas, a participação individual, tende a transcender ou espiritualizar-se a partir do seu contato direto com o universo do sagrado, sendo ele permitido pela não obrigatoriedade de intermediações hierárquicas ou de ritos inflexivelmente estruturados. Foi através dos imperativos da sociedade moderna e complexa que a produção de identidades religiosas não só resultou em mutação, como também, em produções de processos identitários (GABATZ, 2014).

A natureza dos seres espirituais, tratadas no âmbito da religião, indica a existência de uma representação identitária singular que apesar dos caracteres abstratos, concebe o processo de construção religiosa a partir de uma vivência experimental, na maioria dos casos, pela atuação empírica do religioso que toma seu corpo como universo experimental, ou ainda, pelas manifestações que são produzidas no outro e, que podem simbolicamente, representar a materialização de uma subjetividade.

O campo dos deslocamentos motivados pela religião, exige-nos uma compreensão para além dos modelos tidos como tradicionais, complexos e de definição

ou delimitação. Tomar o peregrino como um “viajante”, não responde plenamente a conjuntura de quem de fato ele seja, nem possibilita convicção quanto a identidade desse indivíduo e o espaço que ele transita, pois, a relação com o sagrado nunca é a mesma e as motivações para encontra-lo parte de uma realidade mística e sagrada particular (BERCHIOR; ROCHA, 2016).

Com efeito, torna-se importante ressaltar que razão e emoção não são polos estanques no processo identitário religioso, pois podem operar de forma conjunta, de modo a retroalimentar e, conseqüentemente, justificar não só a conversão religiosa como a permanência em uma religião. Não obstante, enquanto o desejo de mudar de religião pode ser visto como uma atitude racional, o emocional estará contido nas motivações que leva o religioso a mudar, visto que as emoções são construções de discursos introjetados na diversidade das representações e nas observações desejáveis socialmente (COSTA, 2014).

O surgimento das mais variadas interpelações da religião na sociedade, justifica-se pela necessidade de sobrevivência que o homem possui, por isso, a sociologia ao se apoderar do elemento religioso, procura analisar os propósitos que validam a religião, a composição dos códigos doutrinários e a criação do constructo religioso no mundo social (FERREIRA, 2012). Quando as religiões instituídas são enfraquecidas, a dinâmica religiosa continua sua trajetória buscando novas influências, porque a religião é a própria dinâmica que cria e recria o mundo social, a inovação social e a criatividade religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2009).

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubens A. **O QUE É RELIGIÃO**. 2. ed. Editora Brasiliense. São Paulo, 1981.

BEZERRA, Cunha. **Estudos sobre religião**. Aracaju: Editora Criação, 2009.

BELCHIOR, Maria Helena Cavalcanti da Silva; ROCHA, Thiago Vinicius Cipriano Rocha. **A Intersecção entre Peregrino e Turista Religioso: os diferentes caminhos ao sagrado**. Revista Turismo em Análise, vol. 27, n. 2, agosto 2016.

BUNYAN, John. **O Peregrino**. Literatura Monte Sião. Rio Verde: GO, 2009

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade: A era da informação: economia, sociedade e cultura**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CHELINI, J. & BRANTHOMME, H. (1982), **Les chemins de Dieu**. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours, s.l., Hachette.

CLIFT, J. D. & CLIFT, W. B. (1996), **The Archetype of Pilgrimage**. Outer action with inner meaning, New York, Paulist Press.

COSTA, Livia A. Fialho. **Das Dimensões Mobilizadas na Construção de uma Nova Identidade Religiosa**. Revista Antropológicas, ano 18, 25 (1): 128-147, 2014.

COULANGES, Denys Fustel de. **A Antiga cidade**. São Paulo: Edameris, 2006.

DA MATTA, Roberto. (1997), “A morte nas sociedades relacionais: reflexões a partir do caso brasileiro”. In: **A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 5ª ed.

DUBAR, Claude. **A crise das identidades: A Interpretação de uma Mutação**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009. Durkheim, É. (1989). **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo, Brasil: Paulinas.

DURKHEIM, Emile, **La Science sociale et l'action**. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

FABIEN, Jean. **Sociologia da religião: estudos comparativos entre Durkheim e Weber**. I Congresso Latinoamericano de Teoria Social. Buenos Aires, 2015.

FERREIRA, Ismael de Vasconcelos. **A Religião Como Necessidade Social**. *Revista Cogitationes*, vol. III, nº 7, Juiz de Fora, abr-jul, 2012.

FROST, Everett L.; HOEBEL, E. Adamson. **Antropologia Cultural e Social**. São Paulo: Cultrix, 2006.

GABATZ, Celso. **Religiosidade Brasileira Contemporânea: Pluralismo, Secularização e Múltiplas Pertenças**. Congresso Internacional da Faculdade EST. V. 2, São Leopoldo, 2014.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. Ed. DP&A editora. 2010

HEIDEGGER, Martin. **Que é uma coisa?** Carlos Morujão (trad.). Lisboa: Edições 70, 1992.

HERRERO, Francisco Javier. **Religião e história em Kant**. São Paulo: Loyola, 1991.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Sociologia e religião: abordagens clássicas**. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Edameris, 2008.

KARDEC, Allan. **A gênese**. Tradução de Guillon Ribeiro. 5. ed. 1. Imp. Brasília: FEB, 2013.

MAUSS, Marcel. (2003), “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de eu”. In: M. Mauss. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify.

MARDONES, José Maria. **Adónde va la religión?** Cristianismo y religión em nuestro tiempo. Santander: Editorial Sal Terrae, 1996.

MARLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A religião na sociedade urbana e pluralista**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2013.

PANASIEWICZ, Roberlei; VITÓRIO, Jaldemir. **Espiritualidades e Dinâmicas Sociais: Memórias – Prospectivas**. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2014.

SANCHIS, Pierre. A contribuição de Émile Durkheim. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da Religião: enfoques teóricos**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, p. 36-66, 2011.

SILVA, Tomas Tadeu da. A Produção Social da Identidade. In: HALL, Stuart; SILVA, Tomaz Tadeu da; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e Diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. 12. Ed. Editora Vozes, 2011.

SILVA, Eliane Moura; et al. **Religião e sociedade na América Latina**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

WHEELER, B. (1999), “**Models of pilgrimage**: from communitas to confluence”, in Journal of Ritual Studies, 13, 26-41.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: HALL, Stuart; SILVA, Tomaz Tadeu da; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e Diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. 12. Ed. Editora Vozes, 2011.

ZABEU, Padre. **Operações espirituais**. São Paulo: Editora Hamburg, 1974.

ENVIOS DE MEMÓRIA EM ELIDA TESSLER

Isabela Magalhães Bosi

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro – RJ

KEYWORDS: Elida Tessler; memory; sending.

1 | INTRODUÇÃO

RESUMO: Este artigo se propõe a refletir acerca da obra da artista Elida Tessler, tomando como fragmento um de seus trabalhos, intitulado *Manicure* (1998), composto por mais de trezentos vidros de esmalte vazios reunidos ao longo de três anos e enviados à artista por uma mesma manicure. Para tanto, parto de uma breve descrição da obra para, então, desenvolver uma reflexão acerca da relação entre envio, tempo e memória, presentes em *Manicure*, dialogando com pensadores como Giorgio Agamben e Jean-Luc Nancy.

PALAVRAS-CHAVE: Elida Tessler; memória; envio.

ABSTRACT: This article aims to reflect about Elida Tessler's artworks, taking as fragment the work titled *Manicure* (1998), composed of more than three hundred of empty enamel glasses gathered over three years and sent from the same manicure. Therefore, we start from a brief description about this work to develop a reflection about the relation between sending, memory and time found in *Manicure*, dialoging with authors as Giorgio Agamben and Jean-Luc Nancy.

É o meu desejo: fazer do ordinário o extraordinário. (Tessler, 2014, p.26)

Ela queria o prazer do extraordinário que era tão simples de encontrar nas coisas comuns: não era necessário que a coisa fosse extraordinária para que nela se sentisse o extraordinário. (Lispector, 1998, p.122)

Este artigo é um fragmento e um desdobramento da pesquisa intitulada *Envio, tempo, memória: uma conversa com a obra de Elida Tessler*. Aqui, pretendo debruçar-me sobre uma das obras da artista Elida Tessler, intitulada *Manicure* (1998), para refletir acerca dos conceitos de envio, tempo e memória presentes nesse e em outros trabalhos da artista.

Em *Manicure*, Elida dispõe mais de trezentos vidrinhos de esmalte vazios sobre uma mesa, reunidos por uma mesma manicure ao longo de três anos – num exercício de acúmulo de objetos ordinários, descartados e, muitas vezes, já sem função, que perpassa praticamente toda a criação da artista. Segundo Elida (2014, p.36), o cotidiano é *matéria base* para seu trabalho e o *universo ordinário* apresenta-

se como *motivo de deslumbramento e entusiasmo* para a criação de algo novo. Isso já se evidencia desde sua primeira exposição individual, *Desenhos* (1988), em que a artista reuniu 12 desenhos em pastel preto e branco e grafite, frutos da observação diária de sua escova de cabelos – uma busca por materializar o movimento, por fixar o tempo, uma ação no tempo. Todo seu trabalho, desde essa primeira exposição até os dias atuais, gira em torno dessa busca por um tempo perdido.

Elida, como bem observa Angélica de Moraes (2003a, p.7), *cria imantações para objetos comuns que costumamos olhar sem ver*, em sua busca por transformar o ordinário em extraordinário, a partir de um gesto de recolha de objetos cotidianos, já sem uso. Nesse exercício de acúmulos, Elida se aproxima do *verdadeiro colecionador*, de que nos fala Walter Benjamin, no texto *O Colecionador* (2009): aquele que retira o objeto de suas relações funcionais com “um olhar que vê mais e enxerga diferentes coisas do que o olhar do proprietário profano” (Idem, p.241).

Segundo a artista, o ato de guardar coisas funciona paradoxalmente como uma forma de *lembrar* de eventos importantes e, muito provavelmente, de *esquecê-los* também, desvelando-se um nexos com a memória.

Minha mãe era uma pessoa que tinha muita dificuldade com o descarte das coisas, mesmo quando elas já não podiam mais cumprir as suas funções originais. Acho que aprendi com ela o valor do obsoleto e a resistência ao universo do consumo desenfreado, quando ela procurava – e encontrava – um outro destino para os seus objetos. Transformar uma coisa em outra é lição da poesia. (Tessler, 2014, p.36)

Além de muitos objetos, Elida herdou da mãe essa *lição da poesia*. Em *Manicure*, ao retirar os vidros de esmalte dos salões de beleza, impedindo-os de comumente terminarem no lixo, ela dá a esses objetos outra função, evocando memórias do *universo feminino e sua vaidade* (Ferreira, 2013, p.30). Elida, como um corpo-correio, recebe tais objetos, *antes de sumirem nas águas que anulam diferenças* (Schüler, 2003, p.46), e reenvia-os feitos outra coisa, num envio-reenvio de memórias, chamando atenção para o *escoar do tempo e o escorrer da existência* (Moraes, 2003a, p.8).

Com base no que foi apresentado até aqui, busco, na sequência, fazer uma breve descrição de *Manicure* para, então, refletir acerca da relação entre tempo e memória na obra da artista – compreendida, aqui, como um *envio de memória*.

2 | MANICURE

Em 1998, Elida ganha o Prêmio Brasília de Artes Visuais MAB/MinC, com o qual obtém a tutoria da multiartista Vera Chaves Barcellos e uma bolsa-pesquisa pelo período de um ano. Como resultado, produz *Manicure*, apresentando a obra em uma exposição coletiva na Galeria Athos Bulcão, em Brasília, no mesmo ano.

Na instalação, Elida dispõe 388 vidros de esmalte secos – reunidos, como já aludido, ao longo de três anos pela mesma manicure, a pedido de Elida – sobre uma mesa de três metros de comprimento, revestida de fórmica branca, com 30 centímetros

de largura e 95 de altura. Os vidrinhos, de todas as cores, dispostos ao acaso, estão acompanhados da frase *mas perto não se fica a quem não se conhece as mãos* – retirada do livro *As mãos* (2003, p.9), de Manoel Ricardo de Lima. Segundo o autor,

Vistos de perto, os vidros tomam vida e são pequenos esboços, marcas, vestígios, dobras de um sem-tempo, mas com uma duração que se registra na escolha, no colecionar à toa, no guardar objetos desprovidos de lugar e função – os imprestáveis – neste mundo de um *a serviço de*, sempre, um a serviço de. Ficamos diante de uma afetividade construída, de um estado afetivo e político, por isso tênue, mas inserido na radicalidade da experiência da duração de nossas temporalidades desfeitas. É o que fica no meio, *entre* e *gesto* mínimo: Elida, a manicura, os vidrinhos coloridos. (Lima, 2013, p.71)

Os vidros de esmaltes, salvos por Elida da fatalidade do lixo, *evocam lugares invisíveis e a alquimia dos laços afetivos do fazer as mãos* (Furtado, 2003), provocando um pensamento em torno da memória desses objetos e do tempo que passa, esse tempo como duração de *entres e gestos*. Elida recebe da manicure esses vidrinhos como um envio de uma memória materializada no vazio desses frascos, cumprindo o que, segundo Angélica de Moraes (2003b, p.50), seria o *duplo papel de metáfora e suporte de uma poética ligada à passagem do tempo*.

A questão *com* e *do* tempo, portanto, se faz presente desde o início; desde a atenção de Elida ao observar a manicure enquanto esta *faz mãos*, solicitando que não jogue os vidros de esmalte vazios no lixo, esses vidros que carregam *a história de muitas horas vividas e perdidas, de muitas ilusões* – *na unha escreve-se um capítulo da vida* (Schüller, 2003, p.46).

3 | TEMPO

Manicure também é uma fala inacabada na medida em que materializa a passagem do tempo (Tessler, 2014, p.48)

Talvez a maior inquietação de Elida seja o desejo de alcançar o tempo, materializá-lo, encontrá-lo. Busca que permeia todo o processo de criação da artista, desde a concepção do trabalho até a montagem. É interessante, aqui, pensarmos em um tempo mais próximo de uma *anacronia* do que de uma *cronologia*. Anacronia vem do grego *ana* (contra) e *chronos* (tempo) – um tempo, portanto, *contra* o tempo.

Gilles Deleuze, em seu livro *A imagem-tempo* (2005), defende que a imagem deixou de ter como caracteres primeiros *o espaço e o movimento* e, agora, situa-se *na topologia e no tempo* (Idem, p.153). O trabalho de Elida, compreendido aqui como envio e reenvio de memória, habita precisamente *o* e *no* tempo, esse tempo anacrônico e impossível de mensurar, um tempo estóico, *kairológico*, de que nos fala Giorgio Agamben, em seu texto *Tempo e História: crítica do instante e do contínuo* (2005). Segundo o autor, o *tempo vivido* é sempre representado mediante um conceito *metafísico-geométrico* – a que ele chama de *ponto-instante inextenso* – e procedemos como se esse conceito fosse o *tempo real da existência* (Idem, p.122). Em contrapartida

a essa concepção, Agamben nos traz a visão estoica de que o tempo “homogêneo, infinito e quantificado, que divide o presente em instantes inextensos” seria irreal e, assim, o modelo estoico aproximar-se-ia da ideia de *kairós*, o que livra o homem “da sujeição ao tempo quantificado” (Idem, p.123). Um tempo, portanto, que não pode ser medido, em oposição ao *chronos*, esse nosso tempo cronológico, quantificado.

Elida revela que sua relação com a passagem do tempo *nunca foi tranquila* e, buscando estabelecer uma relação *mais serena com tempo*, ela cria projetos de longa duração como faz em *Manicure* (Tessler, 2014, p.36). Ao pré-estabelecer, nesse trabalho, um período de três anos para recolha dos objetos, a artista elabora o *registro de uma passagem do tempo* (Lima, 2013, p.71), que se dá diante de nós, a todo momento, num fazer as mãos como rotina e no acabar de um vidro de esmalte.

Segundo o professor, tradutor e escritor Donaldo Schüller (2003, p.45), Elida *introduz o tempo* em *Manicure* no gesto de apanhar esses *objetos que passam*, na última centelha, antes de sumirem – como uma tentativa de parar o tempo, de resgatar memórias. Henri Bergson, em seu livro *Memória e Vida* (2011, p.2), defende que a memória está “aí, empurrando algo desse passado para dentro desse presente”, que se *infla* com a duração que *vai reunindo* no passar de um tempo *indivisível*.

Nossa duração não é um instante que substitui outro instante: nesse caso, haveria sempre apenas presente (...). A duração é o progresso contínuo do passado que rói o porvir e incha à medida que avança. Uma vez que o passado cresce incessantemente, também se conserva indefinidamente. (Idem, p.47)

Elida, em *Manicure*, propõe justamente uma reflexão acerca desse tempo como pura duração, distante de um tempo quantificado e mais próximo, portanto, *de kairós*. É precisamente nessa busca por repensar o tempo que uma autêntica revolução se tornaria possível, como nos sugere o filósofo Giorgio Agamben (2005). De acordo com o autor, “toda cultura é, primeiramente, uma certa experiência do tempo” e, em vez de simplesmente mudarmos o mundo, temos, antes, de mudar o tempo (Idem, p.111). Elida, ao dispor 388 vidrinhos de esmaltes secos, inúteis, descartados, nos convida justamente a refletir acerca dessa nossa experiência temporal, na qual insistimos em quantificar, esse cálculo impossível do tempo.

4 | ENVIO

As pessoas estão sempre me entregando coisas, diz Elida, durante uma conversa que tivemos em outubro de 2015, em seu ateliê. Tais *envios* lhe chegam de diferentes formas, seja indireta, como na herança de seus pais, ou diretamente, como nos 388 vidrinhos de esmalte acumulados com a intenção de lhe serem entregues. Ela guarda os objetos que recebe em um *movimento contra industrial*, humanizando *o que a indústria banalizou* (Schüller, 2003, p.45).

O conceito de *envio*, com o qual trabalho neste artigo, aproxima-se da ideia desenvolvida pelo filósofo francês Jean-Luc Nancy, em seu livro *À Escuta* (2014).

Nancy trata da escuta, compreendida como envio e reenvio, em relação ao som e à música, mas não só. Ele mesmo propõe uma abertura de sua reflexão a outros sentidos ao afirmar que

nada é dito do sonoro que não deva ao mesmo tempo valer para os outros registros (...) numa complementaridade e numa incompatibilidade inextrincáveis (Idem, p.21).

Ele afirma que “não há sujeito, senão ressoando, respondendo a um ímpeto, a um apelo, a uma convocação de sentido” (Idem, p.53). Tais ressonâncias estariam ligadas ao *reenvio de si* e ao próprio *si* como *reenvio* – em um *reenvio infinito* (Idem, p.23). É preciso ter em conta que esse *si*, de que nos fala Nancy, não seria um *eu* nem um *outro*, mas, antes, um *si* que é pura ressonância de um reenvio, aquilo que vibra no *entre*. Podemos pensar nesse envio como um gesto que é, antes, *promessa de um sentido*, como nos fala George Steiner, em *O silêncio dos livros* (2007, p.13). Algo, portanto, que pode ou não se realizar, pode ou não chegar – condição inerente a todo envio.

Em *Manicure*, observamos *ressonâncias de uma vida inteira*, como diz Angélica de Moraes, *intensas e teimosas*, a que chamamos *memória* (Moraes, 2003b, p.52). A memória, no trabalho de Elida, a partir desses objetos recebidos e acumulados, é uma memória em movimento, que emerge do passado, ganha corpo no presente e se lança ao futuro, não de forma sucessiva, mas *ao mesmo tempo*. Uma correspondência constante entre memórias suas e de outros, por meio desses envios, materializada em seus trabalhos – que são, também, um endereçamento.

