REVISTA [...] TRÊS PONTOS

REVISTA TRÊS PONTOS | CENTRO ACADÊMICO DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFMG

Ano 17, N. 1
Fevereiro 2019/Junho 2020
ISSN: 1808-169X
e-ISSN: 2525-4693

ALBERTO COUTINHO DE FREITAS
ANA BEATRIZ PAVILHÃO BOSCARIOL
BEATRIZ DE MELO SILVA
GUSTAVO RUIZ DA SILVA
HANNA KAROLYNE SOUZA SIMÕES
IAGO VINÍCIUS AVELAR SOUZA
ITALO CASSIMIRO
JULIANA DOS REIS ABRANTES
JULIANA RODRIGUES VIEIRA
LAURA FREIRE DOS SANTOS
LAURA MENDES GROSSO
MARCOS VINÍCIUS SALES
MARIA KAROLYNE REIS SANTANA
MATHEUS GUIMARÃES DE BARROS
NATHÁLIA MANSOUR DE OLIVEIRA
NATÁLIA TEIXEIRA DE OLIVEIRA
PEDRO ALVES GOMES
ROSANA DA SILVA PEREIRA
RUHANA LUCIANO DE FRANÇA

UFMG
Universidade Federal de Minas Gerais

KAIO

[EDITORIAL]

Apresentação da edição 17.1 Temática Livre:

O lançamento de cada edição da Revista Três [...] Pontos é sempre um evento a ser comemorado com muito entusiasmo. São quinze anos de existência e resistência, publicando trabalhos de graduandas(os) e recém-graduadas(os) de várias universidades do país, promovendo o debate teórico e empírico sobre os temas de interesse das Ciências Sociais.

Em sua edição de número 17, volume 1, a Revista traz um total de 12 artigos. Estes textos apresentam temáticas diversas e têm muito a contribuir com a produção e divulgação do conhecimento científico em áreas que vão desde as Ciências Sociais, Psicologia ao Direito.

Mais do que só falar sobre essa diversidade das áreas de atuação dos autores, gostaríamos de ressaltar a variedade de universidades participantes: há trabalhos da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB); Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC- SP); Universidade Federal do Espírito Santo (UFES); Universidade Estadual de Londrina (UEL); Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF); Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO); Centro Universitário Augusto Motta (UNISUAM); Universidade Federal Fluminense (UFF); Universidade de Brasília (UnB); e Universidade Federal de Sergipe (UFS). Essa variedade demonstra o quanto a Revista tem crescido para fora dos muros da UFMG e do estado, mostrando seu potencial para se tornar cada vez mais diversa e plural. Tal crescimento, em parte, é devido ao engajamento e empenho de nosso Corpo Editorial, composto inteiramente por graduandas e graduandos.

Em virtude da pandemia do Covid-19, a equipe da Revista Três [...] Pontos encarou mudanças e desafios nunca antes imaginados. A Revista, assim como vários outros setores da sociedade, se adequou para para dar continuidade ao trabalho, direcionando suas atividades e planejamentos inteiramente para as plataformas virtuais e sempre se comprometendo a continuar com o engajamento e a produtividade de seus colaboradores.

Com esta nova publicação, esperamos honrar a confiança depositada na Revista e renovamos nosso comprometimento em torná-la cada dia melhor, objetivando sempre dar maior visibilidade e oportunidade aos trabalhos de discentes de todo o país, compreendendo a importância disso para o desenvolvimento acadêmico e, de certa forma, político destes.

Ademais, agradecemos a todas e todos que contribuíram e contribuem diariamente para o crescimento da Revista Três [...] Pontos – UFMG.

Boa leitura!

Aline Lopes

Graduanda em Ciências Sociais pela UFMG. Contato: <linelopes@ufmg.br>.

Beatriz Aparecida Pereira

Bacharela em Direito pela Universidade do Estado de Minas Gerais – UEMG

Bacharelanda em Ciências Socioambientais pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

Contato: <beatriz.pereira.adv@hotmail.com>.

A REVISTA TRÊS [...] PONTOS, revista do Centro Acadêmico de Ciências Sociais (CACS) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) criada em 2004, é um periódico com publicação semestral nos formatos impresso e digital, destinada a estimular a produção e divulgação de conhecimentos científicos de graduandos e recém-graduados e promover o debate teórico e empírico sobre os temas de interesse das Ciências Sociais. A revista é uma iniciativa de estudantes da UFMG e tem abrangência ampla e plural no que diz respeito a posições científicas e político-ideológicas. Recebemos trabalhos em fluxo contínuo e publicamos artigos, resenhas, relatos de experiência, ensaios e entrevistas em língua portuguesa, além de trabalhos artísticos inéditos que tenham passado pelo crivo de pareceristas anônimos designados pela comissão editorial.

EXPEDIENTE REDAÇÃO

REVISTA TRÊS [...] PONTOS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais
Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627. FAFICH/UFMG - Sala 4214.
Pampulha - CEP 31270-000. Belo Horizonte- MG. Telefone/Fax 31-3441-4603.
revistatrespontos@fafich.ufmg.br
https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistatrespontos/issue/archive

EDITORIA-EXECUTIVA

Aira Souza Almeida (Discente - UFMG)

EDITORIA-ADJUNTA

Mariana Gomes de Oliveira (Discente - UFMG)

CONSELHO EDITORIAL

Profa. Ana Lúcia Modesto (DSO-UFMG)
Prof. Carlos Ranulfo Félix de Melo (DCP-UFMG)
Prof. Eduardo Viana Vargas (DAA-UFMG)
Profa. Érica Renata de Souza (DAA-UFMG)
Profa. Marlise Matos (DCP-UFMG)
Prof. Renarde Freire Nobre (DSO-UFMG)
Aline Lopes (Discente - UFMG)
Mayara Silva Escanhoela (Discente - UFMG)
Safira da Mata Oliveira (Discente - UFMG)
Beatriz Aparecida Pereira (Discente - UFMG)
Theo Furtado de Oliveira (Discente - UFMG)
Leonardo Ferreira de Pinho (Discente-UFMG)
André Vitor Vieira de Assis (Discente-UFMG)
Camila Aparecida Penaforte (Discente - UFMG)
Caio Morais Sena (Discente - UFMG)
Luis Henrique Teixeira da Silva (Discente - UFMG)
Marco Aurélio Dias Rezende (Discente - UFMG)
Renata Giovanna Pimentel Coluccini (Discente - UFMG)
Ana Sophia Barbosa Silveira (Discente - UFMG)
Franciele Oliveira Marinho (Discente - UFMG)

CONSELHO CONSULTIVO

Prof. Carlos Pereira (University of Michigan/EUA)
Prof. Cícero Araújo (USP)
Prof. Fábio Wanderley Reis (UFMG)
Prof. Gustavo Lins Ribeiro (UnB)
Prof. Ivan Domingues (UFMG)
Prof. Leonardo Avritzer (UFMG)
Prof. Marcelo Medeiros (Princeton University/EUA)
Prof. Marcel de Lima Santos (UFMG)
Profa. Mariza Corrêa (Unicamp)
Profa. Neuma Aguiar (UFMG)
Profa. Solange Simões (University of Michigan/EUA)

PROJETO GRÁFICO

Arthur Serra

DIAGRAMAÇÃO

Raíssa Mateus de Oliveira Silva e Thayssa Mateus de Oliveira Silva

IMAGEM DA CAPA

Kaio Cézar Moreira Silva

REVISÃO

Bruna Passarela Trombini Sarto

FICHA CATALOGRÁFICA

Biblioteca Fafich-UFMG

CIRCULAÇÃO

Abril de 2022.

INDEXAÇÃO

Portal de Periódicos da ANPOCS, Portal Periódicos de Minas, Biblioteca Digital do Tribunal Superior Eleitoral, Portal de Periódicos da CAPES, Sistema de Bibliotecas UFMG, Portal de Periódicos da UFMG, Diadorim, Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal (RCAAP), Directory of Research Journals Indexing (DRJI), Google Acadêmico e Latindex.

QUALIS/CAPES

B4 para Antropologia/Arqueologia; B4 para Interdisciplinar; B5 para Ciência Política e Relações Internacionais; B5 para Sociologia; B5 para História (Quadriênio 2013-2016).

Número publicado com recursos provenientes do Centro Acadêmico de Ciências Sociais da Universidade Federal de Minas Gerais.

OS CONCEITOS EMITIDOS EM ARTIGOS ASSINADOS SÃO DE ABSOLUTA E EXCLUSIVA RESPONSABILIDADE DE SEUS AUTORES, TODOS OS DIREITOS RESERVADOS. OS TRABALHOS PUBLICADOS NA REVISTA PODERÃO SER REPRODUZIDOS DESDE QUE CITADO O AUTOR E A FONTE.

Revista Três Pontos: Revista do Centro Acadêmico de Ciências Sociais.
Ano 17, n. 1 (janeiro/junho de 2020) - Belo Horizonte, 2022.

V. ; 30,5cm. Semestral.
Editor: Centro Acadêmico de Ciências Sociais/ UFMG
ISSN: 1808-169X | e-ISSN: 2525-4693

1 Teoria social – Periódicos 2. Ciência Política – Periódicos 3. Sociologia e Antropologia – Periódicos I. Universidade Federal de Minas Gerais. II. Centro Acadêmico de Ciências Sociais. III. Título

SUMÁRIO

EDITORIAL

3 **Apresentação da edição 17.1 Temática Livre**
Aline Lopes e Beatriz Aparecida Pereira

ARTIGOS

6 **A (des)construção da laicidade no brasil através dos tempos**
Alberto Coutinho de Freitas

17 **Eles gritam pelo golpe. Nós gritamos pela resistência: Análise da caminhada pelas Políticas Públicas de Ação Afirmativa no Ensino Superior e a imersão na onda conservadora atual do Brasil**
Rosana da Silva Pereira

22 **Butler entre Nietzsche e Lévi-Strauss: aproximações e estranhamentos**
Gustavo Ruiz da Silva

31 **Entre o céu e a terra no antropoceno: por uma outra concepção de ser, viver, estar e se relacionar**
Pedro Alves Gomes e Juliana dos Reis Abrantes

37 **Matar o peixe: notas sobre a pesca artesanal e a exploração mineral no norte de Moçambique**
Iago Vinícius Avelar Souza

46 **Mulheres na política: propostas e representações das deputadas federais brasileiras em diálogo com a teoria política feminista contemporânea**
Ana Beatriz Pavilhão Boscariol; Beatriz de Melo Silva; Laura Mendes Grosso e Nathália Mansour de Oliveira

54 **Olhares mecânicos, digitais e subjetivos: documentário etnográfico como aprendizado em pesquisa social**
Marcos Vinícius Sales e Juliana Rodrigues Vieira

59 **Os padrões de beleza: recorte sobre as mídias sociais e o corpo negro**
Maria Karolyne Reis Santana

65 **Reflexões sobre o direito à cidade a partir de vivências interseccionais**
Ruhana Luciano de França; Natália Teixeira de Oliveira; Laura Freire dos Santos e Brenda Ondina Castro de Souza

74 **Reificações do social: psicologias, militarismo e individualismos do Brasil atual**
Ítalo Cassimiro Costa

82 **Resistência e autoria em Sojourner Truth: o micropoder como prática social**
Hanna Karolyne Souza Simões

90 **Sufrágio universal, estado corporativo e democracia autoritária no pensamento político de Oliveira Vianna**
Matheus Guimarães de Barros

A (DES)CONSTRUÇÃO DA LAICIDADE NO BRASIL ATRAVÉS DOS TEMPOS

Alberto Coutinho de Freitas
Bacharel em Direito pela Universidade Federal Fluminense (UFF) – 2019. Mestrando em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal Fluminense (UFF).

Contato:
<albertocoutinho@id.uff.br>

Palavras-chave:
Laico; Laicidade; Intolerância religiosa; Estado.

Keywords:
Secular; Secularism; Religious intolerance; State.

RESUMO: Este artigo é um estudo elaborado com uso da metodologia de revisão bibliográfica sistemática e busca um melhor entendimento da disputa entre o laico e o confessional na política brasileira. Essa contradição histórica se manifesta na atualidade pelo atrito entre normas constitucionais de inspiração laica e as constantes tentativas de imposição de normas de inspiração confessional que muitas vezes ameaçam direitos. Percebemos ainda que os obstáculos impostos à efetivação da laicidade no Brasil sempre foram acompanhados de ataques contra as religiões não majoritárias. Notadamente, as religiões de matriz africana foram as mais atacadas, quando os meios legislativos, jurídicos, científicos e até os meios de comunicação se juntam para tentar justificar as tentativas de extinção da cultura africana no Brasil e negar a laicidade. A disputa entre o laico e o confessional sempre esteve presente na evolução da legislação pátria levando, nos dias de hoje, a formação de grupos de parlamentares cuja postura legislativa é inspirada na moralidade cristã.