Elida chama atenção a essas memórias, a nos fazer pensar em uma “consciência da existência e da continuidade do ser (...) que se faz e se refaz ininterruptamente, quase que como um outro de si mesmo”, como sugere Estala Sahm, em sua pesquisa intitulada *Bergson e Proust: Sobre a representação da passagem do tempo* (2011, p.34).

Ao dispor os vidrinhos em *Manicure*, o gesto de Elida é de um reenvio como promessa, um endereçamento de memórias, portanto, que ressoam nesse reenvio infinito de si; um gesto de envio que pode nunca chegar efetivamente ao destinatário – talvez nem mesmo possua um destinatário –, existindo como ressonância, como simples gesto de entrega que nasce também de uma busca por esse tempo que

quando recuperado pela memória já se insere dentro de uma nova temporalidade (presente), que o transforma e é simultaneamente transformado pela evocação (Idem, p.70)

Um reenvio de memórias na tentativa de encontrar, de alguma maneira, o tempo; de *conservar-se*, como sugere Débora Cristina Morato Pinto:

Em outros termos, a consciência é a duração; e quem diz duração, diz antes de mais nada memória, pois durar é conservar-se: duração é então memória, e a memória no homem se efetiva como consciência (Pinto, 2004 apud Sahm, 2011, p.89)

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: **Infância e história – destruição e experiência e origem da história**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte, MG: EdUFMG, 2005.

_____. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

DELEUZE, Gilles. **A imagem-tempo**. Trad. Eloisa de Araujo Ribeiro; revisão filosófica Renato Janine Ribeiro. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 2005.

BENJAMIN, Walter. O Colecionador. In: **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. pp. 237-246.

BERGSON, Henri. **Memória e vida – texto escolhidos por Gilles Deleuze**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

Ferreira, Glória. O tempo *rouge*. In: **Gramática Intuitiva** (catálogo). Porto Alegre: Fundação Iberê Camargo, 2013.

FURTADO, Beatriz. **Gesto de reter vestígios em objetos e palavras**. Texto sobre a exposição Horas a fio, no Museu de Arte Contemporânea do Centro Dragão do Mar, Fortaleza, 2003. Disponível no site www.elidatessler.com.br [acesso dia 15/12/15].

LIMA, Manoel Ricardo de. **As mãos**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003.

_____. Uma recolha: entre o gesto e o mínimo. In: **Gramática Intuitiva** (catálogo). Porto Alegre: Fundação Iberê Camargo, 2013, p.71.

LISPECTOR, Clarice. **Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MORAES, Angélica de. Tempo de viver, tempo de lembrar. In: **Elida Tessler: Vasos Comunicantes (catálogo)**. São Paulo: Pinacoteca do Estado, 2003a. pp. 7-11

_____. Percurso de uma poética. In: **Elida Tessler: Vasos Comunicantes (catálogo)**. São Paulo: Pinacoteca do Estado, 2003b. pp. 49-52.

NANCY, Jean-Luc. **À escuta**. Trad. Fernanda Bernardo. Belo Horizonte, MG: Chão da Feira, 2014.

SAHM, Estela. **Bergson e Proust: Sobre a representação da passagem do tempo**. São Paulo: Iluminuras, 2011.

SCHÜLLER, Donaldo. Palavras miúdas aspiram à fala: O tempo na arte de Elida Tessler. In: **Elida Tessler: Vasos Comunicantes (catálogo)**. São Paulo: Pinacoteca do Estado, 2003. pp.45-47

STEINER, George. **O silêncio dos livros – seguido de Esse Vício Ainda Impune, de Michel Crépu**. Lisboa: Gradiva, 2007.

TESSLER, Elida. Entrevista concedida à Marília Panitz para a revista Binômios, Florianópolis, dez 2014.

HERANÇA AFRICANA E MEMÓRIA DA ESCRAVIDÃO: PATRIMÔNIO, ESPAÇO E DINÂMICAS POLÍTICAS NA ZONA PORTUÁRIA DO RIO DE JANEIRO

Hannah da Cunha Tenório Cavalcanti

Universidade Federal Estadual do Rio de Janeiro/
UNIRIO

Rio de Janeiro - RJ

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em
Memória Social, hannahtcavalcanti@gmail.com .

Este trabalho foi apresentado em comunicação
oral no III Seminário Internacional em Memória
Social, em maio de 2018.

RESUMO: O presente artigo pretende discutir a partir do atual contexto da zona portuária do Rio de Janeiro como o espaço da região vem sendo reelaborado em torno das reivindicações da memória da escravidão e da herança africana, bem como do resgate da história da chamada “Pequena África”, que ultrapassa as fronteiras do espaço portuário, revigorando debates políticos ligados à memória social regional, nacional e ao patrimônio afro-brasileiro. O eixo principal do artigo estará no reconhecimento do Cais do Valongo como patrimônio da humanidade pela Unesco e na construção inicial do projeto do inicialmente denominado “Museu da Escravidão e Liberdade” – atual Museu da História e da Cultura Afrobrasileira, sem esquecer sua interligação com outras questões que ocorrem paralelamente. Assim, pretendemos problematizar o processo vivido

pela região dando um panorama geral do seu desenvolvimento e das discussões políticas em torno da história, memória e patrimônio que foram sistematicamente apagadas naquele espaço, que ao mesmo tempo que se transforma urbanisticamente, também se transforma simbolicamente, e essas transformações geram novas relações sócio-espaciais e territorialidades.

PALAVRAS-CHAVE: zona portuária, patrimônio afro-brasileiro, espaço, memória social.

1 | INTRODUÇÃO

Como já abordaram vários autores, o pensamento social sobre a cultura afrobrasileira iniciou-se no século XIX fortemente marcado por valores eurocêntricos e racistas vigentes no período, no contexto da discussão de uma identidade nacional brasileira que pretendia direcionar o país a uma evolução civilizatória, cujas consequências não foram superadas. No centro desses debates esteve a questão do patrimônio nacional, que foi tratada de diferentes formas, sempre ligadas ao contexto político do período. Entretanto, observam-se permanências, que dizem respeito a controle, seletividade, memória e esquecimento.

Como bem aponta Cardoso (2012, p. 31)

O Poder de Estado no Brasil tem se apropriado, de forma explícita, do patrimônio histórico e artístico nacional e, de forma difusa, dos meios de comunicação, dos livros didáticos, do mercado da memória brasileira. As festas nacionais, as comemorações solenes, o tombamento de monumentos, pretenderam ritualizar o passado, ocultando aspectos não oficiais dos acontecimentos. A ocultação é um dos procedimentos mais correntes nesse dispositivo de controle. Os conflitos - escravidão, guerras coloniais e imperialistas - estão entre os temas favoritos dessas operações redutoras. A memória popular quase sempre é expropriada, porque não dispõe de marcos físicos que lhe respaldem o testemunho. Para os negros e os povos indígenas no Brasil, o direito a um passado próprio se confunde com o direito de existir hoje.

Patrimônio, nacionalidade e poder sempre estiveram correlacionados na história. Como expõe Fonseca (2017, p. 83) a temática do patrimônio e das práticas de patrimonialização começam a ocupar centralidade no debate de intelectuais e artistas, especialmente aqueles ligados ao modernismo, que elaboraram os principais conceitos de patrimônio que seriam adotados.

Os modernistas empreenderiam viagens afim de conhecer diferentes expressões da cultura brasileira e participariam ativamente dos debates acerca do que seria considerado como cultura nacional.

Por outro lado e no mesmo contexto, como coloca Lima (2012, p. 26)

Políticas educacionais, por exemplo, foram elaboradas com base na eugenia nos anos 20 e ganharam força principalmente no governo de Getúlio Vargas, momento político em que também é criado um órgão específico para o trato do patrimônio cultural no Brasil, o Serviço do Patrimônio Histórico Nacional – Sphan.

É justamente nos anos 30 no contexto do governo autoritário do Estado Novo que são criados dispositivos legais relativos ao patrimônio nacional. Embora a equipe e colaboradores do Sphan não fossem necessariamente simpáticos ao regime, e embora alguns modernistas como Mário de Andrade, tivessem outras concepções distintas das que foram adotadas, o paradigma eurocêntrico predominou no trabalho do Sphan, que iria focar a patrimonialização na cultura material da presença luso-brasileira, principalmente construções ligadas ao poder colonial, consideradas de grande valor arquitetônico, segundo os cânones da historiografia da arquitetura do período.

Curiosamente, o SPHAN foi composto pela contradição essencial de ser criado em um governo autoritário, tendo como membros várias pessoas que estavam criando um movimento cultural que promovia a liberdade de expressão e pretendia romper velhos paradigmas. Nos veículos da ideologia do regime, como a revista Cultura Política, “as tradições culturais brasileiras eram invocadas para legitimar o regime” (FONSECA, 2017, p. 88). Encaixam-se aí discussões acerca da identidade articulada a nacionalidade, que já foram amplamente realizadas. Das mais diversas formas e em diferentes contextos, a cultura é utilizada como instrumento de legitimação de imaginários de nação, nacionalidade, para produzir consensos e pertencimento.

No Brasil, intensificam-se nos anos 80 as reivindicações acerca do reconhecimento do patrimônio afrobrasileiro, contexto no qual ocorrem os primeiros

reconhecimentos significativos: é tombado o terreiro da Casa Branca em Salvador, a Pedra do Sal no Rio e é contruído um busto de Zumbi na Avenida Presidente Vargas, também no Rio.

A narrativa identitária construída a partir do chamado “mito da democracia racial”, também gestada no período da primeira metade do século XX acima citado, é para Kabengele Munanga (1999), o principal desafio e o paradigma que deve ser mais combatido para a construção da verdadeira igualdade racial, assim como o mais combatido há décadas pelos movimentos negros.

Em minha dissertação (CAVALCANTI, 2016) discorri sobre a construção social do espaço denominado “zona portuária” do Rio de Janeiro, atualmente delimitado pela prefeitura aos bairros Gamboa, Saúde e Santo Cristo, e sobre sua historicidade longa e complexa, que remete à própria formação da cidade. Meu eixo de análise tem sido discutir à luz dos acontecimentos das últimas duas décadas, o processo de reivindicações políticas, culturais, simbólicas relativas à memória social da região. Como coloquei, as primeiras atividades portuárias do Rio se dão na região do Castelo, Praça XV e Uruguaiana no Centro, assim como o primeiro núcleo de tráfico de africanos/as que seriam escravizados/as; posteriormente, já em fins do século XVIII, esse núcleo é transferido para a região dos bairros que se chamariam Saúde e Gamboa, aonde foi construído um expressivo complexo comercial escravista (HONORATO, 2008).

Em 1996, é descoberto o sítio arqueológico dos Pretos Novos, uma parte de um dos maiores cemitérios para pessoas escravizadas da América Latina. Essa descoberta desencadeou diversas consequências e questionamentos sobre a memória e história da região portuária e do Rio de Janeiro, especialmente a partir da criação do Instituto dos Pretos Novos em 2005, que possibilitou novas pesquisas, portanto novos discursos, e a difusão através de uma série de atividades pedagógicas, de variados elementos das culturas africanas e afrobrasileiras.

O Instituto dos Pretos Novos se tornou o novo lócus da emergência não só de descobertas históricas, antropológicas e arqueológicas, mas também, importante agente dentro das dinâmicas que ocorrem na cidade em relação a essas descobertas e a reivindicações de políticas de memória. Em torno do IPN já existia a Associação Recreativa Afoxé Filhos de Gandhi, contemporâneo do afoxé baiano, o mais antigo do Rio em atividade; mestres de capoeira angola antigos e associações como a ACIMBA - Associação Cultural Mestre Benedito de Angola; rodas de samba, que ganharam maior visibilidade na volta das rodas da Pedra do Sal; a escola de samba Vizinha Faladeira, uma das mais antigas da cidade; blocos carnavalescos como o Escravos da Mauá; enfim uma série de expressões culturais, que nos anos 90 já não estavam tão bem articuladas, nem tinham tanto alcance e incentivo.

Vários acontecimentos mudariam o curso dessa história, entre eles podemos destacar: o fortalecimento do Instituto dos Pretos Novos e do sítio arqueológico como referências concretas da memória social na região; a formação do grupo de Remanescentes do Quilombo Pedra do sal e seu reconhecimento (em 2005); a

emergência das ruínas (bem conservadas) de parte do Cais do Valongo, a partir de escavações realizadas no local (já em 2010). Tomam corpo, no período 2005-2018, uma série de articulações entre esses e outros diversos agentes, que estabelecem definitivamente a referência da “Pequena África” em seu repertório não como volta ao passado, mas como atualização desse passado num presente – e como forma de resistência/contraposição ao apagamento da memória das culturas africanas/afrobrasileira e à história da escravidão pelo imponente projeto Porto Maravilha. As reivindicações em torno do reconhecimento do espaço portuário como significativo na história da diáspora africana vinha de décadas anteriores.

No que diz respeito a patrimonialização, a Pedra do Sal, localizada na subida do morro da Conceição na Saúde, foi um marco no reconhecimento do patrimônio afrobrasileiro, tendo sido tombada como patrimônio material do Rio de Janeiro em 1987, e envolvido anos de engajamento de importantes figuras do movimento negro, entre os quais foi decisiva a contribuição nesse processo, de Joel Rufino dos Santos (FERRAZ, 1997).

A Pedra do Sal é hoje uma parte da formação rochosa, que no século XVII-XVIII era próxima ao mar (antes chamada “Pedra da Prainha”) e dividia uma parte do bairro da outra. Na região existiam nesse período trapiches de sal, estaleiros de comércio diversos além de outras construções como a fortaleza da Conceição, o Palácio do Bispo, a Igreja de São Francisco e a Cadeia do Aljube, para onde iam os escravos que cometiam crimes e os quilombolas. A circulação e fixação neste pedaço do bairro de afrodescendentes libertos e escravizados que já existia aumentou consideravelmente no século XIX e especialmente após a abolição (MARQUES, 1999).

Naquele perímetro estabeleceu-se no início do século XX um complexo cultural, que englobava muitas formas de manifestação cultural e redes de sociabilidade (MOURA, 1986). Não podemos esquecer que essas manifestações passaram a ser duramente perseguidas pelo Estado brasileiro até a primeira metade do séc. XX, e todas as representações e referenciais culturais afrobrasileiros igualmente marginalizados do ponto de vista museal ou patrimonial, como diz Lody (2005):

Antes de aceitação ou mesmo de reconhecimento, por parte de um público intérprete e também usuário extra-comunidades dos terreiros ou de outros locais consagrados pelo trabalho e produção, como de referência e/ou afro-brasileira, é sabido que por longo período pós-abolição a memória e a visualidade do negro brasileiro sofreram perseguições política e policial.

É preciso levarmos em conta a (re?) significação política, simbólica e religiosa desse território para os cidadãos cariocas, principalmente para aqueles que vêm na afirmação dessa identidade cultural afrobrasileira ou afrocarioca uma estratégia de resistência dentro da histórica negação de direitos vivenciada pela população negra no país. Sobre o processo de tombamento da Pedra do Sal Ferraz (1997, p. 333) explica que

Evidentemente, representações de origem negra já haviam sido aceitas por

diversos segmentos artísticos e culturais e, mais do que isso, festejadas como autênticos signos de nossa mais profunda personalidade como nação; mas cabia a elas, tão-somente, servirem de tema ou inspiração. Como produções em si mesmas, permaneciam fora do ciclo da história, cabendo-lhes a atemporalidade mítica do folclore. Portanto, ao incluir em sua lista de bens a serem protegidos um “monumento negro”, a instituição reavaliava o papel dos negros como produtores de bens culturais e, simultaneamente, procedia à crítica de seus pressupostos teóricos.

Assim, é essencial tanto conhecer a história quanto situar o atual contexto pelo qual passa a zona portuária e o Rio de Janeiro para entender as dinâmicas que ocorrem em torno da cultura e patrimônio na região.

Para se ter uma ideia, no Morro da Conceição, localizado na Saúde, alguns bens foram tombados já em 1938; em fins dos anos 70 e início dos 80 outros projetos de preservação foram desenvolvidos pelo IPHAN. Em 1986 (IPHAN, 1986), uma portaria de determinação sobre as intervenções na arquitetura dos imóveis já tombados (não só no Morro da Conceição mas em ruas próximas, no centro) foi lançada e com o projeto Porto Maravilha, nos anos 2000 novamente o IPHAN produziu pesquisas e projetos com o intuito de tombar integralmente o morro, o que gerou discussões intensas; em 2013 uma nova portaria determinava sobre construções no entorno (IPHAN, 2013).

O valor histórico atribuído ao patrimônio do Morro da Conceição está fortemente ligado à memória colonial e luso brasileira. Porém, no que tange à formação social, muitas histórias podem ser contadas e narrativas podem ser reelaboradas a partir do seu espaço.

2 | TENSÕES, CONFLITOS E NEGOCIAÇÕES

As tensões desencadeadas pelo projeto de revitalização da zona portuária, não giram em torno apenas – não como se fosse pouco – de políticas de memória mas também de condições concretas de sobrevivência, como moradia, saúde e educação, visto que a região não recebia investimentos significativos nas mais diversas áreas. Porém questões relacionadas à cultura e à memória social tem concentrado atualmente a atenção dos movimentos, e o caráter do processo tem sido muito direcionado por atores ligados a entidades institucionalizadas existentes dentro do próprio aparato estatal, como o COMDEDINE (Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro), a SUPIR (Superintendência de Promoção da Igualdade Racial), a CEPPIR (Coordenadoria Especial de Políticas Pró-Igualdade Racial), a Fundação Palmares e o CEDINE (Conselho Estadual de Defesa dos Direitos do Negro).

As instituições regionais, tanto em nível municipal quanto estadual, enfrentam a dificuldade de falta de verba e de autonomia, e apesar de fundamentais no alcance de algumas reivindicações, muitas vezes precisam ceder de forma significativa para que essas conquistas parciais ocorram, de modo que o que vem sendo desencadeado pode ser interpretado como uma sucessão de políticas de apagamento que se apresentam

como políticas de memória.

Pois bem, voltemos a 2010, quando outro sítio arqueológico de grande importância foi descoberto: uma porção do Cais do Valongo, aonde desembarcaram milhares de pessoas trazidas de diferentes regiões da África para serem escravizadas no Brasil, grande parte delas, para trabalharem no Vale do Paraíba. Pelo referido cais, construído no início do século XIX, chegaram centenas de milhares de pessoas de diversas regiões do continente africano, tendo sido este cais um dos principais pontos de desembarque do comércio escravista da América latina (SOARES, 1962). Os vários fluxos migratórios que ocorreram ao longo do tempo, e principalmente os que houveram após a abolição da escravidão (especialmente forte da Bahia para o Rio) transformaram a região portuária em um reduto de população afrodescendente, que ali trabalhava em funções direta ou indiretamente ligadas ao porto. No início do século XX, esse reduto foi chamado de “Pequena África” por Heitor dos Prazeres (a maior parte da literatura atribui a ele a expressão), célebre pintor e sambista; ali o samba foi elaborado a partir dos ritmos africanos, aonde também a culinária, a religiosidade e parte da cultura afrobrasileira é gestada (MOURA, 1995).

O cais emergiu no início das obras do Porto maravilha; já havia uma forte especulação, baseada em documentos históricos, de que ele estaria localizado na rua Barão de Tefé, bairro da Saúde, e foram solicitadas por Tania Andrade Lima (arqueóloga que acompanhava as obras) escavações no local.

De fato, as ruínas vieram a tona, além de muitos artefatos e fragmentos de objetos do período colonial dos quais ainda não se tem conhecimentos precisos. O único cais oficialmente reconhecido naquele local era o Cais da Imperatriz, construído sob o cais do Valongo em 1843 especialmente para receber a princesa Teresa Cristina, que viria se casar com Dom Pedro II, embora se soubesse como colocado, por documentos e pesquisas, sobre a existência do outro cais.