ABSTRACT: *This article is a study prepared using the methodology of systematic bibliographic review and seeks a better understanding of the dispute between the lay and the confessional in Brazilian politics. This historical contradiction is manifested today by the friction between constitutional norms of secular inspiration and the constant attempts to impose norms of confessional inspiration that often threaten rights. We also realize that the obstacles imposed to the effect of secularism in Brazil have always been accompanied by attacks against non-majority religions. Notably, religions of African origin were the most attacked when the legislative, legal, scientific and even the media came together to try to justify the attempts to extinguish African culture in Brazil and deny secularity. The dispute between the secular and the confessional has always been present in the evolution of national legislation, leading, today, to the formation of groups of parliamentarians whose legislative posture is inspired by Christian morality.*

INTRODUÇÃO

O presente artigo é um estudo comparativo das constituições e demais normas jurídicas brasileiras e propõe uma discussão a respeito dos laços do Estado com a religião. Dessa comparação restou uma análise das consequências para a sociedade dos episódios em que essa união foi mais evidente.

Na atualidade, a crescente ocupação do poder por grupos religiosos não mais ligados à igreja católica, mas originários das fileiras pentecostais e neopentecostais, nos leva a propor as seguintes questões: O Brasil é um estado laico? Há relação entre a ausência da laicidade e a intolerância religiosa? Qual a responsabilidade do Estado na propagação da intolerância religiosa? Por esse caminho, buscamos descortinar as formas pelas quais o Estado brasileiro, sofreu ou não a interferência de grupos religiosos, bem como os efeitos dessas interferências na atualidade.

ESTADO LAICO, LAICIDADE E SECULARISMO

A evolução política, sob a influência do Iluminismo forjou o conceito de laicidade como o entendemos hoje, sendo que, a liberdade de crença, foi introduzida no pensamento jurídico através da Declaração de Direitos da Virgínia, de 1776 (FERREIRA, 1978), conforme descrita na sessão XVI:

> *A religião ou o culto devido ao Criador, e a maneira de se desobrigar dele, devem ser dirigidos unicamente pela razão e pela convicção, e jamais pela força e pela violência, donde se segue que todo homem deve gozar de inteira liberdade na forma do culto ditado pôr sua consciência e também da mais completa liberdade na forma do culto ditado pela consciência, e não deve ser embaraçado nem punido pelo magistrado, a menos, que, sob pretexto de religião, ele perturbe a paz ou a segurança da sociedade. É dever recíproco de todos os cidadãos praticar a tolerância cristã, o amor à caridade uns com os outros.*

Essa declaração assevera que "todos os homens têm igual direito ao livre exercício da religião, segundo os ditames da consciência". Nesse contexto, o Estado, sofre uma forte limitação no uso do seu poder, antes absoluto e justificado no divino para dar lugar aos ideais de igualdade, liberdade e fraternidade do iluminismo. Consequentemente, isso afeta a influência do clero, que sofre uma gradativa restrição do seu envolvimento nos negócios do Estado. (MONIZ, 2017).

Esse gradativo afastamento do sagrado nas sociedades modernas que se denominou de secularização, nasceu das teorias iluministas e se fortaleceu com os avanços científicos do século XX, principalmente após a 2ª Guerra Mundial. Durante os anos 1960, a tese da secularização se apresenta como uma teoria inerente ao processo de modernização da sociedade. (MONIZ *apud* GORSKI, 2017). Nesse período, as diversas teorias sobre a secularização defendiam que a modernidade traria inexoravelmente um decaimento e extinção da importância da religião para a sociedade. (MONIZ, 2017).

Todavia, o mesmo não aconteceu. Nas décadas de 1980 e 1990 surgiram diversos questionamentos às teorias da secularização e seu vínculo à modernidade. (MONIZ *apud* HADDEN, 2017). Tais questionamentos se deram em função de fatos que indicaram um retorno ao sagrado como a revolução iraniana em 1979, o fundamentalismo protestante nos EUA, o nacionalismo hindu na Índia o crescimento do neopentecostalismo na América do Sul, conflitos religiosos no Balcãs entre croatas (católicos), sérvios (ortodoxos) e bósnios (muçulmanos) e os ataques terroristas com fundamentação religiosa. (MONIZ, 2017).

Assim, as ideias de que a secularização seria um caminho sem volta para a sociedade e de que

haveria uma total incompatibilidade entre religião e modernidade precisaram ser reformuladas a partir do pressuposto de que o estudo da relação modernidade e religião careciam de novos entendimentos. Isso se deve ao fato de que a modernidade não foi capaz de oferecer respostas a toda gama de questionamentos e necessidades humanas (MONIZ, 2017 *apud* KEPEL, 1991) levando a um retorno ao sagrado ou dessecularização.

Com isso, surge a questão da laicidade. A palavra laicidade deriva do termo laico ou leigo, que por sua vez vem da palavra grega "laikós" que determina uma oposição a tudo o que é clerical ou religioso (CATROGA, 2006). Entenda-se que a oposição da laicidade não se assemelha a negação gradativa da religiosidade proposta na secularização e nem tão pouco se confunde com laicismo que é a rejeição sistemática da religião da esfera estatal, mais se assemelhando ao estado ateu. Essa oposição proposta no regime laico é sobretudo um fenômeno político e não um problema religioso, ou seja, ela deriva do Estado e não da religião. É o Estado que se define como laico e, em alguns casos, impõe a laicidade. (BRACHO, 2005).

PROGRESSO DOS "INOCENTES E INGÊNUOS DA HUMANIDADE"

Essa postura intervencionista de grupos religiosos sempre esteve presente na história da humanidade e, no Brasil, também não seria diferente. O paradoxo do progresso civilizatório ou ida para o inferno estava presente no discurso que exigia em troca a submissão e aceitação da fé cristã pelos colonizados. A cultura euro-cristã era imposta aos povos conquistados num misto de interesse econômico e afirmação de uma suposta superioridade da cultura europeia. Nesse contexto, é claramente perceptível a interferência da igreja que em troca do apoio, do silêncio e da bênção papal para a coroa portuguesa, recebia em troca o direito de fazer do catolicismo a religião oficial desses povos, forçando a conversão dos considerados inocentes e ingênuos da humanidade e, segundo a visão do colonizador, ajudando o "progresso" desses povos.

Isso refletia a ideia dominante dos impérios colonialistas do passado que consideravam tanto os indígenas quanto as pessoas provenientes da África como inumanos ou subumanos. Esse benefício acarretou uma intensa campanha de evangelização dos habitantes originais do Brasil, levando à perda de sua identidade cultural num processo que dura até nossos dias. Sob esse manto, as atrocidades e violências cometidas com a escravidão tinha feições de uma missão salvadora e civilizatória dos povos inferiores onde a conversão forçada ao cristianismo abria caminhos para a exploração econômica dos territórios conquistados. (DOUZINAS, 2011).

LIVRO V, TÍTULO III DAS ORDENAÇÕES FILIPINAS

O choque de civilizações não deixou de lado o impacto causado aos cristãos sobre as práticas religiosas e medicinais desses povos que eram consideradas pela cultura europeia primitivas e fruto de feitiçaria. Diante desse quadro, e sob um viés religioso, o Livro V, Título III das Ordenações Filipinas intitulado "Dos feiticeiros", foi utilizado para justificar as perseguições contra as manifestações religiosas dos africanos escravizados que eram consideradas crimes puníveis com a pena de morte. (ORDENAÇÕES FILIPINAS, liv. 5.º, tit. III). Outro efeito das Ordenações Filipinas foi o Santo Ofício que ajudou a cristalizar no imaginário popular a ideia de que o feiticeiro era detentor de poderes para manipulação da vontade alheia, influenciar fenômenos da natureza e de invocar pragas e males, marcando indelevelmente as religiões africanas como práticas ligadas ao mal.

CONSTITUIÇÃO IMPERIAL DE 1824

Essa influência da religião no Estado ganha novo fôlego com a Constituição Imperial de 1824. Nessa Constituição, em seu Artigo 5º, restava definida a religião Católica Romana como religião oficial do Brasil. (BRASIL, [1824]). Essa primeira carta não proibia a prática de outras religiões desde que fosse em regime de culto doméstico, vedando assim, a livre manifestação da religiosidade. Assim, é no contexto desta constituição e a partir da permissão de realizar seus cultos em ambientes domésticos que os protestantes começam a ganhar espaço, muito embora o Artigo 179, no parágrafo 14, determinasse que, para ocuparem cargos públicos, os protestantes deveriam se converter a religião católica. (SANTOS, J., 2018).

CÓDIGO CRIMINAL DO IMPÉRIO DO BRASIL – 16 DE DEZEMBRO DE 1830

Logo após, sob a égide da Constituição Imperial de 1824 nasce o Código Criminal do Império do Brasil em 16 de dezembro de 1830, sancionado por D. Pedro I. (BRASIL,1830). Entre suas principais características estava a proteção especial, na forma da lei, que o Estado dedicou à religião católica elencando nos artigos 276 e 277 diversas figuras delituosas decorrentes de ofensas à igreja.

Percebe-se que, o referido Código Criminal, em seu Art. 276, atentava diretamente contra o Art. 5º da Constituição do Império, pois, antes da edição deste código, o culto doméstico era constitucionalmente permitido pelo artigo 5º. (DANTAS, 1984).

CÓDIGO PENAL DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL

Com a Proclamação da República, foi promulgado em 11 de outubro de 1890 o Código Penal dos Estados Unidos do Brasil (BRASIL, [1890]). Como seu antecessor, esse novo Código Penal Republicano, continha artigos pelos quais se poderia enquadrar as religiões dos negros, geralmente tidas como feitiçaria. Por outro aspecto, como eram manifestações da religiosidade das camadas populares, foram consideradas potencialmente mais perigosas, pois engrossadas por milhões de negros livres. (DANTAS, 1984).

Tudo isso marcou os africanos e descendentes com o estigma de feiticeiros impondo a eles uma desqualificação social diante da sociedade, dificultando ainda mais sua integração. Uma vez na ilegalidade a acusação assumia assim um caráter coercitivo muito forte, pois se de um lado estigmatizava, de outro permitia o uso do aparato policial do Estado contra os terreiros acusados de feitiçaria, portanto,

de atos ilegais. (DANTAS, 1984).

CONSTITUIÇÃO REPUBLICANA DE FEVEREIRO DE 1891

A Constituição Republicana de fevereiro de 1891 trazia a previsão de liberdade plena de culto, conforme seu Artigo 72. (BRASIL, [1891]). Apesar disso, essa garantia da Constituição Republicana não foi suficiente para que a liberdade de culto alcançasse as práticas religiosas e culturais dos afrodescendentes. Dessa forma, houve uma busca de justificativas para a continuidade das perseguições.

A primeira destas foi o aumento da população afrodescendente livre que inspirava um forte receio de rebeliões. Mesmo que descaracterizada pelo sincretismo, a religiosidade, ainda, era muito presente nessas camadas mais marginalizadas. Os terreiros eram pontos de grande aglutinação dos negros libertos que se tornavam, para a elite da época, ainda mais perigosos. A segunda, era de ordem social, pois buscava a incriminação das práticas de curandeirismo que poderiam afetar a saúde mental. E a terceira razão, de ordem mística, estava na crença na possibilidade de forças invisíveis atuarem de forma a trazer malefícios pela prática de feitiçaria ensejando a invasão dos locais de prática e a prisão de praticantes e dos sacerdotes. (DANTAS, 1984).

NOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO

A imprensa da época não poupou esforços para alimentar o imaginário popular sobre o perigo e a necessidade de se extirpar da sociedade as práticas que estavam em desacordo com o ideal de civilização nos moldes da Europa branca e cristã. Tais fatos podem ser aferidos em matérias jornalísticas da época publicadas nos jornais baianos A Tarde, de 20/8/1928 e no Diário da Bahia, de 10/1/1929, entre outros:

> *Diário da Bahia (Bahia, 10-1-1929): "Nas baixas esferas do fetichismo – A Bahia, apesar de seu grau de cultura geral, é uma cidade cheia de 'mocambos e candomblés' - O baixo espiritismo vai fazendo cada dia maior número de vítimas. (...) A polícia de costumes deve organizar patrulhas a fim de surpreender esses antros de perdição chamados 'candomblés', (...)". (RAMOS, 1940).*

Esse fomento da intolerância pelos órgãos de comunicação levou a um aumento das denúncias contra as práticas religiosas de origem africana e estas levaram a um maior incremento das incursões policiais em terreiros onde se praticavam esses cultos. Tais repressões tinham como base jurídica os artigos 157 e 158 do Código Penal de 1890. Além do uso do Código Penal de 1890 uma das medidas legislativas criadas para dar base jurídica às perseguições foi o Decreto 5.156 (BRASIL, 1094) de 1904 que enquadrava as práticas espíritas ao lado da magia e do anúncio de cura de moléstias incuráveis como crimes contra a saúde pública. (GIUMBELLI, 1997).

ÓRGÃOS PÚBLICOS ESPECIALIZADOS NA REPRESSÃO AOS CULTOS DE ORIGEM AFRICANA

As tentativas dos afrodescendentes se firmarem e se auto afirmarem na sociedade brasileira teve toda sorte de bloqueios e tentativas de silenciar sua cultura e religiosidade. Como descrito acima os jornais estavam repletos das reclamações contra as manifestações religiosas e culturais dos negros e o risco de africanizarem a civilização. Outro ponto polêmico foi o uso que os descendentes de escravos faziam de ervas medicinais alucinógenas, notadamente a maconha, em alguns de seus cultos religiosos.

Diante da popularização e dificuldade de se extirpar essas práticas, a ciência foi utilizada para contrapor mais um aspecto da cultura africana. O polêmico uso da cannabis junto as ervas da medicina africana, restou aos recém-criados institutos de pesquisa uma outra responsabilidade que não fosse meramente científica, mas social que era a de desestimular o uso das práticas e dos remédios prescritos pelos considerados feiticeiros. Dessa forma, fechava-se o cerco para a busca de formas jurídicas de repressão, pois além de afrontar a "moral e os bons costumes", afrontar a religião cristã existia o risco à saúde pública levando a um aumento da rejeição e maior intolerância da sociedade da época às práticas medicinais dos africanos. (SAAD, 2013).

Com esse aumento da intolerância religiosa o Estado, para dar suporte à enorme demanda de denúncias, criou órgãos especializados para reprimir e julgar tais crimes e contravenções sob a justificativa de defesa e proteção à saúde pública. Nesse contexto é criada a Comissão para a repressão ao baixo espiritismo e curandeirismo da Polícia Civil. Este novo órgão ficou sob a responsabilidade do Delegado Augusto Mendes que efetuou um controle sobre os centros e terreiros. Para as autoridades da época era tão urgente a repressão às práticas religiosas africanas que outros órgãos também foram criados para esse fim. Entre estes podemos citar o Serviço de Higiene Administrativa na União, criado em 1904, o Departamento Nacional de Saúde Pública. (DNSP) de 1920 que tinha a função de fiscalizar macumbas, candomblés, espiritismo e outras que, como aqueles, eram responsabilizados pela 'alienação mental'\loucura em nosso país. (FERRETTI, 2001).

Além da contínua repressão pela criação dos órgãos citados, a onda secularista decorrente do iluminismo não chegou até aqui e, no intervalo entre as constituições de 1891 e a de 1934, houve grande pressão para que o Brasil voltasse a ter no catolicismo a sua religião oficial. Em 1925, D. Sebastião Leme da Silveira Cintra, propôs, emendas à constituição de 1891 que dariam reconhecimento oficial à Igreja Católica. Suas tentativas não prosperaram, devido principalmente à oposição do próprio presidente da República Artur Bernardes. (FERRETTI, 2001).

ERA VARGAS (1930 A 1945)

Era Vargas (1930 a 1945) começa com a chamada Revolução de 1930. Este foi o período em que o aparato jurídico e policial do Estado foi mais utilizado contra as religiões afro-brasileiras. Em 1932 nasce o Decreto nº 22.213 de 1932, posterior ao Código Penal de 1890, que não configurou grandes alterações no referido código no que diz respeito a matéria de curandeirismo e da magia. Dessa forma, essas práticas continuavam tipificadas como crimes no capítulo dos delitos contra a saúde pública, dando base para que as perseguições contra as religiões de origem africana continuassem. (REIMER, 2013).

CONSTITUIÇÃO DE 1934

Quatro anos depois da Revolução de 1930, em 1934 Getúlio Vargas é eleito presidente por meio de eleições democráticas e com ele, a Constituição de 1934 é promulgada. (BRASIL, [1934]). Essa constituição volta a citar Deus em seu preâmbulo, numa tentativa de valorizar a importância da religião para o povo, além de instituir, através do Artigo 153 o ensino religioso facultativo. (REIMER, 2013).

Mesmo assim, com as garantias referentes a liberdade religiosa instituídas no Artigo 113 dessa Constituição, as religiões de matriz africana ainda foram alvo de um intenso aparato policial exclusivamente criado para fiscalizar, reprimir e impor obstáculos burocráticos contra os cultos. Não poucas vezes, foram alvo da repressão do Estado sob a alegação subjetiva de "não se adequarem à ordem pública e aos bons costumes".

Nesse período é criada a 1ª Delegacia Auxiliar para efetuar a vigilância sob essas religiões. Três anos mais tarde, para tornar a repressão mais organizada e especializada ganha a Seção de Tóxicos e Mistificações. Conforme afirma a antropóloga Yvonne Maggie, o início do século XX, é marcado pela intolerância religiosa praticada pelo Estado expressada por vários setores sociais entre eles a medicina, o judiciário e a instituição policial. (MAGGIE, 1988).

CONSTITUIÇÃO DO ESTADO NOVO DE 1937

A Constituição do Estado Novo de 1937 é outorgada por Getúlio Vargas, que se mantém no poder por meio de outro golpe. Não há menção a Deus no preâmbulo, sugerindo assim uma certa laicidade. Mesmo assim, a pressão exercida sob os cultos africanistas continuou intensa. Contraditoriamente, a não interferência do Estado nos cultos estava prescrita no Artigo 32, alínea "b" e a uma relativa liberdade de culto no Artigo 113, inciso 7. (BRASIL, [1937]).

Mesmo com a previsão de não embaraçar o exercício de cultos religiosos na Constituição de 1937, o Código Penal e o Código de Processo Penal, ambos de 1941, mantinham a subjetividade dos crimes de charlatanismo e curandeirismo, permitindo por meio de uma interpretação tendenciosa, as perseguições contra sacerdotes adeptos e praticantes das religiões de origem africana.

CONSTITUIÇÃO DE 1946

A Constituição de 1946 marca o período de redemocratização após a era Vargas e o Congresso Nacional, recém-eleito, assumiu a função de elaborar a nova constituição. (BRASIL, [1946]). Nessa época, o famoso compositor baiano, Jorge Amado, simpatizante do candomblé e frequentador do candomblé de Mãe Menininha do Gantois foi eleito membro da Assembleia Nacional Constituinte, pelo Partido Comunista Brasileiro. Como constituinte, é dele a autoria da emenda nº 3.218, que assegura, na forma de um direito fundamental o direito à liberdade de culto, preceito este que foi preservado na atual Constituição de 1988 na forma do Artigo 5º, inciso VI.

Como na Carta Constitucional de 1937, a de 1946 apesar de fazer referência a Deus no preâmbulo, o Artigo 31 dessa constituição veda ao poder público estabelecer cultos, igrejas, subvencioná-los, embarcar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou com seus representantes, relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse coletivo.

DÉCADAS DE 50, 60 E 70

Nas Décadas de 50, 60 e 70, os atos de intolerância religiosa cometidos pelo Estado foram gradativamente diminuindo favorecendo um ambiente de relativa paz para os praticantes da umbanda, do candomblé e do espiritismo. Mesmo assim, sem o apoio do Estado, a Igreja Católica volta ao ataque contra a umbanda, o espiritismo e o candomblé. Por meio da imprensa e através dos sermões ministrados em suas igrejas, sacerdotes voltavam a incitar o ódio travestido de "virtude cristã". Esse retorno da perseguição católica só diminuiu após o Concílio Vaticano II (1962-1965), onde buscando uma posição menos radical para enfrentar a perda de fiéis, tomou várias medidas e entre elas uma aproximação como o ecumenismo, ou seja, empreender esforços em favor da unidade entre as igrejas cristãs. Por consequência dessa guinada, a liberdade religiosa, por estar no cerne do ecumenismo foi considerada pela igreja católica como um direito a ser respeitado. (CONCÍLIO VATICANO II - 1965).

> *"Este Concílio Vaticano declara que a pessoa humana tem direito à liberdade religiosa. Esta liberdade consiste no seguinte: todos os homens devem estar livres de coacção, quer por parte dos indivíduos, quer dos grupos sociais ou qualquer autoridade humana; e de tal modo que, em matéria religiosa, ninguém seja forçado a agir contra a própria consciência, nem impedido de proceder segundo a mesma, em privado e em público, só ou associado com outros, dentro dos devidos limites. Declara, além disso, que o direito à liberdade religiosa se funda realmente na própria dignidade da pessoa humana, como a palavra revelada de Deus e a própria razão a dão a conhecer. Este direito da pessoa humana à liberdade religiosa na ordem jurídica da sociedade deve ser de tal modo reconhecido que se torne um direito civil". (CONCÍLIO VATICANO II - 1965).*

Por isso, no período que vai de 1964 a 1979, podemos verificar, um crescimento e maior reconhecimento da umbanda e do candomblé. Os cultos de origem africana já não eram um privilégio dos pretos descendentes de africanos, mas cada vez mais atraiam pessoas brancas de classes mais elevadas. Desta maneira, aos olhos do Estado, o candomblé não era tido como uma simples religião de pretos. Outras motivações podem explicar a diminuição da repressão das religiões afro-brasileiras, entre elas, a necessidade do regime militar se aproximar das camadas mais populares que, por conseguinte, na época lotavam os centros de umbanda e candomblés. Exemplo dessa nova postura foi a inclusão da umbanda no Anuário do IBGE de 1964, que indica o reconhecimento oficial de uma religião de inspiração africana. (NEGRÃO, 2008).

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 foi promulgada em 5 de outubro de 1988, após mais um período de ditadura e está em vigor até hoje. Com grande ênfase nos direitos e garantias, o atual texto ressalta em seu artigo 5º a universalidade dos direitos à liberdade inclusive no que diz respeito a liberdade de crença. O atual texto constitucional exalta nos incisos VI a VII do artigo 5º o princípio da igualdade assegurando a liberdade de consciência, de crença, o livre exercício dos cultos religiosos e a proteção aos locais de culto e a suas liturgias. (BRASIL, [1988]).

Com essa pretensão, ao inserir os incisos VI, VII e VIII no Artigo 5º da Carta de 1988, objetivou o legislador originário garantir o direito de livre escolha e exercício dos cultos religiosos e a proteção aos locais de culto e a suas liturgias. Indo mais além, podemos perceber que o mesmo artigo, ao dar garantias e proteção constitucionais aos que aderem a determinado culto, também garante o respeito e a liberdade àqueles que não admitem crença alguma por meio da proteção a liberdade de consciência. Nesse contexto, o exercício do direito de liberdade de religião, em seu íntimo, integra a liberdade de escolha e de aderir ou não a determinada ideia religiosa.

Em complemento a essa linha de garantias constitucionais, o Artigo 19, inciso I da Constituição de 1988, veda ao poder público estabelecer cultos, igrejas, subvencioná-los, embarcar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou com seus representantes, relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.

Tais objetivos não poderiam ser alcançados sem a garantia de imparcialidade do Estado que, além de garantir a livre manifestação religiosa, não pode interferir, nem assumir determinada bandeira religiosa, sob o risco de preterir uma determinada religião em detrimento de outra atentando contra o princípio da isonomia. Da leitura desse artigo, podemos inferir que a laicidade é um princípio constitucional da mais alta importância.

Dessa forma, a Constituição Federal, ao definir uma conduta laica para o Estado, além de garantir a liberdade de crença, impõe como dever daqueles que se colocam como agentes públicos de todas as espécies, se orientarem no sentido de assumir uma posição onde sua conduta seja isenta da interferência e influência de determinadas ideias e grupos religiosos. Esse mesmo artigo determina ainda que a conduta do poder público e de seus agentes não sejam mais esculpidas segundo conceitos baseados apenas na mística da fé.

Apesar de todos os avanços, esta Carta ainda gera dúvidas quanto a laicidade ao trazer em seu preâmbulo o termo "sob a proteção de Deus". Sobre o tema, o Supremo Tribunal Federal considerou que o preâmbulo constitucional não se situa no âmbito do direito, mas somente no âmbito da política, transparecendo a ideologia do constituinte originário. Desta forma, o STF, em sede do julgamento da ADI 2076/AC, proposta pelo partido PSL em questionamento sobre a não adoção do termo "sob a proteção de Deus" no âmbito de sua constituição estadual. Diante disso, o STF adotou expressamente a tese da irrelevância jurídica. O ministro Carlos Velloso, relator da ação, sustentou que o preâmbulo constitucional não cria direitos e deveres nem tem força normativa.