Em torno dessa referência, da zona portuária como “Pequena África”, vão se reconstruir narrativas identitárias sobre a região, a partir dos anos 80, que tomam nova dimensão durante o processo de “revitalização” da área, formalmente iniciado em 2009. Nesse período de redescoberta do cais do Valongo novas pesquisas vinculadas ao Instituto dos Pretos Novos já haviam oferecido mais elementos sobre a história do comércio de africanos na zona portuária (HONORATO, 2008; PEREIRA, 2007), e a partir da pressão das referidas entidades, junto a militantes negros, educadores e pesquisadores, foi criado o Circuito Histórico Arqueológico de Celebração da Herança Africana em 2011, via decreto, que instituiu também o seu grupo curatorial. Como bem afirmou Marques (2015, p. 122) “O Cais do Valongo foi a “mola” que impulsionou a construção do Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana”. O circuito que abrange o Cemitério dos Pretos Novos, a Pedra do sal, o Jardim Suspenso do Valongo, o Cais do Valongo, o Centro Cultural José Bonifácio e o Largo do Depósito já foi analisado na tese da pesquisadora na qual ela expõe o processo mais detalhadamente, os membros do Grupo de Trabalho curatorial, etc.

Um dos lugares incorporados ao circuito é particularmente polêmico, mas também interessante para entendermos as dinâmicas políticas desse tipo de processo.

Esse local controverso é o Jardim Suspenso do Valongo, inaugurado pelo prefeito Pereira Passos no início do século XX, em um espaço aonde antes haviam casas de engorda e armazéns de venda de africanos escravizados. O prefeito empreendeu um conjunto de intervenções urbanísticas na região que envolveu tanto a expulsão da população pobre moradora dos cortiços quanto a abertura de avenidas, praças, modernização do cais do porto e construções inspiradas na atuação de Haussman em Paris, no fim do século XIX. Ele representa portanto a reforma modernizadora de Passos, que desarticulou a Pequena África pela expulsão de muitos dos seus moradores para as regiões periféricas da cidade.



Jardim Suspenso do Valongo. Fonte: <http://www.conexaocultural.org/blog/2014/03/jardins-suspensos-do-valongo>

Interessante observar que o contexto durante o governo de Passos também era de turbulência política e revoltas populares - ainda que de caráter bem diverso daquelas vividas pela França em fins do século XIX. Mesmo assim, segundo Benchimol (1992, p.226) “A Avenida do Cais foi concebida também como um instrumento de “polícia” sanitária e militar para uma das áreas mais perigosas do Rio de Janeiro”. Voltando ao circuito, ao longo de sete meses, foram realizadas reuniões desse grupo de trabalho instituído, que geraram várias deliberações, muitas delas até hoje não cumpridas; o Circuito tem sido promovido predominantemente pelo Instituto dos Pretos Novos, que o realiza duas vezes por semana em dois horários, mesmo que o próprio Instituto esteja sobrevivendo há mais de dois anos de doações.

3 | POLÍTICAS DE MEMÓRIA E DE ESQUECIMENTO

O abandono do circuito e do Instituto dos Pretos Novos representam o padrão da atuação do poder público no que tange às questões raciais, e pode ser caracterizada, como política de esquecimento. Como sabemos, não existe memória sem esquecimento,

e é com esse binômio complementar que parece operar o tempo todo as estratégias dos governos do Rio de Janeiro. Porém é preciso frisar que a denominação “poder público” não é homogênea, e que órgãos são por vezes representados por pessoas que são alocadas para assumir um papel de mediação entre esse poder institucional e a sociedade civil, e podem direcionar de diferentes formas os conflitos que se apresentam.

Porém a estrutura é fortemente hierárquica, muitas decisões ligadas ao patrimônio e memória na cidade são fortemente marcadas pelas negociações políticas que ocorrem entre representantes das institucionalidades públicas e os diversos agentes que a eles tem acesso, o que dificulta a transparência nos processos. No caso da zona portuária, o órgão fundamental nessas negociações é a CDURP, Companhia de Desenvolvimento Urbano da Região do Porto do Rio de Janeiro, de economia mista, criada com a lei complementar que a instituiu como a gestora da Operação Urbana Consorciada do Porto, dos serviços essenciais e de seus recursos patrimoniais.

É fundamental pensarmos nas possíveis estratégias de controle que podem tentar neutralizar o significado de patrimônios e memórias em disputa, para concretizar propostas que através da aparente produção de consensos, encobrem negociações decisivas para os agentes envolvidos e toda a população. No canal Rio Cidade Olímpica no Youtube foi lançado o vídeo “Cais do Valongo: Porto Maravilha traz a história do Rio de volta à superfície¹”. O vídeo parece já estar alinhado com as discussões historiográficas realizadas até então, porém o título, conduz o espectador imediatamente a atribuir ao Porto Maravilha o mérito pela revelação do cais, quando na verdade, não havia qualquer intenção inicial de fazê-lo nem pelos órgãos da prefeitura responsáveis, nem pelo Consórcio Porto Novo, segundo pessoas entrevistadas.

Como nos alerta Munanga (2012, p 16)

O discurso da identidade por parte do movimento negro, assim como o da classe dominante, é sempre seletivo, isto é, cristalizado nos marcos cujos conteúdos permitem a realização dos objetivos políticos. Essa seleção pode criar conflitos sociais se não corresponder aos interesses da maioria, como também pode oferecer à classe dominante material que sua ideologia precisa para manipular a luta dos oprimidos.

Hall (2008) discutiu as diásporas formadas pelo colonialismo, o hibridismo cultural e a inadequação das culturas populares negras tanto ao paradigma da modernidade quanto da pós-modernidade. As reelaborações, tensões e conflitos que permeiam a formação cultural de populações ligadas a processos de migração forçada e escravização, como ocorreram em toda a América implicaram na atualidade em uma série de conceitos reparadores que norteiam políticas públicas multiculturalistas de várias vertentes, que para o autor vão do multiculturalismo liberal, comercial e corporativo ao crítico e revolucionário. Ele ressalta que os movimentos ligados ao pós-colonialismo abriram novos caminhos para abalar as estruturas homogêneas de dominação político-cultural. (p. 201). Esses movimentos influenciaram a formação de

novas correntes em fins do século XX.

Mais recentemente, conceitos como o de “colonialidade do poder” elaborado por Quijano a partir de Wallerstein (2000) e que vem sendo desdobrado e desenvolvido por outros, é útil para pensarmos como o projeto civilizatório eurocêntrico está sedimentado nas categorias do pensamento social, na educação, nas práticas culturais e nas políticas públicas, para citar alguns exemplos. Relacionando essa discussão ao tema específico aqui apresentado, um dos focos aqui está nas reelaborações e resistências em torno da ideia de “Pequena África” que provocaram uma transformação expressiva na zona portuária, através principalmente da ocupação dos espaços públicos por grupos de jongo, capoeira, teatro, música, dança, culinária, artesanato, e demais expressões que se propõe ligadas a tradições afrobrasileiras – e que acreditamos ser um processo que cria fraturas na colonialidade do poder estabelecido no contexto da revitalização da zona portuária. Na visão de Quijano, a colonialidade do poder opera justamente por um sistema de classificação social que articula classe e raça, ou seja ele coloca o racismo no centro dessa estrutura social que produz a desigualdade social e a mantém (QUIJANO, 2000). As três dimensões da colonialidade (a colonialidade do poder, do saber e do ser) são faces do processo colonizador e da modernidade e portanto se articulam com a literatura antiracista e com a perspectiva negra (BERNARDINO-COSTA e GROSFOGUEL, 2016).

Esses conceitos são úteis para o caso da zona portuária, visto que o projeto de “revitalização”, realizado de forma verticalizada pelo poder público, impõe determinados ajustamentos ao espaço e a sociabilidade da região, baseados ainda na retórica modernizadora, de promoção da integração ao núcleo econômico do centro da cidade etc.

Da perspectiva da memória social e do patrimônio afrobrasileiro, tomam corpo, no período 2005-2016, uma série de articulações entre diversos agentes alguns deles já citados, que estabelecem definitivamente a referência da Pequena África em seu repertório não como volta ao passado, mas como atualização desse passado num presente – e como forma de resistência/contraposição ao apagamento da memória da cultura africana/ afrobrasileira e à história da escravidão pelo imponente projeto Porto Maravilha. Ou seja, o cais do Valongo carrega uma memória traumática, a memória da escravidão, que denuncia uma história que é frequentemente manipulada, neutralizada e/ou esquecida.

Ricoeur (2007) ao refletir sobre os abusos da memória, ou abusos do esquecimento, destaca duas das dimensões desses abusos, a “memória impedida”, que gera patologias individuais e coletivas, obstruções; os abusos da “memória manipulada” que “resultam de uma manipulação concertada da memória e do esquecimento por detentores do poder” (p.93). Para ele, “Pode –se falar em traumatismos coletivos e em feridas da memória coletiva, não apenas num sentido analógico, mas nos termos de uma análise direta” (p. 92). Reconhecendo a conexão indissociável entre memória e identidade, o autor aponta entre as causas da fragilidade da memória e da identidade

“a herança da violência fundadora”.

Ele afirma:

O que celebramos com o nome de acontecimentos fundadores, são essencialmente atos violentos legitimados posteriormente por um Estado de direito precário, legitimados, no limite, por sua própria antiguidade, por sua vetustez. Assim, os mesmos acontecimentos podem significar glória para uns e humilhação para outros. À celebração, de um lado, corresponde a execração, do outro. É assim que se armazenam, nos arquivos da memória coletiva, feridas reais e simbólicas (p. 95).

Essas considerações se encaixam muito bem no tema, uma vez que a experiência da escravidão, vivida por gerações anteriores, não foi superada do ponto de vista social, e essa não superação está presente no racismo em suas variadas expressões; essa experiência está incrustada na formação social do Brasil, mas existe um esforço institucional, pelo menos no âmbito municipal e estadual do Rio de Janeiro, para que ela não seja problematizada de forma aprofundada. A escravidão não é celebrada oficialmente, mas o silêncio reproduzido sobre o assunto é conveniente na medida em que pretende ocultar suas consequências e permanências no presente.

Pois bem, a emergência do cais do Valongo gerou uma repercussão significativa em agentes culturais, pesquisadores e membros de movimentos sociais negros; recentemente estes se organizaram para preparar o dossiê de candidatura do Cais do Valongo a patrimônio mundial da UNESCO. De fato o sítio arqueológico recebeu a inscrição na lista de patrimônios mundiais em julho de 2017. O Cais se afirma assim como o mais importante lugar de memória da diáspora africana no Brasil e um dos mais importantes no mundo.

4 | MEMÓRIA, ESPAÇO E IDENTIDADE, NOVAS CONFIGURAÇÕES

Sánchez (2001) desenvolve análises sobre a nova forma de produção do espaço urbano e dos projetos de revitalização, em muitos casos realizados em regiões portuárias. Ela denomina de “reinvenção das cidades”, um processo no qual grande parte das políticas públicas são definidas em função dos eixos de mercado e da projeção da imagem da cidade como bem gerida, moderna e desenvolvida para a atração de mais investimentos. Em suas palavras:

Através da análise de alguns processos de reestruturação urbana da década de 90, em sua relação com os respectivos governos de cidade e suas políticas urbanas, é possível identificar interessantes convergências. Essas convergências dizem respeito às estratégias utilizadas pelo poder político para “vender” as cidades. De fato, a partir de um determinado momento histórico, aqui identificado com os anos 90, as cidades passaram a ser “vendidas” de modo semelhante, o que sugere que o espaço das cidades se realiza agora enquanto mercadoria. (2001, p.33).

É de fundamental importância a discussão sobre como o espaço da zona portuária tem se reconfigurado a partir de 2009; Munanga (2012, p. 17) focaliza o binômio espaço-identidade cultural como fundamental no entendimento de dinâmicas criadas a partir de diásporas historicamente reconhecidas. Ele afirma:

Ter uma identidade coletiva significa ter a consciência de pertencer a uma única ancestralidade que se materializa não pelos “mortos comuns”, mas sim pela consciência de ter um território físico comum. Os escravizados foram arrancados pela força do seu território físico enquanto terra e espaço físico de seus ancestrais fundadores; territórios e terras que constituíam um patrimônio social inalienável e não uma propriedade coletiva alienável. No Brasil, como em todas as Américas onde foram transplantados e escravizados, a memória de seus territórios étnicos foi sistematicamente destruída. Da memória territorial dos escravizados e seus descendentes sobrou apenas a África enquanto continente negro. Por isso, essa África enquanto continente que sobrou como lembrança indestrutível continua a ser recriada, reinventada e idealizada em todos os discursos identitários da diáspora.

Consideramos que é impossível analisar o que ocorre atualmente na zona portuária sem ter em mente que a questão do espaço é fundamental para aqueles que atuam pelo reconhecimento da história e memória da “Pequena África”, e que este reconhecimento inclui acima de tudo, reatualizá-la, torná-la viva, ativa e conectada com o restante da cidade. Ou seja, novas configurações espaciais são construídas quando este espaço é novamente apropriado como referência de uma série de processos históricos – culturais que envolvem não só a cidade como o país, e que elaboram novas narrativas sobre a nação.

Assim, diversas iniciativas recriam essas memórias e as atualizam: as rodas de jongo, tambor de cumba, e capoeira no cais do Valongo; as oficinas, os ensaios, eventos e cortejos do afoxé Filhos de Gandhi pelas ruas do entorno; a divulgação da “culinária de terreiro” e diversos aspectos culturais a ela ligados pela Casa Omolokum; a referência às “casas de Zungu” (espaços de sociabilidade e culturas afrodescendentes do início do século XX) que existiam por exemplo no Largo da Prainha aonde hoje existe a Casa do Nando; as diversas atividades do Instituto dos Pretos Novos, incluindo o Circuito Histórico e Arqueológico da Herança Africana realizado com escolas, educadores, pesquisadores semanalmente; o Centro Cultural Pequena África; e a Casa da Tia Ciata, em homenagem à importante ayalorisá, entre outros locais e manifestações.

A compreensão de diversos atores envolvidos é que todo o território portuário abriga história e memória, em diferentes construções e locais, e que esses locais esquecidos, precisam ser evidenciados. Um museu de território possibilitaria a inclusão do sítio arqueológico do cemitério dos Pretos Novos, da Pedra do Sal, do Largo do Depósito (aonde se localiza hoje a sede do Afoxé Filhos de Gandhi Rj), do Museu do Negro e outros locais, estando inclusive incluídos nessa proposta, espaços na Providência e no Morro da Conceição. Pois bem, o que entrou em oposição no espaço portuário, foi a necessidade de reafirmação desse espaço identitário com um projeto que previa o apagamento dessas memórias. Como bem coloca Sánchez,

As novas formas de ação no espaço vêm criando nas cidades os chamados “espaços de renovação”, cada vez mais homogêneos no mundo todo porque são moldados a partir de valores culturais e hábitos de consumo do espaço tornados dominantes na escala mundo. Esses espaços dominados, parcelas da cidade, determinam novas especializações, impõe modos de apropriação e comportamentos apoiados em representações que, em alguns casos, reforçam e, em outros, determinam novas formas de inclusão e exclusão de grupos sociais (2010, p. 47-48).

Cada esfera vai colocar seus objetivos e interesses, que no caso da região portuária do Rio é permeada por conflitos e negociações constantes. Ainda que a forma como certas situações são conduzidas pelos órgãos públicos possa ser considerada como autoritária, fica claro um esforço de construção de uma aparente democracia, que procura sempre aplacar os ânimos, ceder para ao mesmo tempo impor. Consideramos que durante todo esse processo de reivindicações em torno da memória da Pequena África na zona portuária, novas configurações e novas relações com o espaço são produzidas, que envolvem diretamente reconstruções identitárias.

Como colocamos, cada vez mais iniciativas procuram trazer essas referências e práticas de resistência outrora desenvolvidas na região, que foram desarticuladas e reprimidas por outra reforma urbana - a reforma Pereira Passos em início dos anos XX - recriando uma nova Pequena África, a partir dos conhecimentos, reconhecimentos e necessidades contemporâneas, reconectando passado e presente.

5 | MUSEU DA ESCRAVIDÃO: UM NOVO PONTO DE DISPUTAS PELA MEMÓRIA

Definitivamente, não se pode dissociar memória de poder, e por isso mesmo, tampouco podemos dissociar os dois últimos dos museus e demais instituições culturais. Como diz Sánchez (2001, p.35) : “as representações que os sujeitos têm do real influem na construção da realidade ao mesmo tempo que as práticas materiais são a base para novas representações do real”

Em 2017, mesmo período em que o Cais do Valongo foi reconhecido patrimônio mundial pela UNESCO, uma das contrapartidas estabelecidas no processo de candidatura foi a criação de um museu, cujo nome definido inicialmente, foi “Museu da Escravidão e Liberdade”. Um grupo de trabalho foi criado por decreto pela secretaria municipal de cultura, constituído por integrantes da própria Secretaria, do Instituto Rio Patrimônio da Humanidade (IRPH), do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, da Companhia de Desenvolvimento Urbano da Região do Porto do Rio de Janeiro (Cdurp), do Instituto Pereira Passos (IPP), da Procuradoria Geral do município e da Secretaria Municipal de Urbanismo, Infraestrutura e Habitação, e de alguns convidados vinculados a instituições representativas como o Museu do Negro.

De imediato, inúmeras discussões públicas começaram a serem levantadas sobre o museu e o nome estabelecido, assim como sobre a participação da sociedade em geral na construção das concepções do museu. Debates públicos tem sido promovidos e lotado auditórios de espaços culturais e universidades, com presença de membros de movimentos negros, pesquisadores, artistas, agentes culturais, professores, bem como cidadãos em geral de outras áreas identificados com a questão. *Foram criados também grupos de trabalho e formulários online de consulta.* A participação nesses debates me fez dimensionar a importância das discussões desencadeadas.

Uma quantidade expressiva de pessoas está envolvida com a questão,

especialmente de movimentos negros. As discussões giram em torno de recontar a história, superar conceitos e referenciais eurocêtricos, valorizar as realizações culturais e intelectuais dos afrodescendentes brasileiros, dar visibilidade às resistências políticas dessa população. São muitas as reivindicações e anseios que tem sido postos nos debates promovidos. Por isso compreendi que o museu e suas representações tratam de algo muito importante para a memória da cidade e até do país. Vale ressaltar que dentro do âmbito cultural, as âncoras do projeto Porto Maravilha são o Museu de Arte do Rio (MAR) e o Museu do Amanhã, que receberam e recebem grandes aportes financeiros públicos e privados. Este fato reitera a noção de que os museus são relacionados a projetos de modernização ou revitalização, como símbolos de desenvolvimento e cultura.

Em dois eventos importantes em que foi discutido o Museu da escravidão, surgiram tensões sobre diversas questões. Um deles foi realizado pelo laboratório de História das Experiências Religiosas (LHER - UFRJ), em parceria com o CEAP - Centro de Articulação de Populações Marginalizadas em maio de 2017, e aglutinou pesquisadores, representantes do projeto do museu, estudantes e ativistas negros. É importante frisar que a platéia deste evento se compunha predominantemente por pessoas negras, o que é bastante significativo, quando falamos de um espaço acadêmico, socialmente restrito.

Primeiramente, foram debatidos aspectos sobre os achados arqueológicos da região. Foi questionado o tratamento dado a esses objetos, suas condições de acondicionamento e andamento das pesquisas. Em segunda mesa, passou-se ao debate cujo tema era “Musealização: escravidão ou herança africana?” que rendeu mais uma mesa no segundo dia do evento.