A FRENTE PARLAMENTAR EVANGÉLICA (FPE)

Muito embora não tenhamos vivenciado um processo de secularização de forma mais intensa, nos últimos anos o retorno a uma sacralização no Brasil tem acontecido de forma bem intensa. Entre os efeitos dessa dessecularização temos o crescimento dos grupos neopentecostais, que têm ocupado diferentes esferas políticas, sociais e econômicas, de onde tem propagado os seus discursos intolerantes, cujos principais alvos são as religiões de matriz africana. (SANTOS, C., 2018).

Essa ocupação começa a surgir na década de 1960 quando a igreja pentecostal Brasil para Cristo, começou a se envolver na política brasileira, elegendo um deputado federal em 1961 e um estadual em 1966 dando início a Frente Parlamentar Evangélica (FPE). Atualmente a FPE conta com 195 deputados federais e 8 senadores, acompanhando o aumento das igrejas pentecostais e neopentecostais no Brasil. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2019).

Uma das maiores características desse grupo parlamentar é a defesa de pautas moralizantes segundo sua visão própria da fé cristã. Mesmo sem uma justificativa clara do ponto de vista social, político ou científico, apelam para conceitos da religião como solução para os problemas conjunturais em nosso país, como a corrupção, violência, desagregação da família etc. Nas palavras de Bruna Suruagy do Amaral Dantas, destacamos o seguinte texto:

> *"(...) a 'bancada evangélica' converte os princípios cristãos em referência ética para toda a sociedade, criando, desse modo, uma suposta moral universal. Verifica-se, assim, a negação do pluralismo ético e a restrição das liberdades individuais. (...) Nessa perspectiva, os postulados da fé, específicos de uma confissão religiosa, convertem-se em autoridade moral da sociedade, servindo de parâmetro à coletividade e supostamente beneficiando o cidadão comum. Por conseguinte, a adesão à normatividade evangélica é retratada como uma forma de restrição das liberdades individuais em nome do interesse coletivo". (DANTAS, 2011).*

Considerando um levantamento feito em 2015. (ALMEIDA, 2017), das 178 propostas apresentadas pela FPE à Câmara dos Deputados cerca de 50 delas versava sobre religião, 40 sobre a população LGBT e as demais girando em torno de pautas sobre direitos reprodutivos e sexuais, educação, direito penal, família entre outros.

Muito embora as pautas da FPE não girem exclusivamente ao redor da moralidade religiosa, com base nesses comportamentos percebemos que os membros da FPE cuidam por rejeitar a laicidade e o universalismo para que a moral, a ética e o bem maior girem ao redor de sua visão particular e determinada segundo os postulados de um único grupo religioso. Essas interpretações pessoais inevita-

velmente levam aos atos de intolerância religiosa, pois pela vontade desses agentes políticos nascem normas cerceadoras da liberdade de culto e de outras liberdades constitucionais, com base apenas na interpretação que esses grupos religiosos têm de suas escrituras sagradas.

Com isso temos uma produção legislativa de municípios, estados e no âmbito da União que vão desde projetos de leis e propostas de emenda à constituição, voltados para impor uma limitação não só do direito de outros cultos e liberdade de pensamento, mas que também prejudicam outros direitos conquistados ao longo dos anos. Tal postura desses agentes públicos, além de ameaçar o direito à liberdade, fere também o princípio da isonomia do Estado, quando por exemplo, permite a presença de um símbolo de determinada religião em seus departamentos, e se escandaliza quando da exposição de símbolos de outras religiões que não sejam as majoritárias. Como podemos aduzir, essa postura impõe embaraços à prática de outras religiões configurando assim um visível atentado contra o princípio da igualdade colaborando para que as religiões menos representadas na política, sejam alvo de toda sorte de ataques. A laicidade para eles é apenas uma regra vaga de liberdade de culto cujo objeto invocam somente na defesa de seus próprios interesses.

A presença desse grupo religioso é notada principalmente no Congresso Nacional, mas também está presente em todas as esferas de poder. No âmbito da União, Estados, Distrito Federal e Municípios, emanam normas que vão de projetos de leis inspiradas no moralismo cristão, passando pelos benefícios fiscais para as igrejas e indo até a produção de projetos de emendas à constituição. Além da produção legislativa nos estados e municípios que objetivam inibir e prejudicar a liberdade de culto para os adeptos de outras religiões, notadamente as de origem africana, há ainda a influência desse grupo no poder judiciário que, muitas vezes não prioriza a apuração, o processamento e a punição de quem comete crimes de intolerância religiosa.

PROJETO DE LEI Nº 6583/2013

Dentre alguns projetos defendidos pela FPE está a PL 6583/2013 que versa sobre o Estatuto da Família. Esse projeto de lei objetiva reconhecer somente a família formada a partir da união entre um homem e uma mulher, por meio de casamento ou de união estável. Isso afetaria diretamente direitos e garantias do grupo LGBT e mulheres solteiras que optaram ou necessitam criar seus filhos sem a figura de um pai. (FREITAS, 2019).

PROJETO DE LEI Nº 5.069/2013

Outro exemplo é o Projeto de Lei nº 5.069/2013, que prevê maiores limitações ao aborto legal. Em sua forma original, esse Projeto de Lei visava alterar o Art. 127-A do Código Penal para tipificar como crime o induzimento ou o anúncio de meio abortivo que atualmente é tipificado como contravenção.

Outro ponto atacado por esse Projeto de Lei é que, nosso atual Código Penal, determina em seu Artigo 128 que não será punido o aborto praticado para salvar a vida da gestante ou para interromper gravidez fruto de estupro, desde que feito por médico. Essa garantia encontra grande oposição por parte dos deputados ligados às igrejas, tanto católica, quanto protestantes, cujos argumentos se baseiam apenas em referências bíblicas.

Atualmente este projeto de lei encontra-se paralisado após ser aprovado pela Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania (CCJC) onde boa parte dos parlamentares são ligados a FPE. (FREITAS, 2019).

PROJETO DE LEI Nº 4931/2016

O Projeto de Lei nº 4931/2016, também conhecido como "Cura Gay", defende a ideia de que a homossexualidade seja um transtorno passível de tratamento médico. Assim, a chamada "Cura Gay" é o conjunto de terapias que objetivam a reorientação sexual da pessoa e têm por meta a extinção da homossexualidade de um indivíduo.

O projeto de lei foi retirado da pauta de ofício em 20/06/2018 pela aprovação de requerimento para realização de audiência pública (FREITAS, 2019).

LEI COMPLEMENTAR Nº 591/08 DE PORTO ALEGRE

Lei Complementar nº 591/08 de Porto Alegre, tentou introduzir no Código Municipal de Limpeza Urbana do município, dispositivos que incluía como ato lesivo à limpeza urbana o depósito em passeios, vias ou logradouros públicos, riachos, canais, arroios, córregos, lagos e rios ou em margens animais mortos ou parte deles com pena de multa de 50 a 150 UFMs. Conforme o relato das entidades de defesa das religiões afro-brasileiras, esta seria a justificativa utilizada para impedir a realização de suas cerimônias nesses locais.

Em vista dessa lei, a Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras – CEDRAB, a Comunidade Terreira Ile Axé Yemanjá Omi Olodo e o C.E.U. Cacique Tupinambá, e Africanamente Centro de Pesquisa Resgate e Preservação de Tradições Afrodescendentes, entre outras entidades propuseram ação direta de inconstitucionalidade. (FREITAS, 2019).

Julgada procedente, pelo magistrado Tarso Vieira Sanseverino, na época à frente do Órgão Especial do TJRS, que julgou a ADI e declarou em sua sentença (RIO GRANDE DO SUL, 2018):

> *"(...) o princípio da liberdade de culto religioso (Art. V, VI da Constituição Federal) é assegurado, entre os direitos e garantias individuais, pelo art. 5º, inciso VI, da Constituição Federal, havendo também vedação expressa pelo art. 19, inciso I, igualmente da Constituição Federal, de qualquer embaraço às atividades de cultos religiosos ou igrejas".*

DECRETO MUNICIPAL 43.219 DE 25 DE MAIO DE 2017 – RIO DE JANEIRO

Do estado do Rio de Janeiro vem o Decreto Municipal 43.219 de 25 de maio de 2017 que determinava a aprovação discricionária do prefeito Marcelo Crivela, membro licenciado da IURD, a permissão para a realização de qualquer evento, inclusive os

realizados em áreas particulares.

> *"(...) Considerando que a autorização de eventos e de produções de conteúdo audiovisual em áreas públicas e particulares sujeita-se, em regra, a decisão discricionária e a critérios de conveniência e oportunidade".*

Dessa forma, a realização de caminhadas, procissões, festas em terreiros, entre outros, estariam sujeitos a critérios de conveniência e oportunidade do líder do executivo municipal, configurando um cerceamento à realização desses eventos em áreas públicas e privadas do município.

> *"Art. 8º O Gabinete do Prefeito poderá impor, a qualquer tempo, restrições aos eventos ou produções de conteúdo audiovisual autorizados, inclusive durante a sua realização, sempre que o exigir a proteção de interesse público.*
>
> *Art. 9º Observado o disposto no Decreto nº 25.007, de 6 de janeiro de 2005, caberá ao Gabinete do Prefeito a competência para declarar os eventos de interesse cultural, turístico, desportivo ou social que façam jus à isenção prevista no inciso VIII do artigo 136 do CTM".*

No início de 2018, o referido decreto foi considerado inconstitucional pelo Órgão Especial do Tribunal de Justiça do Rio, em ação de inconstitucionalidade movida pelo Deputado Estadual Átila Nunes. (FREITAS, 2019).

LEI MUNICIPAL 1.515: MUNICÍPIO DE NOVO GAMA – GOIÁS

A Lei Municipal 1.515 – Município de Novo Gama – Goiás tentou tipificar como crime qualquer tipo de manifestação pública que fira ou afronte a fé cristã. Além de configurar um ato de atentado contra o princípio da laicidade e liberdade de culto, é notadamente um ato de intolerância contra outras religiões. Essa lei proibia tacitamente qualquer tipo de manifestação contra as religiões cristãs e o cristianismo prevendo ainda a aplicação de penas previstas no Código Penal Brasileiro. Atentava contra as liberdades de expressão e de crença com nítida afronta aos princípios constitucionais da laicidade e de isonomia, por conferir tratamento diferente e discriminatório às religiões de origem não cristãs. Além de deixar na subjetividade o que poderia ser considerado ou não um ato contra as religiões cristãs, manifesta total ignorância das competências legislativas, uma vez que somente a União pode legislar sobre matérias de direito penal.

A PGR, pelas mãos do ex-procurador-geral da República Rodrigo Janot, entrou no STF com o pedido de Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 431, onde requeria também liminar para suspender os efeitos da Lei 1.515/2015, do município goiano. Em 14 de dezembro de 2016, o ministro Dias Toffoli, do Supremo Tribunal Federal (STF), deferiu o pedido de liminar formulado pela PGR e suspendeu a Lei 1.515/2015. (FREITAS, 2019).

ATENTADOS CONTRA A LAICIDADE NO PODER JUDICIÁRIO

Os atos praticados por agentes públicos que atentam contra a laicidade no Brasil não se limitam ao poder legislativo. O juiz Eugenio Rosa de Araújo, da 17ª Vara Federal afirma em sentença que umbanda e candomblé não são religiões. A referida sentença se originou a partir do pedido de representação da Associação Nacional de Mídia Afro ao Ministério Público Federal pela divulgação de vídeos onde os pregadores da IURD afirmavam que as religiões de origem africana estão ligadas ao "mal" e ao "demônio". Nos vídeos os pastores afirmam que "não se pode falar em bruxaria e magia negra sem falar em africano", os associando ao uso de drogas, crimes e doenças como a AIDS.

Proposta a Ação Civil Pública, o juiz Eugenio Rosa de Araújo, da 17ª Vara Federal do Rio ao analisar o mérito, em decisão proferida no dia 24 de abril de 2014, negando o pedido do MPF. Em sua sentença o magistrado alega decidir em nome do direito de liberdade de expressão da Igreja Universal do Reino de Deus, ainda afirma que umbanda e candomblé não poderiam ser consideradas religiões, apontando ainda a ausência de uma estrutura hierárquica e de um Deus a ser venerado (RIO DE JANEIRO, 2014).

Conforme o magistrado:

> *"ambas as manifestações de religiosidade não contêm traços necessários de uma religião, a saber, um texto base (corão, bíblia, etc.) ausência de uma estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado".*

Após o feito, que teve grande repercussão na sociedade, o juiz reforma a própria sentença, mas somente no que diz respeito ao conceito de religião, além de retirar a Igreja Universal do reino de Deus do polo passivo da ação proposta. (FREITAS, 2019).

> *"Chamo o feito à conclusão para os fins do art. 529 do CPC (...) Destaco que o forte apoio dado pela mídia e pela sociedade civil, demonstra, por si só, e de forma inquestionável, a crença no culto de tais religiões, daí porque faço a devida adequação argumentativa para registrar a percepção deste Juízo de se tratarem os cultos afro-brasileiros de religiões, eis que suas liturgias, deidade e texto base são elementos que podem se cristalizar, de forma nem sempre homogênea (...)" (RIO DE JANEIRO, 2014).*

CONCLUSÃO

Como visto no início deste trabalho, a secularização decorrente das ideias iluministas não resistiu a necessidade humana de cultivar alguma crença ou algo que lhe ofereça alento diante de questões que a modernidade não conseguiu responder. No entanto, os diversos estudos a respeito da secularização e da dessecularização se referem aos países da Europa sendo quase inexistentes fontes sobre o Brasil, onde a disputa entre o laico e o sagrado se perpetua até hoje.

Percebemos essa disputa em algumas constituições onde convivem um certo secularismo com-

partilhando do mesmo espaço que simpatizantes do sagrado cuidando para enfraquecer as tendências secularistas e laicas no Brasil. No decorrer da história do Brasil, não podemos ignorar o fato de que tanto no passado como no presente a presença desses simpatizantes do sagrado nas esferas do poder, gerou essa contradição de um país que tende a ser laico, mas ainda aderna para uma religiosidade inerente.

Também podemos perceber que a dessecularização, em função do quadro apresentado, cuidou de preparar o terreno para a chegada e afirmação dos neopentecostais com sua teologia da prosperidade. Num país onde as sucessivas crises políticas e econômicas deixaram um rastro de milhões de pessoas vivendo à margem da pobreza e da miséria, constituindo uma grande massa de abandonados pelo Estado, que se tornou a maioria entre os frequentadores dessas igrejas.

A força desses grupos decorrente de sua capacidade de conduzir um determinado número de pessoas levou paralelamente, a um aumento dos atos de intolerância religiosa na forma dos ataques contra outras religiões, que vão desde a difamação em rede de televisão, à depredação de locais e imagens sagradas, passando por incêndios criminosos, crimes de injúria e até apedrejamento de seguidores de religiões de origem africana. Não há dúvidas de que tais atos constituem um crescente desrespeito às liberdades individuais determinadas na Constituição Federal.

Assim, podemos perceber que, no Brasil, a balança da laicidade não se encontra equilibrada. Colaboram para essa conclusão os dados do Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos (CEPLIR), que demonstra o percentual do tipo de atendimentos prestados por este centro entre abril de 2012 a dezembro de 2015 no Estado do Rio de Janeiro e indicam que atos de intolerância religiosa tem endereço certo. Conforme o relatório sobre casos de intolerância religiosa no Brasil de 2017, publicado pelo Centro de Articulação de Populações Marginalizadas, entre abril de 2012 a agosto de 2015, houve o registro de 1.014 casos de intolerância religiosa, sendo que 71% dos casos são contra adeptos das religiões afro-brasileiras; 8% dos casos são contra evangélicos; 4% são casos contra católicos, 4% são casos envolvendo judeus.

Diante do que foi exposto, a percepção que temos é a de que, ao ignorar ou relativizar a importância da laicidade, abrimos brechas para a penetração de grupos fundamentalistas que têm na religião uma forma de ocupação do poder. Isso mostra a cumplicidade do Estado que revela essa relação promíscua e histórica entre Estado e Religião que, independentemente das consequências, sempre permeou nossa história. Assim, é forçoso perceber que a laicidade no Brasil, embora alardeada e conhecida, é uma utopia que precisamos transformar em devir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo de. (2017). A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. Cadernos Pagu, (50), e175001. Epub June 26, 2017. https://doi.org/10.1590/18094449201700500001. Acesso em: 12 jan. 2018.

BRACHO, Carmem Vallarino**. Laicidad y estado moderno**: definiciones y procesos. Disponível em: https://produccioncientificaluz.org/index.php/cuestiones/article/view/14412/14389. Acesso em: 20 dez. 2016.

BRASIL. Constituição, (1824). **Constituição política do império do Brasil de 1824**. Distrito Federal: Presidência da República, 2016. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm. Acesso em: out. 2018.

BRASIL. Constituição (1891). **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891**. Distrito Federal: Presidência da República, 2016. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm. Acesso em: out. 2018.

BRASIL. Constituição (1891). **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934**. Distrito Federal: Presidência da República, 2016. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm. Acesso em: out. 2018.

BRASIL. Constituição (1937). **Constituição dos Estados Unidos do Brasil, de 1937**. Distrito Federal: Presidência da República, 2016. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm. Acesso em: out. 2018.

BRASIL. Constituição (1946). **Constituição dos Estados Unidos do Brasil, de 1946**. Distrito Federal: Presidência da República, 2016. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm. Acesso em: outubro de 2018.

BRASIL. Constituição, (1988). **Constituição dos Estados Unidos do Brasil, de 1988**. Distrito Federal: Presidência da República, 2016. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: out. 2018.

BRASIL. Decreto nº 5.156, de 8 de Março de 1904. **Dá novo regulamento aos serviços sanitários a cargo da União**. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-5156-8-marco-1904-517631-publicacaooriginal-1-pe.html. Acesso em: out. 2018.

BRASIL. Lei de 16 de Dezembro de 1830. **Manda executar o Código Criminal do Brasil de 1830**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm. Acesso em: 26 abr. 2014

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília, Distrito Federal. **Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional.** Disponível em: https://www.camara.leg.br/internet/deputado/frenteDetalhe.asp?id=54010. Acesso em: 17 abr. 2019.

CATROGA, Fernando. Entre deuses e césares: secularização, laicidade e religião civil. Coimbra, Almedina, 2006.

CONCÍLIO VATICANO II, 1965. Declaração. **Dignitatis humanae:** sobre a liberdade religiosa. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html. Acesso em: jan. 2019.

DANTAS, Bruna Suruagy do. **Religião e política: ideologia e ação da "Bancada Evangélica" na Câmara Federal**. 2011. 350 f. **Tese** (Doutorado em Psicologia Social) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

DOUZINAS, Costas. **O paradoxo dos direitos humanos**. Tradução de Caius Brandão. In: Pensar os Direitos Humanos: desafios à educação nas sociedades democráticas. Anuário do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisa em Direitos Humanos (UFG), v. 1. n. 1, 2011. Disponível em: http://www.cienciassociais.ufg.br/up/106/o/ConferenciaAberturax.pdf?1350490879. Acesso em: 01 jan. 2018.

FERREIRA Filho, Manoel G. **Textos Básicos sobre Derechos Humanos.** Tradução de Marcus Cláudio Acqua.1978. Ed. Saraiva. Madrid. Universidad Complutense, 1973, Viva. APUD. Disponível em: http://www.nepp-dh.ufrj.br/anterior_sociedade_nacoes6.html . Acesso em 13/02/2022 - São Paulo, 1978.

FERRETTI, Mundicarmo (org.). (2015), Um caso de polícia! – Pajelança e religiões afro-brasileiras no Maranhão (1876-1877). São Luís: EDUFMA.

FREITAS, Alberto Coutinho de. Atentados contra a laicidade do estado emanados através de seus agentes: a relação promíscua entre o Estado e grupos religiosos. 2019. 103 f. TCC (Graduação em Direito), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

GIUMBELLI. Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. Rev. Antropol., v.40, n.42, p.31-82, 1997b.

GORSKI, P. Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700. American Sociological Review, v. 65, n. 1, p. 138-167, 2000.

HADDEN, J. Towards desacralizing secularization theory. Social Forces, v. 65, n. 3, p. 587- 611, 1987.

KEPEL, G. **A Vingança de Deus.** Cristãos, judeus e muçulmanos à reconquista do mundo, 1992.

MAGGIE, Yvonne. 1988. **O medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. 240 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1988.

MARIANO, Ricardo. **Laicidade à brasileira**. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública". In Civitas, Porto Alegre, v. 11, n.2, p. 238-258, maio-ago. 2011.

MONIZ, Jorge Botelho. **As falácias da secularização: análise das cinco críticas tipo às teorias da secularização**. **Política & Sociedade**, 2017. Disponível em https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984.2017v16n36p74/35097.Acesso em: 15 jul. 2017.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Pluralismo, percursos e multiplicidades**. Urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. São Paulo: Edusp/ Fapesp, 2008.

S, Anselmo. **Porcalhões picham túneis no Rio com 'Bíblia sim, Constituição não**. O Globo, Rio de Janeiro, 19 ago. 2017. Ponto Final, p. 1-1. Disponível em: https://blogs.oglobo.globo.com/ancelmo/post/porcalhoes-picham-tuneis-no-rio-com-biblia-sim-constituicao-nao.html. Acesso em: 21 mai. 2019.

NAÇÕES FILIPINAS, Livro V, tit III. Universidade de Coimbra, 1603. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/l4p1014.htm>. Acesso em: 15 jul. 2019.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise**. Rev. latinoam. psicopatol. Fundam., São Paulo, v. 10, n. 4, p. 139-141. 1940. Disponível em: http://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/272. Acesso em: 06 set. 2020.

REIMER, H. Liberdade religiosa na história e nas Constituições do Brasil. São Leopoldo: Oikos, 2013.

RIO DE JANEIRO. Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro. Ação Civil Pública nº 0004747-33.2014.4.02.5101. Direitos e Garantias Fundamentais, Liberdade de Culto, Liberdade de Expressão. Ministério Público versus Igreja Universal do reino de Deus e Google Brasil Internet Ltda. Magistrado Eugenio Rosa de Araújo. Rio de Janeiro - 24 de abril de 2014.

RIO GRANDE DO SUL. Tribunal de Justiça. Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 70024938946. Direitos e Garantias Fundamentais, Liberdade de Culto. versus Município de Porto Alegre Magistrado Tarso Vieira Sanseverino. Porto Alegre - 12 de setembro de 2008.

SAAD, L. G. **Fumo de negro: a criminalização da maconha no Brasil** (c. 1890-1932). 139 f. **Dissertação** (Mestrado em Filosofia e Ciências Humanas). Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2013.

SANTOS, C., Carlos Alberto Ivanir dos. Marchar não é caminhar: Interfaces políticas e sociais das religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro contra os processos de intolerância religiosa. 2018. 292 f. Tese (Doutorado em História Comparada) Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

SANTOS, J., João Marcos Leitão dos. **Ordem jurídica, religião, direitos civis e a constituição do Império do Brasil**. Topoi. Revista de História, Rio de Janeiro, v. 19, n. 37, p. 6-32, jan./ abr. 2018. Disponível em: <www.revistatopoi.org>. Acesso em: mar. 2020.

RECEBIDO em 3 de janeiro de 2020.
APROVADO em 30 de junho de 2020.

Rosana da Silva Pereira
Graduanda em Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

Contato:
<silvarosanasociais@gmail.com>

Palavras-chave: Ações Afirmativas; Resistência; Onda Conservadora.

***Keywords**: Affirmative Actions; Resistance; Conservative Wave.*

ELES GRITAM PELO GOLPE. NÓS GRITAMOS PELA RESISTÊNCIA:

ANÁLISE DA CAMINHADA PELAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE AÇÃO AFIRMATIVA NO ENSINO SUPERIOR E A IMERSÃO NA ONDA CONSERVADORA ATUAL DO BRASIL

RESUMO: As ações afirmativas constituem políticas públicas que visam reparar os grupos socialmente marginalizados nos distintos segmentos do país. As desigualdades sociais e raciais são frutos do processo colonial e escravocrata que permitiu que a educação para determinados grupos fosse um âmbito negligenciado. Sendo assim, os movimentos sociais, sobretudo negros, se configuram como protagonistas de lutas pela eliminação dessas desigualdades e implantação das políticas públicas de ação afirmativa no Ensino Superior. A Lei 12.711/2012 foi uma conquista para a população negra, o direito do acesso ao ensino superior já garantido na Constituição Federal. O presente artigo possui como objetivo demarcar a luta pelas políticas de ações afirmativas em consonância com a conjuntura política do país. Posteriormente, discute-se a implantação da Lei de Cotas e os possíveis riscos que o conservadorismo presente no país pode impactar nas ações afirmativas no Ensino Superior. Evidencia-se a necessidade de lutar por elas neste cenário, compreendendo que é preciso re (existir) pela população negra dentro e fora do Ensino Superior Brasileiro.