Pois bem, o tema sintetiza uma das principais discussões acerca do museu, que começou em torno de seu nome, “Museu da Escravidão e Liberdade”². Muitos participantes, afirmaram que não reconheciam um museu cujo foco seja na escravidão e desconfiam do significado da palavra “liberdade”, visto que, nem se veriam representados como ex-escravos, nem gostariam de afirmar o pós-abolição como uma conquista integral de liberdade.

Quase todos os participantes que se expressaram criticaram o nome, afirmando que ele deveria ser trocado antes de qualquer coisa. A ênfase, segundo eles, deveria estar na ideia de diáspora e na herança africana, ainda que fosse logicamente abordado o processo da escravidão, mas afirmando o escravo como sujeito que produziu conhecimento e cultura mesmo em sua posição social subalternizada. Ou seja, o eixo, deveriam ser as resistências e o legado africano em nosso território, ocorridos durante e depois da escravidão. Foram citadas também as contribuições científicas, artísticas, sociais de africanos e afrodescendentes nunca divulgadas. Alguns afirmaram que a escravidão deveria sim ser contada mas sob uma outra ótica, e verdades deveriam ser ditas que foram silenciadas para a maioria da população, como a participação da igreja católica na legitimação da escravidão. Foram horas de discussão acaloradas, que

refletiram o teor das discussões em debates posteriores, como a oficina participativa organizada pela Secretaria Municipal de Cultura que ocorreu em setembro do mesmo ano, no Centro Cultural José Bonifácio, cujo tema foi “Por um museu sobre a verdade”. Neste evento, no qual compareceram cerca de 150 pessoas, entre elas figuras expressivas na área da temática, teve como programação, exposições sobre o trabalho dos GT’s que vinham se reunindo desde março; fala de Nilcemar Nogueira, atual secretária de cultura, sobre o tema “Por um Museu sobre a Verdade”; depois foi a vez do ator e produtor cultural Haroldo Costa abordar o tema “A África de Todos os Tempos”; e por fim a professora Mônica Lima falou sobre “Escravidão e Escravizados”.

A proposta existente até o momento é a de um museu de território, inicialmente com sede no prédio Docas Pedro II, que fica em frente ao cais do Valongo, porém hoje a sede está no antigo Centro Cultural José Bonifácio. Isso se deu porque as outras instituições existentes na região, reivindicaram o fato de não estarem recebendo incentivos do poder público, e para que o Circuito de Herança Africana não continue sendo negligenciado. A indagação desses atores é, por que investir em um novo museu se os equipamentos existentes estão sucateados, se um sítio arqueológico de importância internacional como o do cemitério dos pretos novos vive de doações de apoiadores? Por isso, a solução encontrada até o momento para essa tensão é a incorporação desses locais em um museu de território cuja sede será o novo museu.

Ainda sobre o evento da oficina participativa, no segundo bloco, os participantes foram divididos em 3 grupos para discutir o museu e tirar três opções de nome, já que essa foi a primeira modificação mais levantada desde a publicação do decreto. Foram lidos os principais pontos colocados pelos três grupos, que giraram em torno de: recontar a história de forma crítica; expor as principais expressões culturais elaboradas por afrodescendentes; expor as resistências políticas à escravidão e ao racismo; e expor alguns dos mais importantes conhecimentos técnico-científicos desenvolvidos por africanos ou afrodescendentes na cidade e no país.

É perceptível portanto a complexidade das demandas apontadas e das expectativas em relação ao museu, que dificilmente poderão ser alcançadas, sem um trabalho sólido, colaborativo e aprofundado, que incluem o reconhecimento das questões raciais no Brasil e das reivindicações dos movimentos negros. Estes últimos sem dúvida não desejam uma retórica demagógica de reconciliação que não se processa de fato no cotidiano da população afrodescendente brasileira.

CONCLUINDO...

O avanço dos movimentos negros, das políticas públicas e das concepções de patrimônio após os anos 80 trouxeram novas possibilidades de recontar a história e reconhecer as diversas manifestações culturais e intelectuais da população afrobrasileira. Ainda assim as dificuldades são muitas para manter vivas expressões

culturais tão valiosas como o Afoxé Filhos de Gandhi, o Cais do Valongo, o Circuito de Celebração da Herança Africana ou o Instituto dos Pretos Novos, entre tantas outras.

Mesmo com toda a repercussão e movimentação que vem ocorrendo na região portuária do Rio, o Instituto está na iminência de ser fechado por falta de verbas, e os demais espaços e grupos culturais como: A Casa de Tia Ciata, o Centro Cultural Pequena África, a Associação Recreativa Afoxé Filhos de Gandhi entre outras, sobrevivem do envolvimento voluntário de pessoas que acreditam na sua importância. Ainda que o poder público ceda algumas vezes a pressões populares, e que algumas conquistas tenham sido alcançadas nesse processo extremamente rico, vemos que ele é permeado de forças estruturais sociais, que revelam múltiplas faces do racismo institucional.

O reconhecimento do Cais do Valongo como patrimônio da humanidade pela UNESCO abre um novo horizonte de visibilidade das questões discutidas, ao mesmo tempo em que assume a prefeitura do Rio Marcelo Crivella, sobrinho do pastor Edir Macedo e membro antigo da igreja Universal.

Crivella coloca como secretária de cultura Nilcemar Nogueira, mulher negra neta do sambista Cartola da Mangueira, com uma trajetória de envolvimento na promoção da cultura afrobrasileira – ao mesmo tempo que institui o polêmico decreto-lei 43.219/17 que estabelece um novo sistema para autorização de eventos na cidade. Este decreto considera evento “todo exercício temporário de atividade econômica, cultural, esportiva, recreativa, musical, artística, expositiva, cívica, comemorativa, social, religiosa ou política, com fins lucrativos ou não, que gere: I - concentração de público, em áreas abertas **ou fechadas, particulares ou não** [Crivo nosso] [...] V - aglomerações transitórias em qualquer edificação ou estabelecimento, tais como festas, comemorações, espetáculos musicais e congêneres, feiras, convenções, congressos, seminários e similares”. Ou seja, o decreto pretende aumentar o controle sobre o uso do espaço público e até mesmo de espaços privados, e os grupos de cultura popular da cidade, predominantemente ligados a expressões negras, estão sentindo os seus impactos. Rodas de samba de rua tem sido impedidas de ocorrer ou perseguidas – enquanto grandes eventos ligados ao gênero ocorrem no Terreirão do Samba sob patrocínio da Itaipava - assim como eventos em favelas e regiões periféricas da cidade.

Quando o prefeito nomeia Nilcemar para a secretaria de cultura, parece estar querendo demonstrar que quer dialogar com a cultura popular do Rio, mas ao mesmo tempo, cria um decreto lei extremamente restritivo a suas manifestações. O jogo da mediação de conflitos, que dá enquanto tira, permanece. A visibilidade do que ocorre na região é ampliada por um série de esforços coletivos e individuais, mas permanece bastante restringida pelas tentativas de provocar o sufocamento, a neutralização. Nesse cenário a participação de mais setores dos movimentos negros da cidade é essencial, assim como dos moradores do entorno.

Concluimos com a fala de Cardoso (2012, p 34) sobre a predominância do

eurocentrismo em nossa sociedade, ancorado nas opressões políticas e econômicas que insistem em subalternizar a população negra, estruturais do sistema capitalista:

No Brasil, o eurocentrismo ainda mantém sua hegemonia na orientação cultural das classes dominantes e de seus dirigentes nas instituições educacionais, vocacionais e religiosas; nas agências culturais, nas organizações corporativas do mundo do trabalho, nas corporações midiáticas; nos grupos intelectuais; bem como, nas classes médias. Mas não menos entre significativa parte dos segmentos mais oprimidos da sociedade, com implicações trágicas em nossa história. O eurocentrismo impede o reconhecimento da riqueza espiritual da diversidade, porque só a admite como justificativa da desigualdade. Desse modo, bloqueia a capacidade de reconhecer as especificidades de diferentes experiências históricas e de suas implicações para o conhecimento e para a ação.

REFERÊNCIAS

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramon. **Decolonialidade e perspectiva negra**. Revista Sociedade e Estado – Volume 31, Número 1, Janeiro/Abril 2016.

CARDOSO, Marcos Antônio. Patrimônio Cultural Negro-Africano: Desafios Contemporâneos. In: _____. NOGUEIRA, João Carlos; NASCIMENTO, Tânia Tomázia do (orgs.). **Patrimônio cultural, territórios e identidades**. Florianópolis : Atilênde, 2012, Cap. 1, p. 21-40.

CAVALCANTI, Hannah da Cunha Tenório. **Espaços museais e memórias sociais na zona portuária do Rio: o Instituto dos Pretos Novos (IPN)**. Dissertação de Mestrado em Memória Social – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2016, 133 p.

FERRAZ, Eucanaã. **O tombamento de um marco da africanidade carioca**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1997, n. 25, p.335-339.

Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat25_m.pdf acesso em 20 Jan. 2017.

FONSECA, Maria Cecília Londres. O patrimônio no Brasil. In: _____. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2017, cap. 2, p. 81-126.

HALL, Stuart. **A centralidade da cultura**: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 22, nº2, p. 15-46, jul./dez. 1997.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. DP7A, Rio de Janeiro, 11 ed. 2011, 102 p.

HONORATO, Claudio de Paula. **Valongo: o mercado de escravos do Rio de Janeiro, 1758 a 1831**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal Fluminense (UFF). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Rio de Janeiro, 2008.

IPHAN. Portaria n. 02 de 14 de março de 1986. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Portaria_n_002_de_14_de_marco_de_1986.pdf acesso em 08/01/2018.

_____. Portaria nº 135 de 13 de março de 2013. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Portaria_n_135_de_13_de_marco_de_2013.pdf acesso em: 08/01/2018.

LIMA, Alessandra Rodrigues. **Patrimônio Cultural Afro-brasileiro: as narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial**. Dissertação de mestrado. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2012, 157 p.

LODY, Raul. **O negro no museu brasileiro**. Construindo identidades. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

MARQUES, Carla Nogueira. Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana na Zona Portuária do Rio de Janeiro. In: _____. **Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana na Zona Portuária do Rio de Janeiro: reinventando histórias , conectando memórias**. Tese de Doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Educação, 2015, p. 103-134.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de Editoração, 1995, 178 p.

MUNANGA, Kabengele. Território e Territorialidade como Fatores Constitutivos das Identidades Comunitárias no Brasil: Caso das Comunidades Quilombolas In: _____. NOGUEIRA, João Carlos; NASCIMENTO, Tânia Tomázia do (orgs.). **Patrimônio cultural, territórios e identidades**. Florianópolis : Atilênde, 2012, Cap. 1, p. 15-21.

_____. A mestiçagem no pensamento brasileiro. In: _____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Vozes, 1999, Cap. 3, p.50-83.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: _____. LANDER, Edgardo (org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas** Buenos Aires: CLACSO/UNESCO, 2000.

RICOEUR, Paul. 2007. A memória exercitada: uso e abuso. In: _____. **A Memória, a história, o esquecimento**. Campinas, Unicamp, p. 71-99.

RIO DE JANEIRO. Decreto Nº 43219 DE 26/05/2017 *Institui o Sistema “Rio Ainda Mais Fácil Eventos - RIAMFE”, simplifica os procedimentos relativos à autorização e à realização de eventos e produções de conteúdo audiovisual em áreas públicas e particulares no Município do Rio de Janeiro, e dá outras providências.* Disponível em <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=344067> acesso em 05/03/2018.

SÁNCHEZ, Fernanda. **A reinvenção das cidades na virada de século**: Agentes, estratégias e escalas de ação política. Revista de sociologia política, Curitiba, 16, p. 31-49, jun. 2001.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **A pequena África: um portal do Atlântico**. Rio de Janeiro: CEAP, 2011.

MEMÓRIA, SILÊNCIO, ESQUECIMENTO E TURISMO

Raniery Silva Guedes de Araujo

Unit - Centro Universitário Tiradentes – Assessoria
de disciplinas online

Maceió – Alagoas

Karla Estelita Godoy

Universidade Federal Fluminense – Faculdade de
Turismo e Hotelaria

Niterói – Rio de Janeiro

RESUMO: O artigo tem por objetivo demonstrar possibilidades de interações entre as teorias da Memória Social e do Turismo, especificamente através da concepção de silêncio e esquecimento adotada por Michael Pollak, que leva a reflexões sobre as relações de poder, na medida em que existe uma memória oficial do turismo que se sobrepõe às memórias subterrâneas.

PALAVRAS-CHAVE: Turismo. Esquecimento. Silêncio. Memória oficial. Memória subterrânea.

MEMORY, SILENCE, OBLIVION AND TOURISM

ABSTRACT: This paper aims to demonstrate possibilities of interactions between the theories of social memory and Tourism, specifically by designing silence and oblivion adopted by Michael Pollak, which leads to reflections on relations of power, to the extent that there is

an official Tourism Memory that overlaps the underground memories.

KEYWORDS: Tourism. Oblivion. Silence. Official Memory. Underground Memory.

1 | INTRODUÇÃO

Este ensaio foi apresentado durante o II Seminário Internacional em Memória Social, organizado pelo Programa de Pós-graduação em Memória social da UNIRIO, visando ampliar as discussões no que tange as relações de poder em processos que envolvem os campos de conhecimento do Turismo e da Memória Social.

O campo de estudos da Memória Social tem dialogado de maneira transdisciplinar com distintas áreas do conhecimento, mas pouco tem interagido com o Turismo – fenômeno social complexo que envolve encontros entre diferentes culturas.

Este estudo buscou, em um primeiro momento, situar as concepções de Memória e Turismo, de maneira que pudessem ser sociologicamente compreendidas. A Memória Social é problematizada através do embate com a noção de memória individual e o turismo visto para além de uma atividade econômica, como fenômeno sociocultural. Em seguida, foram apresentadas teorias da Memória Social

e do Turismo, construídas através das dimensões multi, inter e transdisciplinares, além de situar os dois campos do conhecimento em suas características de constructos sociais. Por fim, discutiu-se como se constituem as relações entre memória, silêncio, esquecimento e turismo, e como se estabelecem os jogos de poderes neste silenciamento ou esquecimento de memórias.

2 | ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DA MEMÓRIA SOCIAL E DO TURISMO

Ao se propor realizar estudos, através dos campos do saber da Memória e/ou do Turismo, é importante reconhecer suas características enquanto campos sociais. Na primeira metade do século XX, Maurice Halbwachs tornou-se o grande estudioso da memória em seu caráter social, ao adaptar o fato social durkheimiano ao que ele chamou de “quadros sociais da memória”.

A memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a Igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo (BOSI, 2004, p.54).

Já no caso do Turismo, os estudos que permeiam grande parte do século XX o investigam apenas como atividade econômica, vindo a ser evidenciado como fenômeno social apenas a partir da década de 1980, através dos autores Jafar Jafari, Jost Krippendorf, John Urry, e McCannell.

Tendo em vista que o século XX é marcado pelo rompimento de alguns paradigmas da ciência moderna, dentre eles a proposta de campos exclusivos dos saberes, que vem sendo relativizada. Surgem, assim, as noções de multi, inter e transdisciplinaridade, dimensões com base nas quais as teorias da Memória Social e o Turismo vêm-se desenvolvendo.

Nos procedimentos multidisciplinares, um somatório de disciplinas é requerido para dar conta de um mesmo objeto teórico sem que haja necessidade de um entrecruzamento das diferentes abordagens, podendo cada disciplina manter-se em sua própria esfera (GONDAR, 2005, p.14).

Nos estudos do Turismo, a multidisciplinaridade é o que mais vem acontecendo, muitas disciplinas sendo utilizadas para estudar o fenômeno, mas pouco se tem avançado na correlação entre elas.

Na interdisciplinaridade, tem-se igualmente um mesmo tema sendo trabalhado por disciplinas distintas, porém os discursos acerca desse tema são postos em diálogo. A ideia central é a de que o universo dos saberes deve ser democrático: busca-se o diálogo, admite-se a paridade dos participantes e procura-se dar ao debate o horizonte do consenso (GONDAR, 2005, p.14).

O Turismo é um campo de estudos por essência multidisciplinar, no entanto, já encontramos algumas pesquisas na direção da interdisciplinaridade. Esse próprio ensaio, não almeja apenas utilizar-se de conceitos de Memória Social para problemáticas

dos estudos em Turismo, mas também chamar atenção que o fenômeno turístico pode interessar a estudos da Memória Social, neste caso, através da concepção de memória, silêncio e esquecimento, refletindo sobre práticas turísticas. “A interdisciplinaridade constitui-se, portanto como uma ferramenta do saber que interliga conhecimentos sem ocasionar sentimento de superação, mas na busca pela tentativa de união de saberes.” (FARIAS E SONAGLIO, p.78).

A proposta transdisciplinar [...] pretende pôr em xeque a disjunção entre as disciplinas, valorizando pesquisas capazes de atravessar os domínios separados. A ideia não é reunir conteúdos, mas produzir efeitos de transversalidade entre os diversos saberes (GONDAR, 2005, p.14).

Mesmo com grande potencialidade, os conceitos estudados no campo do Turismo têm-se voltado para a transdisciplinaridade ainda de maneira incipiente, enquanto que, no campo da Memória Social, vem sendo “produzido no entrecruzamento ou nos atravessamentos entre diferentes campos de saber” (GONDAR, 2005, p.13). Tanto Turismo quanto Memória Social são áreas do saber em construção, sendo que a segunda já avançou bastante no entrecruzamento de disciplinas diversas, chegando a ser considerada como um conceito em movimento.

Considerando a dinamicidade dos estudos de Memória Social, é importante atentarmos para o fato de que memórias são construídas no presente, podendo até utilizar as lembranças como recurso, mas é o contexto do espaço sociocultural da atualidade que influenciará o sujeito na reconstrução de memórias.

[...] a memória é uma construção. Ela não nos conduz a reconstituir o passado, mas sim a reconstruí-lo com base nas questões que nos fazemos, que fazemos a ele, questões que dizem mais de nós mesmos, de nossa perspectiva presente, que do frescor dos acontecimentos passados (GONDAR, 2005, p.18).

A memória é uma visão no presente sobre o passado, e não o passado em si. “Quando se afirma que a memória envolve recriação, é porque não há possibilidade de um resgate original, de uma recuperação absoluta, pois, apesar de permanente, altera-se sempre de acordo com novas configurações” (GODOY; GUIMARÃES, 2014, p.132).

É importante compreender a Memória enquanto construção social, é necessário ampliarmos o olhar, para enxergarmos o campo do Turismo para além de uma atividade econômica, mas, também como fenômeno que se estabelece através de construções sociais. Uma das características do Turismo é a simultaneidade no processo de produção e consumo (RUSCHMANN, 1999), ou seja, o Turismo só acontece a partir do encontro do Turista com uma gama de agentes sociais envolvidos, diretamente ou não, nesse processo vivencial que resultará em uma construção social. E, para Fratucci (2009, p.396), o espaço vivido do Turismo se caracteriza a partir das interações temporárias entre anfitrião, turista, agentes de mercado, os trabalhadores e o Estado.

3 | MEMÓRIA, SILÊNCIO, ESQUECIMENTO E TURISMO

O sujeito social não consegue recordar de tudo que aconteceu em sua vida, portanto, as relações existentes entre memória e esquecimento podem acontecer de maneira natural – quando os sujeitos simplesmente esquecem –, ou coercitiva – quando instituições de poder agem, para que fatos sejam esquecidos de maneira despercebida pela sociedade. Quanto à questão da memória e silêncio, também ocorre algo semelhante, pois existem sujeitos que recordam, mas silenciam algumas lembranças, na maioria dos casos, porque se referem a momentos que não lhe trazem felicidade, ou porque são práticas moral e/ou legalmente inaceitáveis no contexto atual. O silêncio ocorre por medo de “ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos” (POLLAK, 1989, p.8). Por outro lado, também existe o silenciamento de memórias, quando, por meio do uso do poder, sujeitos sociais têm suas memórias silenciadas.