***ABSTRACT:** Affirmative actions are public policies that aim to repair socially marginalized groups in different segments of the country. Social and racial inequalities are the result of the colonial and slavery process that allowed education for certain groups to be a neglected area. Thus, social movements, especially blacks, are the protagonists of struggles for the elimination of these inequalities and the implementation of affirmative action public policies in Higher Education. Law 12,711/2012 was an achievement for the black population, the right to access higher education already guaranteed in the Federal Constitution. This article aims to demarcate the struggle for affirmative action policies in line with the country's political situation. Subsequently, the implementation of the Quota Law and the possible risks that the conservatism present in the country may impact on affirmative action in Higher Education is discussed. The need to fight for them in this scenario is evident, understanding that it is necessary to re (exist) for the black population inside and outside Brazilian Higher Education.*

INTRODUÇÃO

Sabemos que o ideário moderno da igualdade legitima a individualização e normalização do alcance dos direitos sociais, isto é, a igualdade ignora que historicamente grupos sociais são marginalizados, e como destaca Cláudia Mayorga (2012) os grupos marginalizados não se adequam ao padrão normativo, logo não acessam determinados espaços sociais.

Leonardo Avritzer e Lilian C. B Gomes (2013) nos apresenta o reconhecimento como corrente de pensamento discutida por Nancy Fraser e Axel Honneth. Os autores partem precisamente o reconhecimento e a redistribuição enquanto potencialmente um mecanismo de justiça social na esfera pública e privada na concepção de Fraser. Sendo assim, temos a luta histórica dos movimentos sociais negros em sua pluralidade pelo reconhecimento na esfera identitária e na emergência de políticas públicas de justiça social para a população negra.

Partindo da perspectiva contra hegemônica de "reparação histórica e social", as últimas 2 décadas são marcadas pela materialização de políticas públicas de democratização ao ensino superior: O Programa Universidade para todos (PROUNI) em 2005, o Sistema Universidade Aberta do Brasil (UAB), em 2006, o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI), de 2007, o Sistema de Seleção Unificada (SISU) e a Lei 12.711/2012, a Lei de Cotas. Esta última revolucionou os espaços universitários, massificando o acesso de estudantes negras (os), indígenas, deficientes, transgêneros e de camadas populares (SILVA et al., 2016) .

Nestas duas décadas as políticas afirmativas se destacam como importantes ações em prol da inclusão social e racial no Ensino Superior Brasileiro. Investigações e pesquisas demonstram quantitativamente a abrangência da política de reserva de vagas, a Lei 12.711/2012 modificou o perfil estudantil e consequentemente novas perspectivas e horizontes foram construindo a universidade pública (JESUS, 2019).

Compreendendo as desigualdades sociais e raciais no Brasil, o presente artigo estruturado na coleta e análise bibliográfica sobre as políticas afirmativas de acesso e permanência para estudantes negros no ensino superior, se objetifica compreensão da relevância da defesa das ações em prol das políticas públicas no ensino superior.

POVO NEGRO É VERBO: LUTAR, RESISTIR E CONQUISTAR AS AÇÕES AFIRMATIVAS

Engana-se quem pensa que a adoção das ações afirmativas no Brasil se deu de maneira fácil. A vida dos negros no país sempre foi baseada no sofrimento e o caminho até a implantação das cotas foi árduo. Foi preciso travar uma luta de décadas contra o Estado Democrático de Direito pelo reconhecimento do racismo e, posteriormente, pelo direito enquanto cidadãos brasileiros da população negra de ter acesso à educação. A Constituição Imperial de 1824 proibia seu acesso às escolas públicas do país, isso porque a educação gratuita era destinada aos cidadãos, excluindo os negros, que se encontravam então na condição de escravos (GARCIA, 2007). Após a abolição foi formado um projeto político negro para sua alfabetização.

Vale destacar o surgimento dos movimentos sociais. Entre eles a Frente Negra Brasileira se destacou por ser um movimento político de viabilização de projetos educacionais para a população negra, enquanto a União dos Homens de Cor e o Teatro Experimental do Negro, na década de 40, seguiram realizando denúncias e contestações acerca da discriminação e democracia racial no país. A partir da valorização da cultura negra, ambos movimentos condicionaram a identidade racial como algo importante. As desigualdades educacionais no Brasil podem ser demonstradas a partir da intersecção entre raça e classe, uma vez que o sistema de educação nacional está estruturado no privilégio da elite em acessar tais espaços enquanto a camada popular negra priorizava a sobrevivência. A acentuação dessa lógica está vinculada ao processo de industrialização e urbanização, principalmente no período 50 anos em 5, no qual dentro dos espaços universitários, por exemplo, houve a fomentação de formação de profissionais liberais (REIS, 2009).

Nos anos 80 o sistema econômico impulsionou a criação de instituições de nível superior de ordem privada, criando assim uma linha de frente que além de acessar espaços educacionais ainda direcionavam para a ocupação dos melhores ambientes de trabalho da elite branca. Em contrapartida, o Movimento Negro Unificado, formado em 1978, prosseguia na luta pela emancipação social da população negra, como afirma Gomes (2017, p. 24):

> *Na luta pela superação desse quadro de negação de direitos e de invisibilização da história e da presença de um coletivo étnico racial que participou e participa ativamente da construção do país, o Movimento Negro, por meio de suas principais lideranças e das ações dos seus militantes, elegeu e destacou a educação como um importante espaço-tempo passível de intervenção e de emancipação social, mesmo em meio às ondas de regulação conservadora e da violência capitalista (GOMES, 2017, p. 24).*

O final da década de 80 foi marcado pelo surgimento de iniciativas para a luta pelo acesso de negros e pobres às universidades, como o Núcleo de Consciência Negra na USP (1988) em São Paulo. No início da década de 90, o Instituto Steve Biko (1992) na Bahia, o Pré Vestibular para Negros e Carentes (1992) no Rio de Janeiro e a Educafro – Educação e Cidadania para Afrodescendentes e Carentes (1998).

Os esforços dos movimentos negros eclodiram na Marcha Zumbi dos Palmares, ocorrida em 1995, reunindo 30 mil pessoas em Brasília com o intuito de denunciar o racismo, o preconceito e a negligência do Estado Brasileiro em relação a ausência de políticas públicas para a população negra. Manifestando os 300 anos de morte de Zumbi dos Palmares, a marcha foi importante para a elaboração da política de ações afirmativas nos governos de Fernando Henrique Cardoso e Luís Inácio Lula da Silva.

No ano de 2001, os debates em relação àquelas se intensificaram na III Conferência Contra o Racismo, a Xenofobia e as Intolerâncias, ocorrida em Durban, na África do Sul. Nela o Brasil reconheceu internacionalmente a existência do racismo no país e assumiu um comprometimento em relação a adoção das ações afirmativas. Segundo Adilson Santos (2012) o Estado se propõe a garantir políticas públicas em defesa da população negra nos segmentos de trabalho e educação. Nilma Lino Gomes (2017) ressalta a importância do Movimento Negro em relação a Conferência em Durban:

> *A culminância do processo de inflexão na trajetória do Movimento Negro Brasileiro aconteceu nos anos de 2000, momento este que pode ser compreendido como de confluência de várias reivindicações desse movimento social acumuladas ao longo dos anos. Como é consenso entre os pesquisadores, um fato marcante foi a participação do Movimento Negro na preparação e durante a III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, promovida pela Organização das Nações Unidas (ONU), de 31 de agosto a 8 de setembro de 2001, em Durban, o Estado brasileiro reconheceu internacionalmente a existência institucional do racismo em nosso país e se comprometeu a construir medidas para sua superação (GOMES, 2017, p. 34).*

A Universidade Brasileira, em sua formação tradicionalista, se estabelece a partir das relações econômicas e as demandas dos grupos privilegiados socialmente. As primeiras universidades a implementar, em 2002, as cotas no ingresso de estudantes negros no ensino superior foram a Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF), Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e Universidade de Brasília (UnB), iniciando a chamada "revolução silenciosa na educação superior no Brasil". Pressionado pelos movimentos sociais negros, o Congresso Nacional aprovou a Lei de Cotas. No entanto, os debates se intensificaram e defensores da ideia da meritocracia aliados a mídia jornalística discursavam apoiados na ideia da igualdade prevista na Constituição Federal, argumentando que as cotas se fundamentavam em um privilégio da população negra, negando a ideologia de democracia racial e igualdade na sociedade brasileira (SILVA, 2003).

> *O principal objetivo da ação afirmativa para as pessoas negras é combater o racismo e seus efeitos duradouros de ordem psicológica. Outra meta importante é introduzir mudanças de ordem cultural e de convivência entre os chamados "diferentes". Em nossa perspectiva, a questão da "convivência entre os (as) diferentes" como introdutora de mudanças de ordem estrutural só faz sentido quando se desconstroem as estruturas da desigualdade (SILVA, 2003, p. 21).*

A desqualificação da política de cotas e dos movimentos sociais negros se tornou pauta dos meios de comunicação de massa. Intelectuais de notoriedade do país apoiados pelos meios jornalísticos estabeleciam uma barreira contra as ações afirmativas. Os argumentos se relacionavam com a ideia de igualdade entre os cidadãos, partindo do pressuposto que os vestibulares selecionavam os melhores desempenhos, sendo a ausência dos negros nas universidades algo ligado aos problemas educacio-

nais do ensino básico público.

Apesar da contrariedade dos opositores, em 2012 a Lei 12.711, Lei de Reserva de Vagas, foi aprovada pela então presidenta Dilma Rousseff, sendo um marco de conquista para a população negra e dos movimentos sociais negros. Silva Filho (2008, p. 34) salienta que "Nada mais são do que a garantia dos direitos sociais, econômicos, culturais, e dos direitos da fraternidade e da diferença, e como tal são resultado de lutas sociais e da reconfiguração de forças sociais na definição das políticas dos Estados nacionais ao longo da história mundial".

As políticas de ações afirmativas contribuíram com o crescimento do número de estudantes matriculados nas instituições públicas federais. Houve um aumento de 232% entre os anos de 2000 e 2010 (RETRATOS DO NEGRO NO BRASIL, 2014). De acordo com os dados do Censo da Educação Superior de 2013, são 743.821 estudantes negros em universidades e 268.542 em instituições públicas federais (HERINGER, 2014).

É importante salientar que mesmo sendo um grande avanço para que as universidades públicas tenham mais estudantes negros e pobres, é preciso reconhecer que a luta não foi findada. Isso por que depois que os estudantes ingressam na universidade existem questões que perpassam pela sua permanência nesse espaço e é exatamente por isso que devem ser criados mecanismos para garantir sua continuidade, adentrando nos espaços de ensino, pesquisa e extensão. Em 4 de abril de 2010 foi sancionada a Lei nº 10.861 pelo então Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, que dispõe em seu artigo 1º sobre a oferta e expansão no aumento da Política de Assistência Estudantil nas Universidades. Logo, todas as universidades públicas brasileiras devem ofertar políticas de assistência estudantil para a garantia da permanência dos estudantes em vulnerabilidade social e econômica no Ensino Superior.

A conservação destas políticas carrega um símbolo assumido pelo Estado Brasileiro de que é preciso findar as possíveis desigualdades educacionais, entendendo a universidade como caminho para o início da formação e transformação da realidade social da população negra.

CONSERVADORISMO E RETROCESSO: "TUDO É COITADISMO NO BRASIL"

De acordo com Graça (2017, p. 09), "Tempos sombrios estes em que vivemos, tempos em que o que há de pior na política depõe a presidente da República para impor a uma nação inteira quase cem anos de retrocesso. Somente um golpe é capaz de conduzir o país a tamanho atraso". A citação anterior diz respeito ao prólogo da obra "Por que Gritamos Golpe", traduzindo as consequências da recente onda do conservadorismo no Brasil. Segundo Jessé de Souza (2017, p. 214),

> *A História da sociedade brasileira contemporânea não pode ser compreendida sem que analisemos a função da mídia e da imprensa conservadora. É a grande mídia que irá assumir a função dos antigos exércitos de cangaceiros, que é assegurar e aprofundar a dominação da elite dos proprietários sobre o restante da população. A grilagem agora assumirá mais apenas a forma de roubo violento da terra dos posseiros pobres, mas sim, também a forma da colonização das consciências como o fito de possibilitar, no entanto, a mesma expropriação pela elite. Substitui-se a violência física, como elemento principal da dominação social, pela violência simbólica, mais sutil, mas não menos cruel (SOUZA, 2017, p. 214).*

As consequências evidentes do golpe foram a demonização da presidenta Dilma e do partido ao qual pertencia. A mídia possuiu uma participação importante na legitimação do golpe através de uma campanha feita em redes sociais, documentários e por comentaristas que propagavam não somente a misoginia neste processo, mas a ideia de que a corrupção no Brasil era culpa exclusiva do Presidente Lula da Silva (2002-2010) e do Partido dos Trabalhadores (PT).