Na obra *Memória Coletiva & Teoria Social*, Santos (2003) chama a atenção para o fenômeno da amnésia coletiva, problema que vem afetando, cada vez mais, algumas sociedades atuais através da perda de referenciais histórico-culturais. Segundo Arendt (1968 apud Santos, 2003, p.17), a tragédia começou “quando desapareceram mentes para herdar e questionar, pensar e lembrar”. Sabe-se que as práticas sociais são estabelecidas enquanto campos de disputa e correlações de poder, que se têm demonstrado bastante evidentes às coerções de grupos sociais dominantes para silenciar memórias de grupos que representam minorias sociais, assim como, estratégias aparentemente mais brandas que visam ao esquecimento. Tomando como exemplo o caso da ditadura civil-militar brasileira, que ocorreu no período de 1964 até 1985, muitas memórias foram silenciadas de maneira brutal, inclusive com o desaparecimento de pessoas, e a estratégia para o esquecimento está calcada na anistia, pois o termo significa perdão e esquecimento. No entanto, as sociedades devem manter suas memórias históricas vivas, e com certo grau de criticidade, para que o retorno a situações prejudiciais não sejam evocados.

“Para Arendt o grande perigo a ser enfrentado por nós, modernos, é a perda da tradição, dos elos entre passado e presente, isto é, da capacidade de lembrar” (ARENDT, 1968 apud SANTOS, 2003, p.17). Assim abre-se caminho para o surgimento de tradições forjadas, em localidades turísticas, corroborando com as reflexões de Hobsbawm e Ranger (1984), que discutem as características dos costumes, onde o vínculo entre passado e presente encontra-se no processo de regularidades com as suas devidas variabilidades, e da tradição inventada, onde o referencial ao passado pode estar nos processos de rupturas, que visam a se reestabelecerem de maneira padronizada, ou seja, invariável. Assim compreende-se porque alguns projetos de Turismo Cultural não conseguem estabelecer correlações entre o objeto turístico-cultural e a comunidade local, parecendo algo forjado apenas “para turista ver”, que pode até pertencer a um passado do lugar, mas não possui vínculo identitário, ou ser

uma tradição inventada que nunca pertenceu à localidade.

Na maioria dos casos de planejamento turístico, observa-se um poder dominante do grande empresariado, investidores influenciando nas diretrizes do turismo, sem ouvir os anseios da comunidade local. Existe uma espécie de memória mundial do Turismo, que funciona como memória oficial, sendo capitaneada pela Organização Mundial do Turismo (OMT) cujos fatores econômicos da atividade são superdimensionados em detrimento dos socioculturais.

Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à “memória oficial”, no caso a memória nacional. (POLLAK, 1989, p.4).

Ampliar o olhar para memórias subterrâneas em destinos turísticos poderá acentuar o caráter destruidor, uniformizador e opressor que os investidores, na maioria das vezes forâneos, estabelecem, utilizando como corolário indicadores econômicos relacionados com a Memória oficial do Turismo. Inclusive, negligenciar as memórias subterrâneas pode até prejudicar os próprios investidores, através do desconhecimento de problemas crônicos nos serviços da gestão pública, que prejudicam a comunidade local, e poderão prejudicar o andamento dos seus negócios.

Ao procurarmos compreender os campos de poder entre memórias e turismo, é importante atentarmos que

embora na maioria das vezes esteja ligada a fenômenos de dominação, a clivagem entre memória oficial e dominante e memórias subterrâneas, assim como a significação do silêncio sobre o passado, não remete forçosamente à oposição entre Estado dominador e sociedade civil. Encontramos com mais frequência esse problema nas relações entre grupos minoritários e sociedade englobante. (POLLAK, 1989, p.5).

Conforme já tratado anteriormente, é importante observar que grande parte dos conflitos sociais em localidades turísticas estão pautados nas correlações de poder entre as memórias subterrâneas de grupos sociais autóctones, e a memória oficial utilizada pelos investidores forâneos, que visam a transformar localidades em *points* turísticos através de um total desconhecimento ou silenciamento da cultura popular.

Por muitas vezes, destinos turísticos tentam se categorizar enquanto instituições oficiais de memória, buscando inclusive estabelecer uma visão cultural homogênea e hegemônica, um imaginário pautado em *slogans*, que, de maneira reducionista, evidencia o elemento cultural priorizado, em detrimento de uma diversidade de memórias subterrâneas. Para Pollak (1989), o controle institucional de memórias ocorre através da escolha de testemunhos de pessoas que pensam de acordo com a ideologia da instituição, do controle sobre as fontes materiais de memória a serem desvendadas, e da contratação de pesquisadores que também gozem da mesma ideologia da instituição. Para melhor compreender a relação entre Memória e poder em casos que envolvem o Turismo, Godoy e Guimarães (2014) problematizam o controverso caso do

fechamento da empresa aérea Panair do Brasil em 1965, a partir da memória coletiva de seus ex-funcionários, que denunciam um processo de perseguição política, e agem no intuito de manter viva a memória da empresa, forjando-a como identidade nacional.

Conforme observado, as práticas que envolvem Memória Social e Turismo possuem uma série de conflitos, que para melhor compreensão, precisam ser estudados de maneira interdisciplinar.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho se propôs a refletir sobre as relações entre Memória Social e Turismo, no intuito de chamar a atenção de pesquisadores de ambos os campos do saber para suas imbricações, tornando-se apenas um ponto de partida para novas reflexões. A questão das sociabilidades ficou compreendida no campo da Memória, que hoje já se encontra em uma dimensão transdisciplinar, e já vem sendo discutida socialmente desde a primeira metade do século XX. Enquanto que, no campo do Turismo, seus primeiros estudos, na primeira metade do século XX, o colocavam enquanto um ramo das ciências econômicas, hoje ele se caracteriza como um campo de estudos multidisciplinar, que precisa avançar para as dimensões inter e transdisciplinares, ampliando o olhar de mera atividade econômica para um fenômeno sociocultural.

A fim de contextualizar o estudo, foram utilizadas as noções de esquecimento e silêncio no que tange às memórias sociais, discutindo como as questões de poder se estabelecem nessas relações e como determinados atores do turismo podem apoderar-se do controle das memórias de uma localidade. Percebeu-se que, em grande parte dos casos, o que as instituições de poder tentam esconder através do silenciamento e esquecimento de memórias é o que a comunidade quer demonstrar; por outro lado, o que a comunidade visa a demonstrar é o que as instituições de poder desejam esconder.

REFERÊNCIAS

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: Lembranças de Velhos. 11ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

FARIAS, Mayara Ferreira de; SONAGLIO, Kerlei Enile. Perspectivas Multi, Pluri, Inter e Transdisciplinar no Turismo. **Revista Iberoamericana de Turismo**, Penedo, vol. 3, n.1, p. 71-85, 2013. Disponível em: <<http://www.seer.ufal.br/index.php/ritur>> Acesso em: 13 de janeiro de 2016.

FRATUCCI, Aguinaldo Cesar. Refletindo Sobre a Gestão dos Espaços Turísticos: perspectivas para as redes regionais de turismo. **Revista Turismo em Análise**, v.20, n.3, dezembro 2009. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rta/article/view/14192>> Acesso em: 6 de janeiro de 2016.

GODOY, Karla Estelita; GUIMARÃES, Valéria Lima. Turismo, História, Memórias e Imaginários dos Tempos da PANAIR. Revista **ROSA DOS VENTOS** - Turismo e Hospitalidade, Caxias do Sul, 6, jul. 2014. Disponível em: <<http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/rosadosventos/article/view/2637>>.

Acesso em: 7 janeiro de 2016.

GONDAR, Jô. Quatro Proposições Sobre Memória Social. In: GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera. (orgs.). **O que é Memória Social?** Rio de Janeiro: Contracapa Livraria / Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO, 2005.

HOBBSBAWM, Erick; RANGER, Terence. (orgs.). **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Revista Estudos Históricos.** Rio de Janeiro: CPDOC-FGV, vol 2, n.3, p. 3-15, 1989. Disponível em <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417>> Acesso em: 9 de janeiro de 2016.

RUSCHMANN, Doris. **Marketing turístico:** um enfoque promocional. 4. ed. São Paulo: Papirus, 1999.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. **Memória Coletiva & Teoria Social.** São Paulo: Annablume, 2003.

PIADAS CONTRA NEGROS: VIOLÊNCIA EM FORMA DE HUMOR JOKES AGAINST BLACK PEOPLE: VIOLENCE AS HUMOR

Paulo Sérgio de Proença

Unilab-Universidade da Integração Internacional
da Lusofonia Afro-Brasileira, Campus do Malês
BA.

RESUMO: Piadas são comuns em ambientes diversos. Freud, em *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, demonstra que chistes, disfarçados em humor, veiculam agressividade e possibilitam descarga considerável de prazer. No Brasil, Sírio Possenti estuda do ponto de vista linguístico as piadas. No caso específico de piadas contra negros, fica reforçado o processo histórico de exclusão e violência de que afrodescendentes sempre foram vítimas. Elas permitem que a agressividade seja dirigida contra o alvo pela superação de interdições de convenção, com o acréscimo nada desprezível de ganhos psíquicos. É o que conclui a partir do breve exemplário analisado.

PALAVRAS-CHAVE: Piadas. Negros. Agressividade. Humor.

ABSTRACT: Jokes are common in several social moments. Freud, in *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, demonstrates that jokes, disguised in humor, transmit aggressiveness and they make possible considerable discharge of pleasure. In Brazil, Sírio Possenti studies them from the linguistic point of view. In the specific

case of jokes against black people, it reinforces the historical process of exclusion and violence that black people were always victims. They allow aggressiveness to be directed against the target by overcoming convention bans, with the no-nonsense addition of psychic gains. This is what can be said from the brief examples analyzed.

KEYWORDS: Jokes. Black people. Aggressiveness. Humor.

1 | INTRODUÇÃO

É comum, em círculos de descontração e intimidade, piadas serem contadas, com risada exigida por regras de boa convivência e fruição de prazer psíquico. Nessas ocasiões, muito frequentemente, piadas contra negros vêm à tona. Por que não há piadas que ridicularizam o branco?

Procura-se aqui analisar as motivações psíquicas de chistes e a agressão que portam contra negros. Essas trocas verbais indicam que há violência preconceituosa e que acha nas piadas veículo que supera as interdições sociais; o fenômeno foi estudado por Freud, que explica o fascínio que os chistes têm e o prazer que proporcionam.

Há significativa extensão histórica de violência contra negros. Interessa-nos mais de

perto as condições impostas pelos colonizadores europeus, principalmente durante o período de escravidão, no Brasil. O tratamento desfavorável dirigido aos negros permanece, ainda, no senso comum, retratado nas piadas que circulam entre nós, como pretende demonstrar o pequeno mostruário analisado na última parte deste trabalho.

2 | CHISTES, PRAZER E AGRESSIVIDADE

As interdições da civilização se fazem sentir com intensidade no controle sobre o ato de “falar” (que pode ser expandido até o “pensar”), com tendência à repressão à fala espontânea do dia a dia. Em *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, Freud os relaciona ao mecanismo psíquico: os chistes vinculam-se a obstáculos interpostos pela civilização, cuja remoção provoca prazer.

Freud descreve as diversas técnicas de composição deles, a natureza em relação ao propósito que contêm, os desdobramentos quanto às relações com o riso e o inconsciente. Abordaremos os aspectos teóricos que mais interessam aos objetivos deste trabalho.

O chiste pode ser entendido como um juízo que produz contraste lúdico e descrito como técnica de encontrar similaridades entre coisas dessemelhantes, por meio de habilidade especial de fundir, com rapidez, ideias diferentes. Uma das principais características do chiste é a brevidade.

Há propósito nos chistes. A atividade chistosa não é desinteressada, já que tem o propósito de suscitar prazer. O chiste pode ter um fim em si mesmo (inocente) ou ter um fim tendencioso. O tendencioso pode servir a dois propósitos: ou é um chiste hostil (tem o propósito de agressividade, sátira ou defesa) ou chiste obsceno (propósito de desnudamento).

O papel desempenhado pelos chistes hostis não é desprezível e se liga a fatores de natureza psíquica. Desde nossa infância (e desde a infância da civilização), os impulsos hostis contra o nosso próximo foram se sujeitando a progressiva repressão: “A hostilidade brutal, proibida por lei, foi substituída pela invectiva verbal” (FREUD, s/d., p. 51).

Já que somos obrigados a renunciar à hostilidade, desenvolvemos técnicas para tornar o inimigo inferior, desprezível ou cômico; assim, conseguimos o prazer de vencê-lo. Um chiste permite explorar no inimigo o (suposto) ridículo que não poderíamos expor abertamente; evita restrições e abre fontes de prazer. Há um *suborno* do ouvinte, que acaba se alinhando sem detida investigação. Pelo chiste um insulto pode ser vingado; os chistes tendenciosos podem servir à crítica contra pessoas que exercem autoridade. Assim, a rebelião contra autoridades é algo que dá sensação prazerosa. A agressividade (disfarçada) pode dirigir-se a pessoas, instituições, dogmas morais ou religiosos; mas há chistes que se dirigem a inferiores e indefesos.

Os chistes em geral e os tendenciosos em particular mostram que o prazer está

em causa – e pouco importa como obtê-lo. Eles nos dizem que lutamos para que desejos possam se tornar aceitáveis.

A psicogênese dos chistes desencadeia mecanismos de prazer, cujo efeito pode ser explicado a partir dos chistes tendenciosos. O elemento que produz prazer é aquele a cuja satisfação se opõe algum obstáculo externo contornado. Se o deleite dos chistes transpõe bloqueios, isso deve ser atribuído à economia na despesa psíquica (FREUD, s/d., p. 1).

O jogo (de palavras, no caso), ao fazer uma inesperada associação, libera prazer. Também as rimas, aliteraões, refrões, e as outras repetições de sons semelhantes que ocorrem em versos poéticos utilizam a mesma fonte de prazer — a redescoberta de algo familiar que, por sua vez, remete a outro recurso dos chistes, o fator “atualidade”, envolvido com uma categoria particular, que possui a característica de ser novo, recente e intocado pelo esquecimento.

Num chiste, não podemos decidir, de imediato, se o prazer procede da *forma* do chiste ou de seu *conteúdo intelectual*; além disso, tendemos a não achar erro no que nos diverte. Os chistes, além do mais, perseguem o objetivo de promover o pensamento, antepondo-se ao poder restritivo do julgamento crítico. Os chistes tendenciosos exibem a principal característica da elaboração do chiste — a de liberar prazer pela superação de inibições (FREUD, s/d., p. 1).

Admitamos que existe o impulso de insultar certa pessoa [...] o insulto não pode se consumir [...] Suponhamos, agora, entretanto, que se apresenta a possibilidade pela derivação de um bom chiste a partir do material verbal e conceptual usado para o insulto — ou seja, a possibilidade de liberar prazer de outras fontes não obstruídas pela mesma supressão... em tais circunstâncias o propósito suprimido pode, com a colaboração do prazer derivado do chiste, ganhar força suficiente para superar a inibição [...] O insulto, portanto ocorre já que o chiste o tornou possível. Mas o prazer obtido não é apenas aquele produzido pelo chiste: é incomparavelmente maior. É tão superior ao prazer originário do chiste que devemos supor que o propósito, até aqui suprimido, tenha conseguido esgueirar-se, talvez sem a mínima diminuição. Em tais circunstâncias é que o chiste é recebido com a melhor gargalhada.

Os chistes constituem fenômeno que pode ser estudado sob diversos aspectos. Freud os analisou a partir Psicanálise. No Brasil, Sírío Possenti, dentre outros, se dedica ao estudo linguístico de piadas. *Os humores da língua* (1998) reúne vários ensaios sobre o tema. As piadas (as principais características dos chistes apontadas por Freud se fazem presentes no que Possenti chama simplesmente de *piadas*, termo já consagrado entre nós) são dotadas de certa complexidade e se prestam a concentrar fenômenos elásticos, relacionados a diversos aspectos da vida, podendo ser objeto de estudo de diferentes perspectivas teóricas; o novo foco por ele apresentado é o da Linguística, ciência que progrediu muito depois de Freud.

Possenti reconhece poderoso elemento das piadas na ambiguidade, no que concorda com Freud. Mas aponta outras características: o valor pragmático em que se enunciam; a autoria; a intertextualidade e a interdiscursividade, implícitas nelas; os mecanismos de leitura presentes no processo de interpretação de piadas; elementos de linguística textual (coerência e seus mecanismos); a ideologia presente

na enunciação. A enunciação de piadas cria uma espécie de moldura pragmática que tem a finalidade de empenhar a cumplicidade do ouvinte, condicionando reações com o propósito de desarmá-lo (no caso de uma piada preconceituosa ou agressiva). Por esses aspectos, trata-se de um fenômeno complexo e amplo.

Uma piada não se caracteriza pela exatidão de dados nem pela lógica (embora tais elementos possam figurar estruturalmente numa piada). Segundo Possenti (1998, p. 146), “muitas piadas não funcionariam, aliás, se os ouvintes aplicassem regras rigorosas de interpretação [...] para o inconsciente, o que é parecido passa por igual. Não fosse assim, o inconsciente não seria o que é, seria o lugar da minuciosa e exigente lógica”.

Antes de considerarmos as piadas contra negros, é conveniente analisar aspectos históricos que, de alguma forma, a elas se relacionam.

3 | A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DA IMAGEM NEGATIVA DO NEGRO

Desde o séc. XV o Ocidente se dirigiu à África para colonizar, converter e escravizar. A África era o continente da idolatria: “os africanos não poderiam ser vistos como homens, pois não eram considerados descendentes de Adão” (SODRÉ, 2011, p. 32). Os jesuítas consideravam a religião dos indígenas e dos negros aberrações satânicas. A cultura negra era infernal (Sodré 2011, p. 37):

o inferno tinha como ingredientes, dentre outros, tensões sociais, resistência escrava, envenenamento de senhores, atabaques batendo nas senzalas e vielas, quilombos, resistências nas matas, catimbós, calundus, curas mágicas, adivinhações, fornicção e aberrações sexuais.

Essa repressão se perenizou na história, para dominação ideológica: “houve muitas ações repressivas que chegaram à República e seguiram avante, construindo bases sólidas para os estereótipos e preconceitos alimentadores das representações negativas” (SODRÉ, 2011, p. 43). Esse saldo funesto ainda hoje existe, não mais em sinais explícitos institucionalizados, mas em trocas interpessoais marcadas por atos de violência simbólica, como é o caso das piadas.

A repressão a negros assume amplitude científica. A ideia de raça alcançava, no século XIX, médicos, naturalistas, juristas e literatos que defendiam as teorias da época. *Raça* passa a ser objeto de conhecimento. No período caracterizado pelo final da escravidão, quando se buscava uma política para o país, com respaldo em modelos de teorias raciais em muito desfavoráveis aos afrodescendentes, a elite intelectual branca consome uma literatura justificadora dos seus interesses. Ideias darwinistas (evolucionistas) contribuíram para adoção de justificativas teóricas para a dominação branca.

Foi forte a profilaxia a hábitos supostamente primitivos atribuídos aos negros, por causa da ideia de progresso. A noção de eugenia influenciou faculdades de medicina e na Bahia pontificaram as ideias de Nina Rodrigues. Surge o conceito de

raças perigosas (escravos, negros, africanos): “Ora, se os negros e africanos são considerados inferiores, sua cultura também será prova de ‘incivilização’, merecedora de repreensão e etnicídio!” (SODRÉ, 2011, p. 49). Na representação do outro como inferior, a diferença é desigualdade: “A diferença de sexo, ‘raça’, etnia, cultura, civilização e natureza, percebida pelo europeu no contexto da expansão colonial, sempre esteve sobredeterminada pela necessidade de uma medida de absoluta desvalorização do outro” (LUZ, 2011, p.20). O Brasil buscava se autorrepresentar como sociedade moderna, civilizada e científica, apesar de atrasado.

Essa relação esquizofrênica entre atraso-modernidade é explorada com tino ficcional e crítico por Machado de Assis, em seus escritos. O autor tem consciência dos interesses em jogo, no processo que resultou na Abolição. Como funcionário público atuou incansavelmente em defesa da liberdade, principalmente dos escravos; como literato, suas criações denunciavam as ambiguidades existenciais dos atores que atuavam naquele quadro, o que se refletia nas ambiguidades políticas da classe dirigente.

Ser moderno era adotar princípios evolutivo-positivistas (Darwin, Spencer e Comte). Como darwinismo procurava tipos puros evoluídos, a mestiçagem era degeneração, não só racial, mas também, social. Foram criadas instituições públicas e privadas para apoio a esse princípio, como o Museu Nacional. Publicações foram meios idôneos para retratar o negro como fator de impedimento à civilização, sob amparo teórico da antropologia e da etnologia da época, conforme a *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* – IHGB. SODRÉ (2011, p. 52, 53), registra que

[...] vigorava uma visão evolucionista mas determinista no que se refere ao “potencial civilizatório dessa raça”: “os negros representavam um exemplo de grupo incivilizável”, afirmava um artigo publicado em 1891; “As populações negras vivem no estado mais baixo de civilização humana”, ponderava um ensaio de 1884.

A partir de meados do séc. XIX, o jornalismo científico apoia a tendência. Os jornalistas médicos publicam relatórios, artigos, monografias, etc., sobre medicina legal e higiene pública, no interesse da elite, com pretensa imparcialidade. A partir de 1880 a questão racial assume importância maior, sob as preocupações quanto ao lugar do negro no Brasil.

Para o médico Nina Rodrigues, o negro tem pouca capacidade intelectual e muita incivilidade cultural; pertence a uma raça inferior. *O Brasil Médico*, revista da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, publicava: “[...] vemos que a casta negra é o atraso; a branca o progresso, a evolução [...] A demência é a forma em que mais avulta (sic) os negros” (SODRÉ, 2011, p. 59).

Produções culturais negras, como o samba e a capoeira, foram consideradas crime pelo Código Penal de 1880: “Fazer nas ruas e praça pública exercícios de agilidade e destreza corporal, conhecidos pela denominação de capoeiragem, será autuado punido com 2 a 6 meses de prisão [...]” (SODRÉ, 2011, p. 76).

Também a mulher negra era acusada de ser assassina, de matar seus filhos

com sangue frio e seus companheiros por motivos passionais, o que pode confirmar e reforçar a representação da crioula sensual e da mulata fatal.

Tudo isso contribuiu para a representação negativa do negro, o que influencia a sociedade, chegando ao domínio das relações pessoais e vivências cotidianas. Na religião, o catolicismo, o protestantismo e o neopentecostalismo participam do processo de anulação do negro.

Hoje são inibidas manifestações de violência física contra negros, graças a avanços na legislação, que procura proteger minorias e grupos desprivilegiados (não fazemos referência à minoria estatística; dados aritméticos nem sempre indicam rigor na medição de fatos, sobretudo sociopsicológicos. Os negros são maioria, no Brasil, em números absolutos. Contudo, essa proporção não corresponde à presença deles nos postos de comando, seja na administração pública, seja na iniciativa privada: os números podem mentir). Isso não é pouca coisa. Contudo, a violência física foi substituída pela violência simbólica manifestada nas piadas. Elas tornam possível a descarga de agressividade contra os negros e ainda proporcionar prazer psíquico. A seguir, serão analisadas algumas piadas.

4 | ANÁLISE DO EXEMPLÁRIO DE PIADAS CONTRA NEGROS

Piadas sobre negros têm forte apoio no senso comum, que se fundamenta nas representações sociais, nas quais se encontra o repertório privilegiado de elementos culturais que dirigem nossas ações cotidianas. Representação é “fenômeno dinâmico, num processo permanente de reorganização, sendo simultaneamente condição e produto social [...] As representações não só enriquecem ideias previamente formadas, mas contribuem para formá-las” (SODRÉ, 2011, p. 78).

Piadas são difusores privilegiados de representações, principalmente no imediato das relações interpessoais, aparecendo como descontração despretentiosa; no entanto, elas reproduzem o senso comum, reforçando, principalmente a negatividade em relação ao negro, no que conta com apoio tácito das instituições e as bênçãos da religião.

Essa projeção negativa ocorreu em processo histórico que perpetrou, contra negros, violência física e simbólica, por diversos meios, sendo um dos mais efetivos a associação do negro ao mal; a religião negra sempre foi associada à bruxaria e ao diabo e vítima de hostilidade, forçados que eram os negros à catequese e à conversão católicas; nesse processo, desestabilização psicológica e conformação sempre havia. Também houve crença na incapacidade intelectual dos negros. Nos processos catequéticos era utilizada a mesma linguagem e técnica aplicada às crianças, porque eram os negros considerados incapazes, daí a infantilização.

Isso ajudou a construir, reforçar e manter o imaginário negativo em relação ao negro, sua cultura e religião, fenômeno que permanece no senso comum, como se

pretende mostrar por breve análise de algumas piadas.

O exemplário não é extenso, embora seja representativo. Extraído da internet, retrata a ampla circulação que têm, nas redes sociais. É apresentada classificação do material coletado, por agrupamento temático. Esse esforço apenas faz convergir, de forma aleatória, temas que podem ser extraídos das piadas, sempre em subordinação à centralidade da violência contra os negros.

O primeiro grupo de piadas que pinta os negros como *bandidos*.

- Quando é que um preto anda de carro?
- Quando vai preso.
- Porque é que o preto não pode ficar parado nas esquinas?
- Porque preto parado é suspeito.
- Porque é que o preto não pode correr?
- Porque preto correndo é ladrão.
- Por que uma negra grávida de trigêmeos foi presa?
- Formação de quadrilha.

Utilizaremos indistintamente os termos *preto* e *negro*, embora não sejam intercambiáveis em todos os contextos. Nas piadas transcritas prevalece *pretos*; pela antiguidade delas, talvez haja carga preconceituosa. Atualmente, *negros* tem convergência mais positiva, com incorporação dos anseios de movimentos sociais que reivindicam direitos e igualdade para afrodescendentes.

A técnica empregada é própria dos chistes no que diz respeito à brevidade. A surpresa, de que decorre o prazer psíquico, pode ser atenuada quando o interlocutor já sabe previamente que se trata de piadas contra negros, embora haja, em cada nova ocorrência, fruição de prazer, segundo Freud, principalmente no que diz respeito à finalidade das piadas: a agressividade. Ainda quanto à técnica, é interessante observar que essas piadas são construídas no esquema de pergunta e resposta, empregada nos catecismos religiosos. Se esse parentesco técnico-formal procede, a amplitude de impregnação, na mente do ouvinte ou do leitor, aumenta consideravelmente, sobretudo dos que passaram por processo catequético. As perguntas são formuladas para indução da resposta e, quem responde tem autoridade socialmente sancionada para isso. As respostas ficam sedimentadas na mente de todos, reforçadas pelo processo de repetição das piadas e pela projeção da forte carga de verdade que envolve esse processo.

O tema dessas piadas se delimita por termos que pertencem ao percurso isotópico do crime: *formação de quadrilha*, *suspeito*, *ladrão*, *preso*. E por aí vai. Não é de hoje que essa percepção vitimiza os negros, como se a cor negra da pele, por si mesma,

fosse testemunha de desvios morais. Esse processo não tem nada de biológico, mas é social e historicamente construído.

Esse olhar de rejeição e condenação pode ser percebido em outro grupo de piadas que não se relacionam diretamente a um boletim de ocorrências policial, mas servem, também, para a desqualificação dos negros.

Outro grupo de piadas diz respeito à *desqualificação geral*:

- Quando é que um preto come carne?
- Quando morde a língua.
- Porque é que o preto gosta de ser crente?
- Para poder chamar irmão ao branco.
- Porque é que o preto vai à escola?
- Quando está a construí-la.
- Quando é que o preto toma banho
- Quando chove.
- Porque é que o mundo é redondo?
- Para o preto não cagar nos cantos.
- Quando é que um preto é bonito?
- Quando chega atrasado ao serviço e o patrão diz: Bonito, hein!?
- Por que não tem vidente na África?
- Porque preto não tem futuro

O negro é retratado como feio; como trabalhador é desqualificado; não toma banho, caga pelos cantos, sem futuro. Após a Abolição, houve tentativa de depreciar a aptidão dos negros para o trabalho. Isso era contradição porque, pelo trabalho escravo, os negros construíram a riqueza e fortuna de muitos. Foram considerados vagabundos, desocupados, preguiçosos, mendigos, vadios, uma classe perigosa. Assim, pobreza está associada à periculosidade e, logo depois da escravidão, pobres e perigosos eram os negros. Esses aspectos, igualmente, participam dos estereótipos com que os negros sempre foram retratados. Também nesse grupo predomina a técnica da brevidade (que favorece a memorização e aumenta a recompensa psíquica) e da pergunta-resposta (que reforça a catequese).

Talvez se possa associar a essa ideia uma expressão que não é chistosa, mas contribui para reforço da imagem negativa sobre os negros; trata-se de conhecida expressão “Preto quando não caga na entrada, caga na saída”. Formalmente,

assemelha-se a um provérbio: tem brevidade e se constrói em paralelismo (repetição), o que ajuda na memorização e reforço: “caga na entrada/ caga na saída); percebe-se a associação a excrementos, mas aqui a figura projeta-se no campo da vida moral, da forma mais depreciativa: o negro é moralmente mau e isso se verá em algum momento. É fácil perceber o perecimento lógico dessa convicção, cujo fatalismo fere a razão. Contudo, serve à intenção de desqualificar o Outro, reconhecido pela cor da pele. A expressão aproxima-se dos ditados populares, que têm forte aceitação no senso comum. Têm eles a função de portar a sabedoria dos povos, acumulada ao longo de gerações. Daí o seu poder de persuasão.

Essa desqualificação é ainda mais agressiva em outras piadas, por associarem os negros ao que é considerada a maior degradação: *excrementos*.

- Qual é a diferença entre um preto e uma latinha de merda?
- A latinha.
- Porque é que os pretos usam chapéus de abas largas?
- Para que os pássaros não caguem nos lábios deles.
- Porque é que o caixão do preto só tem duas alças?
- Já alguma vez viram caixote do lixo com quatro?
- Porque é que o caixão do preto tem buraquinhos?
- Para os vermes poderem vomitar.
- O que acontece se um preto cair num monte de bosta?
- Aumenta o monte.

A que os negros são associados, agora? À merda, ao lixo; os vermes, quando comem suas carnes, precisam vomitar... Piadas como essas representam o máximo da degradação que se pode atribuir a uma pessoa ou a um grupo. E, assim, os negros merecem morrer – devem morrer...

- O que é uma kombi com cinco pretos caindo do abismo?
- Um desperdício, na kombi cabem 15.

Depois de todas as imprecações, socialmente aceitáveis, esta última não esconde o desejo inconfessável de muitos brancos: os pretos devem morrer; afinal, são vermes, monte de merda, etc.

Isso é motivação inconsciente para o extermínio de negras e negros, que estão morrendo, de fato; são vítimas da brutalidade, da coisificação, da humilhação e da discriminação, como atestam Fernandes e Monteiro (s/d); esses pesquisadores denunciam que a militarização em curso na periferia e na favela reproduz a violência

física e simbólica do processo histórico que produz a morte aos negros. Isso pode ser verificado na abordagem policial, para negros, humilhante. Outros exemplos recentes são os casos chocantes dos assassinatos de negros veiculados pela mídia (há muitos casos que não têm essa visibilidade). Fernandes e Monteiro (s/d) dizem que “ao negro, logo enquadrado como marginal ou bandido, em acordo com esse imaginário do estigma racial, é imposta a pena capital, sem direito a defesa ou presunção de inocência, colocando-o à mercê do julgamento do policial”.

As piadas acima têm motivação na aceitação de que negros não são gente e, daí que elas os pintem também como *animais e coisas*:

- Porque é que o preto não erra?
- Porque errar é humano.
- Quando é que preto é gente?
- Quando ele está no WC e alguém bate à porta e ele responde: Tem gente.
- Qual o melhor amigo do preto?
- O cavalo. Se não fossem os cavalos, os brancos andavam em cima dos pretos.
- Que há entre um carro com um pneu furado e uma preta grávida?
- Ambos esperam um macaco.

O negro não é humano; é animalizado, associado mais comumente a macaco, mas outros animais podem servir de comparação (como o cavalo, em uma das piadas acima reproduzidas). Animalizado, perde potencial humano de crescimento e evolução. Essa ideia, cientificamente envelhecida e superada, ainda habita o senso comum. Sob o ponto de vista antropológico, não há culturas evoluídas nem primitivas; apenas são diferentes e essa diferença é marca da riqueza da humanidade.

Na época da escravidão havia marcas a ferro em brasa, prática adotada pela sociedade escravocrata brasileira. Isso testemunha a animalização e a reificação a que escravos estavam sujeitos, juridicamente ajustada, porque eram eles contabilizados como semoventes. A abolição já vai longe (será?), mas deixa impregnada no imaginário a representação com que o negro é tratado. Há piadas que atestam a *incivilidade* do negro:

- Qual a diferença entre o preto e o cancro?
- O cancro evolui.

O cancro evolui; o preto, não. Essa representação foi muito presente ao longo da história, merecendo, inclusive, explicação científica, como já foi apontado. A que o negro é comparado? A uma doença terrível, cujo nome nem é pronunciado. O negro não é doença (social), é pior do que isso.

Esse conjunto de apreciações negativas incide até sobre qualidades que seriam,

a julgar pelo imaginário popular, positivamente valorizadas. Trata-se da folclórica característica atribuída aos homens negros: pênis grandes. Contudo, até isso merece desqualificação:

- Porque é que se diz que os pretos têm a pila grande?

- Erro genético...era para ser cauda!

Como também já foi visto, a lógica em que muitas piadas se assentam, não deve, necessariamente, corresponder a nossas experiências e conhecimentos, o que, também, é percebido pelo leitor/ouvinte. Essa piada reforça a ideia de inferioridade, agora projetada ao âmbito da biologia, o que está conforme com a tradição científica com que o negro foi retratado.

Apesar de ser alvo de apreciação negativa por parte dos brancos, boa parcela dos próprios negros introjeta essa perspectiva e isso é retratado em piadas nas quais *negros se veem como brancos*. Esta piada retrata a forma com que os próprios negros se conformam aos estigmas sociais:

Um negão estava andando com seu BMW novinho pelas ruas da cidade quando, de repente, um pneu furou. O negão parou o carro para trocar o pneu. Quando estava tirando o pneu furado, passou outro negão pela rua que, ao ver o carro, parou do lado do mesmo e deu uma bela porrada no vidro, reduzindo-o a cacos. O dono do carro ficou furioso: - Que é isso? Olha o que você fez, seu filho da puta! Vou te dar porrada!!! O outro negão respondeu: - Calma! Pode roubar o seu pneu sossegado. Eu só vou levar o toca-fitas.

Técnica diferente é empregada. Não há mais a brevidade nem a técnica dialógica dos catecismos; uma pequena narrativa acrescenta detalhes que dão suporte ao clímax do final. Os termos *porrada*, *furioso*, *filho da puta*, *roubar*, circunscrevem a moldura de violência depreciativa. A pressão dos mecanismos ideológicos institucionalizados é tão forte que eles mesmos acabam aceitando os valores brancos. Não é desprezível a força de domesticação desse processo. Fernandes e Monteiro (s/d) explicam o fenômeno desta forma:

Quando certos valores morais, estéticos e simbólicos, tradicionalmente brancos, são considerados como legítimos e como padrões os quais toda a sociedade deve seguir, temos um caso de violência simbólica, onde o negro é obrigado a sentir vergonha de si e abrir mão de valores que não se encaixam no padrão hegemônico, causando assim baixa autoestima e sentimentos de inferioridade e incapacidade.

A vida em geral, as relações interpessoais, os desafios e os preconceitos sempre apresentam desafios para a comunidade negra. Apesar de tantos ventos contrários, muitos, com esforços, conseguem impor-se e angariar respeito. Um dos meios para isso é o acúmulo de riqueza, o ídolo deste mundo que se coloca acima das divergências quanto à cor da pele. Se um negro ou uma negra são ricos, são mais respeitados, não por ser negros, mas por ter dinheiro. Contudo, a riqueza, se diminui a intolerância social, não acaba com o preconceito nem com a agressividade, na lógica capitalista do lucro e da posse de bens materiais, como se pode ver a seguir:

Um negão ganhou na sena e chegou logo para o cara que era mais rico da cidade e disse: Agora eu sou igual a você, porque tenho muito dinheiro. O cara respondeu: igual nada, porque eu tenho uma mansão... Ai o negão comprou um terreno ao lado do cara rico e construiu uma mansão do dobro do tamanho do vizinho e falou: Agora eu sou igual a você, pois também tenho uma mansão enorme... O cara respondeu: igual nada, porque eu tenho 3 carros na garagem... Ai o negão comprou 6 carros, chegou para o vizinho e disse: Agora eu sou igual a você, pois também tenho um monte de carros ... O cara respondeu: Igual nada, agora você é melhor... O negão encheu-se de orgulho e falou: porque tenho mais carros? Não, é porque você tem um vizinho branco, e eu tenho um vizinho negro.

A técnica dessa última piada é a mesma da anterior: acúmulo de informações que dramatizam o clímax. A pequena narrativa se caracteriza por reiterações significativas que revelam a obsessão do negro em ser igual ao branco. Sob o ponto de vista econômico, o negro da piada é muito superior. Mas no jogo depreciativo que parte do branco, esse peso não torna justa a balança. Prevalece o olhar do branco sobre o negro, que precisa da sanção positiva do branco; daí a obsessão em se parecer cada vez mais com ele.

Desfaçatez étnica: o preto nunca será igual ao branco; a posse material não produz esse efeito. A piada reproduz os estigmas que vitimizam os negros. O negro da piada torna-se rico não por seu empreendedorismo, mas por lance de sorte: a loteria. Por outro lado, esse negro mostra ansiedade em se tornar igual ao branco; apesar de demonstrar ter maior poder econômico, nunca é considerado igual ao branco, pelo branco. Por três vezes repete a expressão “Agora eu sou igual a você”; por três vezes o branco nega, prevalecendo o que o branco diz. Essa narrativa reflete com fidelidade o que de fato acontece no arranjo da sociedade brasileira racista: o negro é errado, somente pelo fato de ser negro e não é o milagre da ascensão no capitalismo que o torna melhor do que é. O final da piada amplia essa perversidade, com requintes, quando o branco admite a possível igualdade com o negro: a vizinhança de um branco. Isso retrata o processo ideológico de dominação neocolonial: as causas da miséria e pobreza da população oprimida estão invertidas; negro, na piada, para ter dignidade, precisa ser tocado pela bondade do branco que, com sua superioridade, o redimirá de sua inferioridade.

Estar perto de um branco é o máximo a que um negro pode chegar. E, se para o negro isso é motivo de orgulho, para o branco não é, porque a vizinhança de um negro é depreciativa. A que cúmulo chega a desfaçatez. Nem o deus dinheiro opera o milagre dessa redenção.

A expressão *preto de alma branca* exemplifica isso. A redenção do preto é se tornar branco. Como isso é impossível no plano físico (embora alguns tivessem feito tal tentativa), o que sobra aos negros é um branqueamento simbólico, o da alma. *Preto de alma branca* parece ser favorável aos negros, por ser atribuído a pessoas em quem se reconhece algum valor; e, como somente os brancos têm valor, os negros assim considerados têm características brancas, projetadas para a dimensão simbólica, a da alma.