O impeachment de Dilma em 2016, a prisão de Lula em 2018, o governo Temer e suas emendas constitucionais, bem como a evidente desarticulação da esquerda foram elementos cruciais para que o golpe estivesse findado com a eleição de Jair Bolsonaro em 2018. O conservadorismo se legitima neste momento a partir da representação de um presidente da República. Como ressalta Nilma Lino Gomes (2018, p. 148), "O poder do voto de cada cidadã e cidadão mesmo daqueles que votaram contrários ao partido que estava no poder e sua candidata estava sendo usurpado e a tão batalhada Constituição de 1988 tinha uma de suas páginas rasgadas".

Ainda de acordo com Gomes (2018, p. 159),

> *Sabemos que os caminhos ilegítimos elegem muito mais rapidamente alguns artistas, humoristas, jogadores de futebol, empresários que nunca se interessaram pela vida política e que, de um dia para o outro, aproveitam-se da sua imagem política e de recursos financeiros investidos na campanha para se elegerem ou ganharem disputas em outros pleitos. Estes costumam vir a público dizer que não são políticos e nem são pobres, por isso, não "precisam e não serão fáceis de corromper". Eles auto intitulam-se como "gestores". E, na sua maioria, são homens. E brancos. Afirmam que, por isso, farão um bom mandato, quer seja no Legislativo ou em outros lugares de poder e decisão. Será? A realidade da política brasileira tem nos mostrado quão perigosa e equivocada é essa situação (GOMES, 2018, p. 159).*

Em seu texto *A falsa Onda Conservadora*[1] de 2015, Vladimir Satafle já afirmava que o Brasil sempre possuiu a maior parte da população conservadora. A mobilização dos discursos discriminatórios é mostrada pela nossa própria história: um país que por séculos vivenciou a escravidão e que, mesmo com a abolição, a sociedade estava estruturada pelo racismo e o ideário de meritocracia.

"Reforçam, sem a menor dúvida [o preconceito]. Isso não pode continuar existindo, tudo é coitadismo. Coitado do negro, coitada da mulher, coitado do gay, coitado do nordestino, coitado do piauiense. Tudo é coitadismo no Brasil. Vamos acabar com isso", afirmou o presidente Jair Bolsonaro em entrevista ao Jornal do Piauí em 24 de outubro de 2018. Em entrevista ao Programa Roda Viva, da Tv Cultura, em 30 de julho de 2018, afirmou: "Eu não posso falar que vou terminar [com as cotas], porque depende do Parlamento. Mas propor, quem sabe, a diminuição

1 Texto disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/colunas/vladimir-safatle/2015/12/1722920-a-falsa-onda-conservadora.shtml. Acesso em: 29 de março de 2019.

do percentual. Não só para universidade, mas para concurso público também", questionando inclusive a afirmação de dívida histórica que respaldam as cotas raciais, "Mas que dívida? Eu nunca escravizei ninguém na minha vida."[2]

O coitadismo salientado ainda em campanha do presidente Jair Bolsonaro está em consonância com o discurso da meritocracia tão aclamada pelo pensamento conservador. Junto com ela, a estruturação racista culturalista do país se baseia também na contraditória democracia racial como elo das relações sociais no país, ignorando as dificuldades do Estado na implantação de políticas de igualdade de oportunidades para a educação no país. As populações negra, indígena e economicamente desfavorecida na história do país sofrem pelas dificuldades de ingresso no mercado de trabalho e pela falta de responsabilidade estatal em garantir o que já está previsto na Constituição Federal.

Como a Lei de Cotas dispõe,

> *Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências.*
>
> ***Art. 7o** O Poder Executivo promoverá, no prazo de 10 (dez) anos, a contar da publicação desta Lei, a revisão do programa especial para o acesso de estudantes pretos, pardos e indígenas, bem como daqueles que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas, às instituições de educação superior.*
>
> ***Art. 7o** No prazo de dez anos a contar da data de publicação desta Lei, será promovida a revisão do programa especial para o acesso às instituições de educação superior de estudantes pretos, pardos e indígenas e de pessoas com deficiência, bem como daqueles que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas (BRASIL, 2012).*

Em 2022, como prevê a Lei 12.711 no prazo que dispõe, deve ser promovida a revisão das cotas raciais e étnicas, partindo do princípio de avaliação dessa política pública e do princípio que a mesma tem caráter reparatório e não permanente, levantando em conta a diferenciação entre as cotas raciais e sociais. Emergida num período de conservadorismo latente, é preciso que os defensores da educação pública e das ações afirmativas estejam atentos para a avaliação.

Em 13 de março de 2019 foi enviada e protocolada na Câmara um projeto de lei da deputada Dayane Pimentel (PSL/BA) propondo a revogação da Lei de Cotas. Entretanto, a Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão (PFDC), integrado ao Ministério Público Federal juntamente com o Grupo Nacional de Direitos Humanos (GNDH), que compõem o Conselho Nacional de Procuradores-Gerais, assinaram uma Nota Técnica[3] em defesa das ações afirmativas salientando que a igualdade é um objetivo a ser alcançado pelas suas políticas públicas, a favor dos grupos vulneráveis socialmente, sendo dever do legislador defender tais grupos.

O Plano Nacional de Educação prevê investimento na educação pública de 10% do Produto Interno Bruto (PIB) até 2024, entretanto, a PEC do Teto dos Gastos[4] é mais um indício de desmonte da universidade pública. Neste cenário de acirramento do sucateamento, é evidente que negros e pobres serão os primeiros afetados. Os anos de avanços educacionais para a população negra nos Governos Lula e Dilma estão em perigo e por isso o caminho é a resistência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação nº 9.394/1996 em seus princípios norteadores condicionam elementos como acesso e permanência no ambiente escolar (Art. 3º, inciso I) (BRASIL, 1996). Em seu artigo 205 (BRASIL, 1998) a educação está garantida como um direito de todos, sendo de extrema importância para a formação cidadã. A educação pública, portanto, sendo considerada direito público, deve ser direcionada para que todas as classes sociais possam acessá-la. Neste sentido, é preciso ressaltar a relevância das ações afirmativas na reparação das desigualdades sociais e equidade social, elas são instrumentos de oportunidades e por isso é preciso defendê-las.

A luta é a tônica dos movimentos sociais negros. Vivemos em tempos difíceis e, por isso, a resistência aos possíveis desmantelamentos das políticas públicas de acesso aos setores cruciais de sobrevivência no país é importante. Compreender que é necessário a resistência das ações afirmativas é também entender que as medidas de acesso e permanência no Ensino Superior são práticas antirracistas, evidenciando o protagonismo negro como uma resposta ao conservadorismo no país.

2 Texto disponível em: https://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2018-10-24/bolsonaro-critica-cotas-coitadismo.html. Acesso em: 29 de março de 2019.

3 A Nota Técnica está disponível em: http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/notas-tecnicas/nota-tecnica-conjunta-no-1_gndh_cnpg_pfdc. Acesso em: 04 de abril de 2019.

4 A PEC do Teto dos Gastos se refere à Emenda Constitucional nº 95, de 2016, que altera a Constituição Brasileira para a limitação de despesas do Governo por 20 anos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ATCHE, Ana Cláudia dos Reis. **Política de ações afirmativas na educação superior**: a experiência da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) no período de 2006-2012. 2014. 142 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Universidade) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Universidade, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 21 março de 2019.

BRASIL. Ministério da Educação. **Portaria nº 343/2020**. Disponível em: https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-343-de-17-de-marco-de-2020248564376. Acesso em: 21 março de 2019.

BRASIL. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012**. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências**. Brasília, DF, 2012. Disponível em: http://www. planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm. Acesso em: 26 de março de 2019.

COSTA, Graça. **O desmonte do Estado**. In: CLETO, Murilo; DORIA, Kim; JINKINGS, Ivana (Org.) Por que gritamos golpe? Para entender o impeachment e a crise política no Brasil. São Paulo: Boitempo. ANO

GOMES, Nilma Lino. **Golpe disfarçado de impeachment**: uma articulação escusa contra as mulheres. In: RUBIM, Linda; ARGOLO, Fernanda. O Golpe na perspectiva de Gênero. Salvador: Edufba, 2017.

DAUSTER, T. **Uma revolução silenciosa:** notas sobre o ingresso de setores de baixa renda na universidade, 2004. Disponível em: www.ces.uc.pt/lab2004/pdfs/TaniaDauster.pdf. Acesso em: 30 de março de 2019.

GARCIA, Renísia Cristina. **Identidade fragmentada**: um estudo sobre a história do negro na educação Brasileira 1993-2005**.** Brasília: Inep, 2007.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Acesso de Negros às Universidades Públicas. **Temas em Debate**: Ação Afirmativa, n.113, p. 247-268, 2003.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Editora 34, 2002.

GOMES, Nilma Lino. **Golpe disfarçado de impeachment**: uma articulação escusa contra as mulheres. In: RUBIM; LINDA; ARGOLO. O Golpe na perspectiva de Gênero. Salvador: Edufba, 2017.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por Emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

HERINGER, Rosana R. Um balanço de 10 anos de políticas de ação afirmativa no Brasil. **Tomo**, n. 24, p. 9-45, 2014.

JESUS, Rodrigo Ednilson de. **Reafirmando direitos**: trajetórias de estudantes cotistas negros (as) no Ensino Superior Brasileiro. Belo Horizonte, 2019.

MAYORGA, Claudia. **Ação Afirmativa na Universidade**: a permanência em foco. Psicologia Política, v. 12, n. 24, mai-ago, 2012, p. 263-281.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil**. Tese de Livre-Docência. Universidade de São Paulo, 1997.

SANTOS, Dyane Brito Reis. **Para além das cotas**: a permanência de estudantes negros no ensino superior. 2009. 214 f. Tese (Doutorado em Educação) – Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

SAFATLE, Vladimir. A **falsa onda conservadora**. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/colunas/vladimirsafatle/2015/12/1722920-a-falsa-onda-conservadora.shtml. Acesso em: 30 de março de 2019.

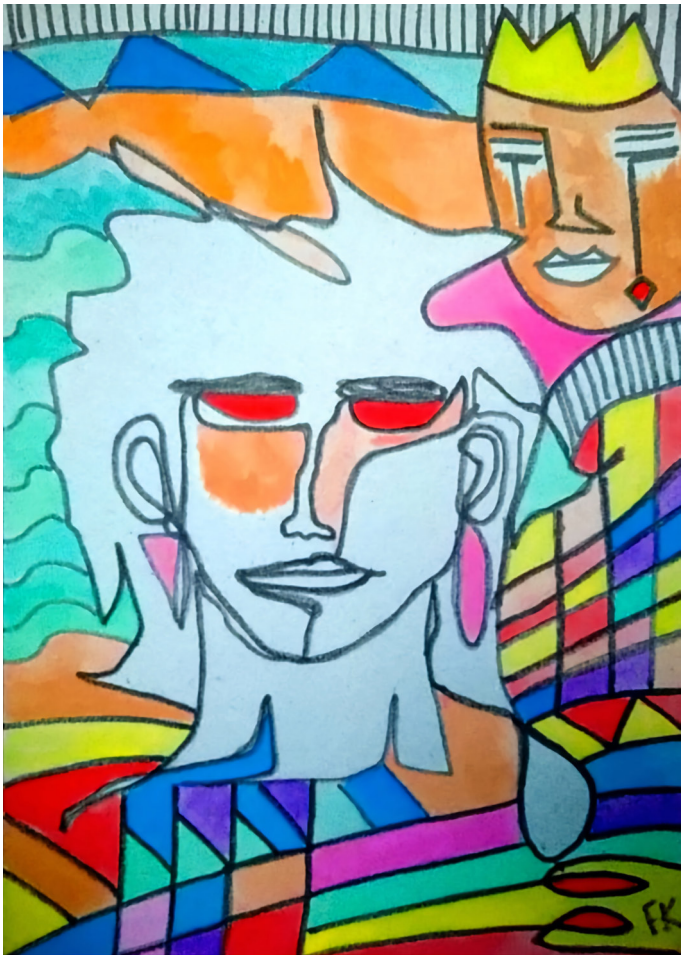
SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças:** cientistas, instituições e questão racial no Brasil. (1870-1930). São Paulo. Companhia das Letras, 1993.

SEYFERTH, G. A antropologia e a teoria do branqueamento da raça no Brasil: a tese de João Batista de Lacerda. **Revista do Museu Paulista**, n. s, p. 81-98, 1985.

SILVA FILHO, Penildon. **Políticas de Ação Afirmativa na Educação Brasileira**: estudo de caso do Programa de Reservas de Vagas para Ingresso na Universidade Federal da Bahia. Tese de Doutorado. Universidade Federal da Bahia, 2008.

SOUZA, Jessé. **A Elite do Atraso**: Da Escravidão à Lava Jato. São Paulo: Editora Leya, 2017.