5 | CONCLUSÃO

Fica a sensação de que, no geral, pereniza-se a representação herdada, negativa e violenta contra os negros e a assunção do imaginário historicamente construído de desqualificação deles, no Brasil.

As piadas constituem-se recurso alternativo para canalizar violência histórica contra os negros, de forma socialmente aceitável, com ganhos psíquicos de prazer. Se a violência física não é mais tolerada (pelo menos no discurso legal), as piadas canalizam a agressividade para o campo da violência simbólica.

Contudo, é preciso lutar contra todas as formas de agressão direcionadas a eles. Mais: é preciso lutar contra qualquer forma de violência, física ou simbólica, dirigida a outros grupos étnicos ou minoritários, também vítimas de discriminação. Segundo Sodré, “[...] as reformulações de ideias e preconceitos só poderão sofrer alteração concreta, se os agentes formadores de consciência e opinião [...] se integrarem nessa tarefa, e para isso a pressão social é fundamental” (2011, p. 78).

Assim construiremos um mundo mais humano. Esse é o compromisso que deve nos motivar.

REFERÊNCIAS

FERNANDES, Gustavo; MONTEIRO, Fernando. Violência racial: a tentativa de redução do ser negro. Disponível em: <http://www.ceert.org.br/acontece/noticia.php?id=4758>. Acesso em 9 jul. 2014.

FREUD, S. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago [edição eletrônica], s/d. LUZ, Marco Aurélio. *Cultura negra e ideologia do recalque*. Salvador; Rio de Janeiro: Edufba; Pallas, 2011.

POSSENTI, Sírio. *Os humores da língua*. Campinas: Mercado de Letras, 1998.

SODRÉ, Jaime. *Da diabolização à divinização: a criação do senso comum*. Salvador: Edufba, 2011.

Sites de onde foram extraídas as piadas

http://z6.invisionfree.com/Toskenha_Games/ar/t1546.htm. <http://piadistasdeplantaio.no.comunidades.net/index.php?pagina=1181972127>. <http://hebreu-suburbano.blogspot.com.br/2011/01/piadas-racista-sobre-pretos-e-pra-ser.html>. <http://clubeinsonias.no.sapo.pt/pretos.htm>.

QUEM E COMO SE DEFINE O ÉTNICO NA AUTO IDENTIFICAÇÃO “ÉTNICO RACIAL”?: DILEMAS DAS COTAS PARA NEGROS NAS UNIVERSIDADES PÚBLICAS.

Marcos Silva da Silveira

Universidade Federal do Paraná – UFPR

Departamento de Antropologia – DEAN

Programa de Pós graduação em Antropologia –
PPGA

RESUMO: Este artigo discute algumas dificuldades e dilemas do Programa de Inclusão racial da Universidade Federal do Paraná, Curitiba. Esta política pública teve início em 2004, junto a um grande debate em torno das suas consequências. A UFPR apresentou-se como um espaço interessante para esta discussão, na medida em que, localizada numa região de maioria branca de origem europeia, passou a receber estudantes negros e indígenas, gerando uma série de situações de relacionamento entre estes novos alunos, professores e funcionários. Neste novo quadro de relações, característico das negociações de identidade étnicas em curso, é possível afirmar que o tema da Identidade étnico racial se impõe, obrigando a reconsiderações das nossas noções de pessoa e de cidadãos brasileiros, assim como de diversas expectativas em torno do tema das relações raciais e das identidades étnicas no Brasil contemporâneo.

PALAVRAS-CHAVE: Relações Raciais
-Políticas Públicas - Etnicidade

ABSTRACT: This article discusses some difficulties and dilemmas of the Racial Inclusion Program of the Federal University of Paraná, Curitiba. This public policy began in 2004, together with a great debate about its consequences. The UFPR presented itself as an interesting space for this discussion, since, located in a region of white majority of European origin, it began to receive black and indigenous students, generating a series of situations of relationship between these new students, teachers and employees. In this new framework of relations, characteristic of ongoing ethnic identity negotiations, it is possible to affirm that the theme of ethnic racial identity is imposed, forcing the reconsideration of our notions of Brazilian people and citizens, as well as diverse expectations about the theme racial relations and ethnic identities in contemporary Brazil.
KEYWORDS: Racial Relations -Public Policies -Ethnicity

Em 2004, A Universidade Federal do Paraná deu início a um Programa de Políticas Afirmativas, incluindo um Programa de inclusão racial, conhecido popularmente como “cotas raciais”, na qual 20% das vagas do Vestibular se destinariam a estudantes de Escola Pública e 20% das vagas se destinariam a estudantes negros. A UFPR foi uma das primeiras

universidades públicas do Brasil a criar um Programa destes, após a UERJ, a UNEB e a UNB. Tal iniciativa veio acompanhada de um debate intenso e muitas polêmicas, em todo o País, envolvendo intelectuais, juristas e educadores, em geral, e antropólogos em particular. O debate, com posições contrárias e favoráveis, chegou até as grandes mídias, tornou-se assunto de conversas e marcou presença na vida universitária brasileira.

Como pude ser coordenador do NAPA – Núcleo de acompanhamento das políticas afirmativas – da UFPR, entre os anos de 2009 e 2010 e um dos coordenadores do NEAB – Núcleo de estudos afro brasileiros, entre os anos de 2008 e 2012, pude acompanhar, de um lugar privilegiado os desafios da implementação destes programas de inclusão de estudantes, participando ativamente de uma série de processos, em particular da Banca de verificação da auto declaração étnico racial do vestibular – a “banca racial”- que presidi entre os anos de 2009 e 2012.

A implantação destes programas de inclusão mobilizou, em sua operacionalização, segmentos do movimento negro paranaense, a administração e professores da UFPR e os estudantes negros e indígenas beneficiados por essas políticas, cujos posicionamentos merecem ser analisados. Grosso modo, temas fundamentais da identidade cultural brasileira foram atualizados o tempo todo, criticados e reconsiderados, por esses grupos sociais e suas agências, mas, se houve uma redefinição situacional nesse campo acadêmico, percebe-se, também, um *lugar estrutural* que não se alterou significativamente, em relação às décadas passadas. Podemos partir de uma hipótese inicial de que assistimos a uma atualização de um debate fundamental da constituição da identidade brasileira, a questão racial, embora as mudanças reivindicadas e anunciadas ainda aguardem a superação de uma série de limitações e que estas experiências nas Universidades têm contribuído para uma possível revisão deste quadro.

1 | ETNIA E ETNICIDADE

Grosso modo, os conceitos de Etnia e Etnicidade informam um campo de significados que precisam ser devidamente problematizados, a partir da noção, já consagrada por essas políticas, o das “relações étnico raciais”. O que esta ideia vem significando para os diversos agentes sociais que dela se utilizam? A proposta inicial deste artigo é buscar compreender que a discussão que vem sendo realizada em torno desta noção constitui em si mesma, uma dimensão privilegiada das relações Inter étnicas que se deseja modificar, sendo fundamental para o entendimento da questão racial brasileira. Mais do que se buscar uma nova conceituação de etnia, buscarei demonstrar como essas discussões e definições expressam relações de etnicidade característica da dinâmica social brasileira, nas e a partir da implementação destas políticas afirmativas.

O ponto a ser considerado em primeiro lugar, é que, a política de cotas raciais, ao criar um espaço legítimo e desejável de “ser negro” estabelece uma nova fronteira étnica, uma zona de negociação de identidades étnicas, estabelecendo um terreno próprio de etnicidade que não foi devidamente reconhecido e discutido pelos agentes envolvidos. As discussões principais tem sido de outra ordem. Temos que reconhecer melhor a existência desses dois aspectos: um novo campo interétnico foi gerado a partir da Lei de cotas e tanto este campo, assim como os temas em discussão, constituem este novo campo de relações interétnicas.

Para Fredrik Barth(2000), Grupo étnico e Cultura não são a mesma coisa. A história de um grupo étnico irá mostrar, por exemplo, que elementos culturais foram privilegiados na constituição da identidade deste grupo. Por outro lado, as fronteiras culturais entre grupos étnicos variam ao longo do tempo devido a uma série de circunstâncias, que se tornam, pois, o objeto privilegiado da pesquisa antropológica neste campo. Grosso modo, o tema e objeto que Barth propõe vêm a ser um conjunto de relações étnicas a partir das quais identidades étnicas se tornarão viáveis. Tal proposta traz um novo enfoque teórico e metodológico diante de estudos de “Cultura”, “Identidade Cultural”, “aculturação”, consagrados por outras correntes antropológicas e muito difundidas no Brasil.

Uma discussão relevante para pensar esta questão pode ser encontrada no artigo de Olívia Maria Gomes da Cunha(2000), no qual analisa o surgimento de movimentos culturais negros em Salvador e no Rio de Janeiro, com uma consequente politização de práticas culturais e uma redefinição de conceitos antes restritos a área acadêmica. A autora analisa a renovação de entidades negras recreativas e entidades culturais de massa, a partir de suas críticas à cooptação de organizações culturais como as escolas de samba cariocas, por um lado e diante do discurso propriamente político dos grupos negros ligados ao Movimento Negro Unificado.

Uma nova maneira de “Fazer Cultura”, na qual a cultura negra serviria como instrumento de conscientização da população negra e pobre, viria a gerar novos debates em torno da noção de cultura. Tornada instrumento de luta, a “Cultura Negra” faria com que Política e Cultura, como categorias isoladas, se tornassem ineficazes. Nem a política partidária e nem a Festa, sozinhas, conscientizariam a população negra para a transformação social. Como fazer um projeto político e ideológico específico surgiria como um novo desafio, para grupos como o AfroReggae no Rio de Janeiro e o Olodum e o YlêAyê, em Salvador.

Tais grupos Afro, ao buscarem uma nova linguagem acessível ao seu público, viriam a dar novos significados a uma noção de Cultura afro brasileira, produzindo uma reconfiguração da própria linguagem utilizada pelos Movimentos Negros. “Identidade Negra”, relações entre Raça, Status e Classe, o “mito da democracia racial” As relações raciais no Brasil passam a serem vistas, primeiramente, como relações de coerção e não mais como relações harmônicas.

Neste processo de redefinição efetuada pelos próprios Movimentos Negros,

entendidas agora como Políticas de Identidade, o que terminará sendo proposto será o fim da visão anterior do Brasil e o começo de uma nova concepção do Brasil, marcada por uma polarização entre negros e brancos, no lugar da lógica social da mistura, da miscigenação e do sincretismo. Embora o Estado brasileiro republicano reconheça a diversidade como marca da nacionalidade, a questão de quem são os verdadeiros responsáveis pela discriminação racial no Brasil não havia ainda sido colocada por este mesmo Estado. Ao construir uma visão do Negro pelos próprios negros, numa proposta de descolonização cultural, o significativo *Negro* passaria a informar novos lugares classificatórios, dentro de uma afirmação de Identidades negras para comunidades negras que se organizavam em torno destes grupos culturais, entendidas agora como “comunidades étnicas”. Este movimento encontraria seus limites e resistências, que vem sendo objeto de diversas análises.

Um problema que a autora também aponta, é que, neste processo de construção de novas identidades negras, enquanto identidades étnicas, o étnico subordina-se à Identidade e noções como Raça, Cor, Etnia e Cultura, passam a serem categorias usadas indistintamente. O debate irá se voltar para uma discussão a respeito de Cidadania, de cidadanias alternativas, entendidas a partir de uma diferença negra, celebrada e atualizada pelas manifestações culturais promovidas por estes grupos. Embora a discussão da autora se detenha nas décadas de oitenta e noventa, grosso modo, as questões por ela apontadas estão muito próximas do ambiente acadêmico e militante que eu encontrei na UFPR e em Curitiba nas primeiras décadas do século XXI. É possível afirmar que a discussão que informaria as cotas raciais nasceu naqueles movimentos, décadas antes, e é a sua continuação.

A implantação de cotas raciais nas Universidades públicas, por sua vez, geraria uma enorme polêmica na sociedade brasileira, evidenciando que questões importantes de identidade brasileira estavam sendo atualizadas, o que despertou um interesse ainda maior pelo tema, por parte de alguns círculos intelectuais e políticos. Em 2008, a mídia brasileira noticiou em destaque o lançamento do *Manifesto: Cento e treze cidadãos anti-racistas contra as leis raciais* assinado por intelectuais e artistas contrários à implantação das cotas raciais e questionando os critérios utilizados pelas comissões criadas nas UFES para definir quem era ou não era “Negro” e poderia concorrer às cotas. Esses argumentos eram síntese e inspiração de diversos artigos, em particular os de autoria dos antropólogos Peter Fry e Yvonne Maggie(2005) que alarmavam a sociedade brasileira para o “perigo” de uma racialização da sociedade e até mesmo uma ameaçadora divisão do País entre “Branços” e “negros”. Tal divisão não aconteceu, evidentemente, mas é importante refletir a respeito do fato de que tenha chegado a ser pensada. Que “divisão”, entre negros e brancos de que conjunto estaria sendo imaginada?

Em resposta a carta dos 113 cidadãos anti racistas, outra Carta foi produzida o manifesto pró cotas: *Manifesto em defesa da justiça e constitucionalidade das cotas*, assinado por setores importantes do Movimento negro brasileiro, educadores

e intelectuais. Estes, por sua vez, contra argumentavam que os problemas com as comissões de acesso eram inevitáveis, e que realmente é difícil classificar e definir quem é Branco, Preto e Pardo no Brasil, por um lado, mas a sociedade brasileira foi e é historicamente “racializada” e que os programas de inclusão racial estavam contribuindo para explicitar divisões e valores implícitos e não inventando um novo quadro nas relações étnico raciais. As experiências são válidas e justas.

Sem querer me estender neste debate, gostaria de me deter nas reflexões de Célia Marinho de Azevedo, historiadora, que procurou fazer uma comparação entre as propostas brasileiras e as políticas norte americanas, que em parte nos inspiraram. Muito crítica e sem muita simpatia pelo Programa de cotas raciais, insiste numa tese universalista de justiça social, que reafirma a importância da “Classe” e da experiência de Classe por sobre as identidades étnico raciais, tese por sinal, a mais disseminada entre os críticos deste Programa. Em dado momento de suas reflexões ela sugere que seria interessante se alguém tivesse acesso às bancas de identificação étnico racial dos vestibulares já que:

“...organizam-se “comitês de julgamento” em cada instituição, os quais ficariam encarregados de examinar a “veracidade” do pertencimento racial declarado pelo candidato ao emprego ou vaga em Universidade. Seria interessante, se não fosse trágico, acompanhar o trabalho de uma destas comissões de juízes da cor.”
(Marinho, 2004, p.38-39)

A partir do ano de 2008 foi exatamente o que eu fiz primeiro como observador e depois como Presidente da Banca, nos anos de 2009, 2010, 2011 e 2012, participando ativamente de uma negociação permanente dos critérios de validação da auto declaração étnico racial do vestibular da UFPR. Algumas questões, que o debate “político” e “acadêmico” das cotas raciais pouco contemplava, rapidamente vieram à tona.

O vestibular, como um todo, consiste num rito de passagem para os candidatos. Ser aprovado num vestibular, numa Universidade Federal de prestígio ou em outra qualquer, implica numa mudança de posição social, inicialmente para a temporária categoria de “estudante universitário”, que permitirá uma profissionalização bem definida e um possível futuro de sucesso para os que forem bem-sucedidos. Uma série de valores e posições sociais são manipulados nesta passagem, fartamente explorados pelo mercado educacional brasileiro; as políticas de inclusão, pela raça e pela formação em escola pública, pretendiam, explicitamente, corrigir as distorções e injustiças deste processo seletivo e suas implicações.

É necessário, em primeiro lugar, considerar que estamos falando do processo seletivo para o ingresso em uma universidade pública através de Vestibular. Como percebeu Monica Grin (2006), num artigo a respeito do registro acadêmico, realizado na UERJ após o primeiro vestibular com cotas raciais, os estudantes negros não estavam, naquele momento, assumindo uma identidade “Negra”, mas sim, de “estudantes”, calouros, no caso como seria de se esperar num processo seletivo

destes. Ao ingressar na Universidade o calouro é, em primeiro lugar, estudante. Um estudante Negro ou um estudante Branco.

Parece óbvio, mas não é. Num seminário realizado pelo Núcleo de Estudos Afro-brasileiros, no início de 2009, constatou-se que todos os pesquisadores e professores presentes, formados nas décadas de oitenta e noventa, só começaram a refletir sobre o tema das relações étnico raciais e de suas próprias identidades, após o ingresso na Universidade, com sua complexidade e exigências características. Percebia-se, com os calouros da UFPR, que o Programa de Cotas já faz parte de outro momento histórico, um tanto distinto, fazendo com que se situassem dentro dos desafios e dilemas do sistema classificatório étnico racial brasileiro já ao final do ensino médio.

Bevilaqua (2005) chama a atenção de que o Programa teve problemas em sua implementação desde o primeiro vestibular. Nem todas as vagas foram preenchidas e houve um número elevado de pessoas que se declaram negras e pardas, mas não tiveram sua auto declaração validada. A maioria entrou com recurso jurídico e teve sua matrícula garantida, sendo aprovados em segunda instancia. A dificuldade em classificar e distinguir o branco do negro surgiria, no caso de estudantes cuja aparência é resultado de uma forte mestiçagem familiar.

Nos anos seguintes esse desafio continuou. Grosso modo, é estabelecida uma linha de corte, dentro da categoria pardo entre pessoas de um tipo “moreno brasileiro”, que, na região sul podem ser definidas como negras pelos habitantes brancos de origem europeia, mas, se vistas como mestiças pelos representantes do Movimento Negro, nem sempre são vistas como negras, por esses mesmos representantes. Em geral, essas pessoas têm apenas um avô ou avó negro, como declaram. Por outro lado, pessoas negras, de pele clara, mestiços com ascendência negra evidente, são incluídas. Em geral, essas pessoas têm ou o pai ou a mãe Negro.

Em jogo, num processo seletivo cujos candidatos são, por ordem, da região metropolitana de Curitiba, do interior do estado do Paraná, do interior dos estados de São Paulo e de Santa Catarina e, residualmente, de outras regiões do País, a distinção – e distancia – entre o “branco europeu” e o “branco brasileiro” tem efeitos na definição de preto e pardo. Pardos podem ser brancos brasileiros aos olhos dos pretos e negros aos olhos dos Europeus. O processo de validação da auto identificação étnico racial termina sendo um esforço de estabelecer uma linha de corte dentro desta categoria pardo – entre quem pode ser percebido como Negro ou não, com essa especificidade, o não negro é um branco brasileiro, sempre, ou um mestiço cuja cor parda não é redefinida nem como branca nem como negra, dentro das indefinições características desta categoria, tão bem apontada por Lília Moritz Schwarcz (1998).

Se tal desafio existe para a Banca, existe também para os candidatos. Para piorar, o Programa de Inclusão racial e social previa acesso diferenciado, mas não uma política de permanência diferenciada, para além das Bolsas de Permanência para estudantes de “baixa renda” e voltadas para os alunos cotistas, sem maiores preocupações com a mobilização de identidades que o Programa instaura para os

alunos. Na prática, boa parte dos estudantes pardos – 2/3 dos cotistas aprovados – se dilui na categoria “brasileiro”, enquanto os estudantes pretos, mesmo que não tenham ingressado pelo sistema de cotas raciais, passaram a ser identificados como “cotistas raciais”, pelos colegas e pelos demais frequentadores do espaço universitário.

Esta redefinição específica das identidades étnico raciais dos estudantes e a indiferença da Universidade frente aos desafios que apresenta para os estudantes negros aponta para um problema ainda maior. É possível dizer que, se a identidade de Estudante, ainda que temporária, torna-se real para os novos calouros, o mesmo não acontece com uma possível noção de estudantes negros. Eles não se tornaram, num primeiro momento, um novo grupo dentro do conjunto de estudantes como um todo. Exceto em alguns cursos que passaram a ter um contingente expressivo de estudantes negros todos os anos, na maioria dos cursos e dos Campi, continuam sendo minoria, em grande parte invisível e invisibilizada. Quando o assunto “cota racial” vem à tona, no ambiente estudantil, geralmente é através de comentários depreciativos ao Programa, mas direcionados aos estudantes que se presume, tenham entrado através do mesmo, deixando esses estudantes negros em posição desconfortável entre os seus colegas.

Retornado aos propósitos deste artigo, a partir destas últimas considerações, o que tem sido possível constatar é que a implantação do programa de cotas raciais na UFPR se deu e continua se dando em uma discussão fortemente marcada mais por estereótipos do senso comum do que por uma reflexão conceitual atualizada, entre os agentes envolvidos. Tal tema não é novo, todavia. Giralda Seyfert(1995) já havia discutido que, diante do tema das relações raciais no Brasil, os argumentos científicos sempre estiveram próximos dos estereótipos do senso comum sobre o tema da mestiçagem e, vice versa, verifica-se o uso de linguagem científica para reforçar noções estereotipadas. Se é possível ver no racismo o predomínio de doutrinas da superioridade europeia por sobre a argumentação científica a respeito de Raça, cultura, etnia, ideologia, etc., não devemos perder de vista que se está – desde o século XIX, pelo menos – lidando com a construção de lógicas classificatórias, que caracterizam a formação dos horizontes culturais da nação brasileira, dentro dos quais os usos e definições de conceitos fundamentais para a reflexão antropológica são reapropriados e redefinidos.

Seyfert também já discutira como a questão da mestiçagem na identidade brasileira envolve a operacionalização de uma lógica classificatória e dos valores que definem esta classificação. O debate racial brasileiro, a partir do século XIX, produziria o ideal de um “mestiço superior”. Negros, índios e mestiços eram raças inferiores, incapazes de competir livremente no mercado de trabalho capitalista moderno, por um lado, mas, aqueles que se branqueassem, através da mestiçagem com os europeus, estariam numa situação melhor. As definições altamente estereotipadas do “mestiço” e da “mestiçagem”, combinam qualidades dos brancos e defeitos dos negros e índios, numa lógica na qual categorias definidoras de raça, cor, tendem a ser depreciativas,

subordinadas a uma estética branca que se torna a imagem ideal da civilização moderna. A famosa estética da Morenidade, popular até hoje, consiste num elogio do mestiço superior, os traços negroides continuam a desqualificar o seu portador, mesmo quando a cor da pele é celebrada. Não é difícil perceber, assim, que a necessidade de se situar diante das classificações raciais vigentes no Brasil torna-se um desafio para os candidatos as cotas raciais e para os demais envolvidos no processo. Disto tudo deriva um problema mais amplo. Com propor um novo lugar social para os negros, dentro da sociedade brasileira, sem alterar o sistema classificatório vigente como um todo, se ele permanece implícito para a maioria dos cidadãos, dentro desse processo? Ao dar novos significados ao ser *negro* no Brasil, as manifestações culturais e políticas da negritude induzem, até certo ponto, uma redefinição do sistema como um todo. A enorme polêmica gerada pelas cotas raciais nas Universidades e o sentimento de ameaça de “divisão” do País, podem ser vistas com reações a estas consequências de todo este processo gerado a partir e em torno das atuais políticas culturais da negritude no Brasil.

2 | A PESSOA NEGRA

Como discutiu profundamente Louis Dumont, a modernidade ocidental e sua racionalidade trabalham com um Valor atribuído a uma noção de indivíduo— o indivíduo cidadão – que se pretende universal dentro do seu Estado nacional e, enquanto tal, equivalente aos demais indivíduos de outras nações. (Dumont: 1985, p.110). “Estudante” é, à princípio, um tipo de categoria marcada por uma ideia valor individualista, ainda mais em se tratando de escola pública, mas negro, branco, mestiço e europeu são categorias culturais da ordem da Pessoa. São identidades sociais específicas que particularizam os indivíduos, dentro da totalidade da Nação brasileira.

A construção social da Pessoa – ou de pessoas sociais – é um tema universal para as ciências sociais. O dilema da construção de identidades sociais no mundo moderno, diante da tensão entre o Universalismo da Modernidade e os Particularismos culturais a ela associados, também é um tema consagrado para os cientistas sociais, sendo, por isso mesmo, trabalhado em profundidade nos cursos de ciências humanas e nas Universidades em geral. Não é à toa que as cotas causariam tanta polêmica e produziram reflexões divergentes no meio acadêmico.

Ser brasileiro, supondo que nesta brasilidade possa estar contida, em maior ou menor grau, a presença, branca, preta, indígena, europeia ou africana, é uma coisa, que mais ou menos, todo mundo aprende na Escola ou em Casa e que constitui a identidade brasileira, centrada nas noções de mestiçagem, sincretismo, morenidade, e na ideia da democracia racial. Grosso modo, podemos dizer que os candidatos que se declaram preto ou pardo na inscrição do vestibular e procuram concorrer às cotas raciais, situam-se a partir deste referencial, em primeiro lugar. O que tais definições podem passar a significar a partir da seleção através deste Programa, é que se torna

um dos nossos problemas. Pode-se afirmar, em primeiro lugar, que o maior problema é que a entrada na Universidade pela cota racial não se torna, plenamente, um processo de construção de uma nova identidade e pode, de fato, reforçar toda uma trajetória de invisibilização e subordinação social que acompanha esses indivíduos negros desde sua entrada no ambiente escolar.

Todos os candidatos que puderam falar um pouco da sua trajetória no ambiente escolar citaram que tiveram pouquíssimos colegas negros em sala, desde a pré-escola. Sempre foram minoria ou mesmo estavam sozinhos. Professores negros eram raríssimos, tanto na escola pública quanto na particular. Temas relacionados à cultura afro brasileira, africana e indígena, raramente eram abordados. O sistema escolar brasileiro, como tão bem discutiu Jerry D'Ávila(2005), produz “diplomas de brancura”, branqueando culturalmente os estudantes. No caso dos estudantes universitários negros, essa Individualidade veio acompanhada de uma marca da negritude que personaliza em outro sentido, no sentido de uma consciência implícita de um lugar minoritário, profundamente sentido e ressentido e pouco pensado e explicitado, exceto para aqueles que, oriundos de famílias majoritariamente negras, desfrutaram de uma reflexão a respeito de sua condição negra a partir do seu ambiente familiar.

Tal evidência chama a atenção para problemas específicos da condição da Pessoa negra nas classes médias urbanas do Brasil meridional, apontando não exatamente para a existência de Tradições Negras, mas para a ausência delas, em certo sentido. Embora seja possível falar em negritudes modernas, em alguns casos, o que foi possível perceber, até agora, é uma versão muito aguda das questões levantadas pelo célebre intelectual negro Frantz Fanon, com relação ao racismo nos países franco americanos, que pode ser estendido ao Brasil.

Num contexto fortemente marcado pelos valores democráticos universalistas e igualitários, difundidos pelo sistema educacional Francês, este autor, psiquiatra exercendo sua profissão em Paris, sentia permanentemente o peso de sua origem caribenha e de sua cor negra, embora em tese, seria um “cidadão igual aos outros”. Fazendo um esforço enorme para perceber essa condição de Negritude Moderna, na qual se exige uma atitude de igual – o indivíduo cidadão - quando se é tratado como diferente - a pessoa negra –e desigualmente, como um não cidadão ao invés de um cidadão afro americano negro, Fanon(2008) formulou uma percepção do padrão cultural que informa o racismo latino americano que se tornaria uma leitura obrigatória sobre o assunto.

Outro crítico do sistema colonial, que se apropriou da discussão de Frantz Fanon foi o indiano Homi Babha Este autor, ao comentar a condição de indiano ocidentalizado pela educação britânica, frente aos britânicos, lança mão das reflexões de Fanon, produzindo uma imagem de uma identidade em negativo, como um reverso de uma Norma – branca, europeia – que nunca se atinge plenamente, embora já não se possa mais ser, simplesmente, um “indiano tradicional”, se é que isso um dia existiu. Babha(2001) faz uma importante crítica à noção antropológica de etnocentrismo, que

é importante resgatar.

Se esta noção foi pensada para tratar de processos de reconhecimento de diferenças culturais que ocorrem de modo desigual: “Nós” somos melhores do que os “outros” e vice versa, pois os “outros”, em alguns contextos tribais mais horizontais, também podem se achar melhores do que os seus “outros”, em relação aos valores que constituem o seu “nós”. Lógicas etnocêntricas, contudo, também estabelecem valores desiguais em condições sociais de desigualdade e subordinação, como vemos com negros e indígenas frente aos descendentes dos colonizadores europeus, mas também em exemplos entre sociedades indígenas, africanas e asiáticas.

De qualquer modo, mesmo subordinada, a possibilidade de uma existência própria, ainda que marginalizada, é possível, como no caso dos célebres *apartheids* da África do Sul e do Sul dos estados Unidos. Babha chama a atenção que em contextos modernizados das colônias e ex colônias, como a Índia, o Caribe Francês e o Brasil, as elites e camadas médias urbanas, como Frantz Fanon e nossos estudantes negros na UFPR, vivem uma situação de dupla marginalidade na qual a consolidação de uma identidade contrastiva torna-se impossível. Trata-se de uma condição social de uma “sombra” cultural.

Este se torna o problema principal a ser reconhecido a partir da experiência das cotas raciais nas Universidades federais. Diante deste quadro, a experiência do Programa de Inclusão Racial e Social da UFPR tem alguma coisa a ensinar. Em primeiro lugar, a direção da UFPR ignora completamente o problema identitário que o Programa gera para os estudantes negros – e não só para eles, talvez – por não reconhecer a especificidade da condição da Pessoa Negra envolvida. Os agentes do Movimento negro paranaense reconhecem essa dimensão do problema, mas sua construção de Negro Militante, se permite que articulem bem um horizonte de pessoa negra – “consciente” – ao ideal do indivíduo cidadão moderno – os mantêm afastados da indefinição identitária que caracteriza a maioria dos jovens candidatos e calouros negros, que continuam “vestindo” algumas máscaras, brancas, pardas e pretas. É preciso compreender melhor como se dão as relações possíveis e necessárias entre os indivíduos destas três categorias principais – estudantes negros, militantes negros, servidores universitários, a partir e em torno do Programa de inclusão racial e social da UFPR, para que seja possível um melhor entendimento das consequências do Programa e para a sua continuidade em outros parâmetros.

Grosso modo, se estamos trabalhando dentro do Horizonte temático definido a partir de etnia, etnicidade, noções antropológicas que informam o que venha a ser uma identidade étnico racial, por conseguinte, o processo de autodeclaração de pertencimento étnico racial necessita ser analisado a partir de um olhar antropológico sob pena de este processo gerar consequências que permanecerão à margem do mesmo processo que as engendrou, como tenho procurado discutir o tempo todo em meus artigos. Neste sentido, a discussão de Pierre Bordieu(2008) no artigo “A Força da Representação” permite uma síntese teórica das questões aqui levantadas.

Significativamente, toma como ponto de partida o fato de que se o conceito de Etnia surge como tentativa de substituir o conceito de Raça, os dois coexistem e se confundem, fundamentalmente, devido ao fato de informarem classificações práticas orientadas para a produção de efeitos sociais. Partem dos juízos do senso comum e com esses juízos dialogam, buscando, de fato, num esforço de superação dos meros juízos de valor, produzirem representações mentais e representações objetais de suas demandas. A discussão crítica dos intelectuais acadêmicos dialoga com essas representações, tornando-se também parte destas, na forma de signos, emblemas e poderes, conforme o caso.

O que está em jogo é uma luta entre classificações, esta sim informando a luta pela possibilidade de definir identidades étnicas e locais, origens e locais dessas origens. Nada aqui é “natural”, como a discussão a respeito de origens e identidade as vezes busca se tornar, mas, o importante para a Ciência Social é perceber que tais classificações, fronteiras, grupos e locais “étnicos” são fundamentalmente simbólicos. Não é outra coisa. Estamos lidando com representações simbólicas do real que constituem este próprio real, através de uma luta constante pela possibilidade de representa-lo. É nesta luta que os intelectuais, cientistas sociais e antropólogos em particular se inserem e nosso papel é conseguir registrar da melhor maneira possível o estado da luta entre as classificações em jogo. Este é o jogo das identidades étnicas, é desse jogo de etnicidades que estou tratando aqui, no caso das demandas classificatórias geradas a partir dos programas de cotas raciais. Ora crítico, ora cúmplice, o discurso científico também irá representar, trazendo a visibilidade grupos invisíveis, dando visão e voz a certas reivindicações sociais. Bordieu sugere que se tome como objeto esse poder de constituir e legitimar visões de mundo, numa dialética de mistificações e desmistificações, que envolvem, realmente forças sociais poderosas. Tal é o jogo da Etnicidade! Tenso, contraditório, quase mítico em alguns momentos.

Seja o que se entendeu e ainda se entende por raça, cultura, etnia e identidade no Brasil, esta discussão sempre foi um construto antropológico dentro da ideia de Brasil Moderno. Isso traz outro nível da questão a ser discutido. É preciso tanto identificar a produção e circulação de definições destes conceitos como (re) pensá-las a partir dessa práxis específica, na qual nos inserimos permanentemente. Os Conceitos de raça, classe, cultura e etnia são centrais nas ciências sociais e informam diretamente as políticas afirmativas, ao mesmo tempo, são aplicados nessas práticas políticas e redefinidos durante esta aplicabilidade. As redefinições são estereotipadas, tendenciosas e recorrentes, expressando direcionamentos e soluções encontradas, que precisam ser devidamente reconhecidas.

O que podemos esboçar, inicialmente, é que a discussão a respeito de raça está historicamente, vinculada à noção de Nação moderna e que daí derivam as principais questões aqui levantadas. Michael Banton(1979) já chamara a atenção de como a racialização de identidades no mundo moderno acompanhou a construção dos estados nacionais e não pode ser vista em separado deste processo maior. O tema é

amplamente discutido, a saber, o mesmo processo de construção da Nação Moderna, gera no interior dos Estados Nacionais nascentes, o surgimento de identidades locais distintivas, etnias minoritárias. O sentimento da Nação, o Projeto de Nação, redefine, historicamente, identidades locais, no processo de luta por classificar que Bordieu enfatizara.

Cada caso é um caso, e, no caso brasileiro, este tipo de definição precisa ser contextualizada para a etnogênese dos grupos negros urbanos. O tema também tem suscitado um amplo debate com muitos artigos, desde várias décadas. Sem querer estender demais, tenho em mente que a discussão de Renato Ortiz(1985) sintetiza os principais pontos a serem aqui considerados. Percebe que noções hegemônicas no Brasil como “As três raças” e a “democracia racial” permitem a maioria dos cidadãos brasileiros se situarem – e serem situados – de alguma maneira, dentro do universo cultural da Nação brasileira, já que, de alguma forma, podem encontrar aí as suas “raízes”.

No caso do Movimento Negro brasileiro, este se vê diante de um sério dilema: a tentativa de construir uma ideia de “Negritude” enquanto identidade distinta frente à identidade brasileira majoritária, se é favorecida pela ideia das “3 raças” inicialmente, termina sendo englobada pela mesma, ou seja, quanto mais procura se distinguir, num primeiro plano, mais será reincorporada – como matriz cultural da “brasilidade” – noutro plano. Esta dialética peculiar dificulta a existência de identidades culturais fora do horizonte da Nação Brasileira, e circunscreve processos étnicos a ela própria. Quero crer que a situação atual dos movimentos indígenas e negros reforce estas ideias aqui expostas. Se este é um problema real para movimentos sociais organizados a partir de referências étnicas, como fica a situação dos indivíduos negros característicos das classes médias urbanas, cuja construção de pessoa é ainda mais comprometida pela individuação característica de sua ascensão social? Este parece ser mais um problema gerado no processo de implementação das cotas raciais que precisa ser melhor compreendido.

Paula Montero(1996) retoma Louis Dumont para lembrar que diferença e igualdade são valores que se excluem no mundo moderno e que reivindicar igualdade, a partir da diferença, leva ao apagamento da diferença como valor distintivo. Este é um dilema da ideologia moderna no mundo contemporâneo. Reivindicações étnicas partem do reconhecimento de diferenças de valores atribuídas a categorias sociais distintas buscando, explicitamente, superar as diferenças hierárquicas que as engendram.

Realizar este ideal não é fácil e pretendo afirmar que a implementação do plano de inclusão racial da UFPR – enquanto exemplo das atuais políticas afirmativas no Brasil – pode ser vista como um caso relevante deste dilema moderno. Ao se pretender realizar uma reparação à marginalização sofrida pela população negra durante a escravidão e após a abolição, as cotas raciais reconhecem e identificam os sujeitos negros num primeiro momento, para depois igualá-los na condição de estudantes universitários, desconsiderando completamente a condição histórica da construção de

pessoas negras desses mesmos estudantes. A maneira como este processo acontece precisa ser melhor analisada para que superações mais efetivas possam ser pensadas e aplicadas.

BIBLIOGRAFIA

BANTON, Michael. **A ideia de raça**. Lisboa: edições 70, 1979.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio: Contra Capa, 2000.

BHABHA, H. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: EDUEMG, 2001

BEVILAQUA, Cimea Barbato. **Entre o previsível e o contingente: etnografia do processo de decisão sobre uma política de ação afirmativa**. Revista de Antropologia. São Paulo: USP, 2005. v. 48, Nº 01. Pgs 167-225.

BORDIEU, Pierre. **A Economia das trocas linguísticas**. São Paulo: EDUSP, 2008. Parte II. Cap 3.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. **Depois da festa: movimentos negros e políticas da identidade no Brasil**. In ALVAREZ, S. & DAGNINO, E. & ESCOBAR, A. **Cultura e Política nos movimentos sociais latino-americanos**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

DÀVILA, Jerry. **Diploma de Brancura: política social e racial no Brasil – 1917/1945**. São Paulo: UNESP, 2005.

DUMONT, Louis. **Ensaio sobre o Individualismo**. São Paulo: Rocco, 1985.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUEFBA, 2008.

FRY, Peter. **A persistência da raça**. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2005.

GRIN, Mônica. Cor, **Etnia e ritualização do mérito no acesso à UFRJ**. In QUEIROZ, Delcele Mascarenhas(coord). **O negro na Universidade**. Salvador: UFBA. Pgs 57-77.

MARINHO, Celia Azeredo. **racismo e anti racismo no Brasil**. São Paulo: ANNABLUME, 2004.

MONTERO, Paula. **Diversidade cultural: inclusão, exclusão e sincretismo**. In Dayrell, Juarez. **Múltiplos olhares sobre educação e cultura**. Belo Horizonte: EDUEMG, 1996. Cap. 2. pgs 39-61.

ORTIZ, R. **Cultura brasileira & identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto, nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade**. In NOVAIS, Fernando. A. **História da vida privada no Brasil, vol.4. São Paulo**: Companhia das Letras, 1998. Pgs 173-243.

SEYFERTH, Gyrlda. **A invenção da Raça e o poder discricionário dos estereótipos**. In Anuário Antropológico 93. Rio: Tempo Brasileiro, 1995. Pgs 175-203.

SOBRE O ORGANIZADOR

WILLIAN DOUGLAS GUILHERME Pós-Doutor em Educação, Historiador e Pedagogo. Professor Adjunto da Universidade Federal do Tocantins e líder do Grupo de Pesquisa CNPq “Educação e História da Educação Brasileira: Práticas, Fontes e Historiografia”. E-mail: williandouglas@uft.edu.br

Agência Brasileira do ISBN
ISBN 978-85-7247-425-2