ÚLTIMO SEGUNDO-UOL. **Bolsonaro critica cotas e fala em "acabar com o coitadismo no Brasil"**, 2018. Disponível em: https://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2018-10-24/bolsonaro-critica-cotas-coitadismo.html. Acesso em: 21 de março de 2019.



RECEBIDO em 30 de abril de 2019.
APROVADO em 08 de fevereiro de 2020.

BUTLER ENTRE NIETZSCHE E LÉVI-STRAUSS: APROXIMAÇÕES E ESTRANHAMENTOS

Gustavo Ruiz da Silva
Mestrando em Filosofia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). Graduado em Filosofia (Universidade de São Paulo) e em Ciências Sociais (PUC-SP). Membro do "Grupo de Pesquisa Michel Foucault" (CNPq), do "GT Ética e Filosofia Política" (ANPOF) e dos projetos "Imagem, Imaginação e Imagem de Si" (PUC-SP) e "Representações de árabes e africanos em fontes europeias, árabes e africanas" (USP).

Contato:
<gustavo.ruizdasilva@sciencespo.fr.>

Palavras-chave:
Nietzsche; Lévi-Strauss; Judith Butler; Metodologia; Epistemologia.

Keywords:
Nietzsche; Lévi-Strauss; Judith Butler; Methodology; Epistemology.

Resumo: O presente artigo investiga a filosofia de Butler no que concerne ao problema da performance e abandono das noções essencialistas e cientificizantes de gênero e sexualidade, especialmente a partir de dois referências teóricos lá presentes: Nietzsche e Lévi-Strauss. Partir-se-á, então, das contribuições nietzschianas para se pensar a crise da metafísica (mais pontualmente com a noção de Verdade) e da discussão estruturalista lévi-straussiana, situando os mecanismos de análise do mito para a dissolução da essência do sujeito. Para a mediação de ambos os autores, Foucault aparecerá como o fio condutor de texto e dobradiça de articulação que abrirá caminho para uma leitura mais aprofundada de *Gender Trouble* (1996). Buscar-se-á, então, o deslocamento da inscrição da identidade como essência, para a sexualidade enquanto tecnologia de poder e narrativa, marcando, as aproximações e estranhamentos metodológicos e epistemológicos entre os autores supracitados.

Abstract: *This article investigates Butler's philosophy regarding the problem of performance and abandonment of essentialist and scientific notions of gender and sexuality, especially from two theoretical references present: Nietzsche and Lévi-Strauss. It will start, then, from the Nietzschean contributions to think about the crisis of metaphysics (more punctually with the notion of Truth), and from the Lévi-Straussian structuralist discussion, situating the mechanisms of analysis of the myth for the dissolution of the essence of the subject. For the mediation of both authors, Foucault will appear as the guiding thread of text and articulation hinge that will pave the way for a more profound reading of Gender Trouble (1996). We will seek, then, the displacement of the inscription of identity as essence, for sexuality as a technology of power and narrative, marking the methodological and epistemological approaches and strangeness among the aforementioned authors.*

INTRODUÇÃO

O objetivo desta investigação, será, se utilizando da arqueologia[1] e genealogia foucaultiana, mesclar duas linhas heterogêneas de análise, apostando que ambas se encontram, pelo menos de modo sorrateiro, no exercício filosófico de Butler. Desta forma, apresentando a história do abandono da metafísica a partir da leitura de Nietzsche[2], objetivo específico do primeiro bloco deste artigo, a análise estrutural dos mitos empreendia por Lévi-Strauss, objetivo específico do segundo bloco, e articulando ambas as partes pelo projeto pós-estrutural de Foucault, mostrar-se-á como as perspectivas supracitadas são fundamentais para que o passo teórico empreendido por Butler nos estudos *queer* fosse efetivado.

Em Nietzsche (GD/CI, IV), então, retomar-se-á o conceito de Verdade para que se possa apresentar, mesmo que de maneira introdutória, o cenário pós-metafísico em que a discursografia butleriana se encontrará. Assim, apresentar-se-á o que se chama de "história de um erro", isto é, como a realidade inteligível se manteve presente na história da filosofia até que foi abandonada – momento que efetivamente interessa a este artigo. Para sustentar tal interpretação de Nietzsche será utilizados alguns comentadores, entre eles: Derrida (1996) e Giacóia Jr. (2000). Num segundo movimento, tão relevante quanto o primeiro para se compreender o pensamento de Butler, pôr-se-á em paralelo o pensamento de Lévi-Strauss (1973; 2008), em especial no que concerne à dissolução do sujeito presente na metodologia estrutural proposta por ele. Os principais comentadores para este momento secundário serão Lebrun (1993) e Werneck (2002).

Para se fazer a conexão entre Nietzsche e Lévi-Strauss, sendo a dobradiça e também fio condutor epistemológico desta investigação, apresentar-se-á de modo breve a arqueologia e a genealogia foucaultiana, em especial aquilo apresentado na *História da Sexualidade I* (1966) e *As Palavras e as Coisas* (1988). Correlacionado a morte de Deus e a morte do Homem, Foucault abrirá caminho para que se compreenda de modo mais claro e distinto aquilo que se operará no interior da obra de Butler (1990) – como se chegou ao conceito de *performance* enquanto mecanismo para combate às noções de gênero e sexualidade enquanto essências, partindo agora da ideia de tecnologia de poder e narrativa). O aporte teórico que auxiliará na construção deste terceiro bloco se encontra no texto de Duque-Estrada (2004).

O que se sustenta, então, é que apesar de Butler se afastar do estruturalismo, em especial no que circunda o debate de gênero de Héritier (1981; 1988; 1996), mediada por Foucault, ela continua se utilizando de uma série de pressupostos metodológicos de Lévi-Strauss – em especial daquilo que foi feito nas análises dos mitos. Nietzsche entra, do mesmo modo, suplantando teoricamente a morte da metafísica necessária para que Butler pudesse abandonar as teorias cientificizantes de gênero e sexualidade.

NIETZSCHE E SUAS MARCAS: OUTRAS POSSIBILIDADES ANALÍTICAS

De início, torna-se necessário dizer que, para a esteira nietzscheana[3], não mais importa *o que* é a coisa, tão somente, mas sim *quem* ela é. Para o pensamento contemporâneo é fundamental tomar a filosofia de Platão como modelo da metafísica, esta é a fundamentação de uma concepção dualista do universo, estabelecendo uma oposição de valores entre duas esferas distintas da realidade. A filosofia platônica opõe o domínio do ideal (inteligível e/ou verdadeiro, se preferir), o plano das essências, em que qualquer fenômeno constitui sua pura forma ou conceito; ao domínio das coisas. Tais formas puras, denominadas tecnicamente *Ideias* por Platão, teriam sua origem na ideia do Bem, que viria posteriormente se transformar na *Ideia* de Deus. Tais entidades são inacessíveis a nossos órgãos dos sentidos, são imutáveis uma vez que não estão submetidas às leis do espaço e do tempo. Por serem as responsáveis pela realidade de todo real, foram tradicionalmente

1 Acerca do método arqueológico de Foucault, ver: Da Silva (2021).

2 Para mais apontamento acerta da Filosofia de Nietzsche, tal como lido por este autor, conferir o trabalho prévio: Da Silva & Purves, 2021.

3 A esteira nietzscheana é referência à incorporação da filosofia de Nietzsche, na medida em que, como pronunciado por Zaratustra, devemos (nós, os que seríamos discípulos) seguir só, afastarmo-nos de nosso mestre. Nietzsche (ZA, Da virtude dadivosa, III) não deve, assim, tendo Zaratustra como seu porta voz, se tornar um paradigma.

denominadas realidade inteligível, em contraposição a uma segunda ordem de realidade, a realidade aparente ou sensível, que é aquela de que temos a experiência ordinária.

Em virtude de nossa alma racional, imortal, somos aparentados com as puras Ideias e participantes do mundo inteligível. Todo conhecimento verdadeiro (episteme, ***ἐπιστήμη***) seria, pois, uma espécie de recordação do que outrora (antes de nosso corpo se tornar o cativeiro de nossa alma no mundo terrestre), um ser verdadeiro e no mundo das ideias, um espírito, ou razão pura, e um bem em si (um bem ou valor cuja vigência é universal e necessária), constituindo as referências metafísicas que dão sustentação tanto ao conhecimento científico quanto às ações morais do ser humano no mundo (GIACÓIA JR., 2000. p. 12).

Deste modo, como pode ser visto no aforismo que aqui se retoma (*Como o mundo verdadeiro acabou por se tornar fábula. História de um erro*, capítulo 4 de *Crepúsculo do Ídolos)*, Nietzsche vai descrever como se deu o desenvolvimento decadente das formas de verdade da metafísica nos diferentes cenários filosóficos que surgiram na cultura ocidental. Como apontado por Derrida, Nietzsche intitula este texto a uma narrativa que conta nada menos do que a história do "mundo verdadeiro", uma narrativa de ficção que anuncia uma (a)fabulação: como uma fábula se (a)fabulou (DERRIDA, 1996, p. 7-39). Eis o primeiro cenário filosófico proposto por Nietzsche:

> *"O mundo verdadeiro passível de ser alcançado pelo sábio, pelo devoto, pelo virtuoso. - Ele vive no interior deste mundo, ele mesmo é este mundo. (Forma mais antiga da ideia, relativamente inteligente, simples, convincente. Transcrição da frase: "eu, Platão, sou a verdade")"* (NIETZSCHE, GD/CI, IV, 2006, p. 11).

Assim, o anúncio, para Nietzsche, da morte de Deus significa o fim do mundo, tal como a metafísica enunciava, na medida em que, para ele, o cristianismo, tanto como religião quanto como doutrina moral, constitui uma versão vulgarizada do platonismo, adaptada às necessidades e anseios de populares[4]. Por sua vez, o cristianismo constitui, para Nietzsche, a medula ética do mundo ocidental; é da seiva moral do cristianismo que se nutrem todas as esferas importantes de nossa cultura, desde a mais abstrata e rarefeita investigação das ciências formais até o plano material de organização da vida e do trabalho.

Para Nietzsche, a morte de Deus é uma expressão simbólica do desaparecimento do horizonte metafísico baseado na oposição entre aparência e realidade, verdade e falsidade, bem e mal. Isso significa que não se pode mais sustentar a crença num conhecimento verdadeiro, que ultrapasse a particularidade de nossos afetos[5]. Todo conhecimento é inevitavelmente guiado por interesses e condicionamentos subjetivos sempre determinados por certa perspectiva culturalmente estabelecida.

Se, como resultado do desenvolvimento das ciências e do aprofundamento do esclarecimento, chegou-se à experiência da morte de Deus, então é lícito colocar também em questão o único valor absoluto que ainda permanece reconhecido pela consciência científica contemporânea: o valor absoluto da verdade. Com a consolidação do cenário moderno, da era kantiana, não mais se pode chegar à ideia de Deus, de Verdade e de Universo, mas deve-se pelos postulados da *Crítica da Razão Prática* agir como se possível: expulsou-se o ideal cristão, mas sua sombra ainda se mantém presente.

A morte de Deus implica, portanto, a possibilidade de colocar em questão a crença na origem divina e no valor absoluto da verdade. A Razão julgará a si própria, o homem deixará a periferia do pensamento e se tornará seu centro, fazendo com que a verdade apareça como um problema, implicando na problematização também pares conceituais como o Bem-Mal, Justo-Injusto, Pio-Ímpio, na medida em que Verdade, Beleza e Bondade sempre foram termos que mantiveram íntima correlação.

Nietzsche é o filósofo que ousa colocar em questão o valor dos valores. Sua preocupação consiste em anunciar a aurora das condições históricas das quais emergiram nossos valores, pondo em dúvida a pretensa sacralidade de sua procedência. Se não é mais possível alcançar ou comprovar a Verdade, vivemos sem ela – a era do positivismo não mais tenta alcançar o Sol de Platão, fixa-se no mundo sensível e não direciona atenção ao inteligível. Somente o cognoscível deve ser foco de atenção; a Vontade de Verdade, que coloca o Homem como ordenador da ciência, torna pensável tudo aquilo que se é no mundo, pondo o próprio Homem no lugar de Deus ao ordenar o mundo extenso por sua própria imagem e semelhança, de modo, assim, racionalizável.

Mata-se a Ideia, mata-se Deus e mata-se a Verdade. Em outras palavras, não mais tentamos sair da caverna sentido luz solar das essências, expulsamos todo o erro platônico.

> *"O 'mundo verdadeiro' - uma ideia que já não serve mais para nada, que não obriga mesmo a mais nada - uma ideia que se tornou inútil, supérflua; consequentemente, uma ideia refutada: suprimamo-la! (Dia claro; café da manhã; retorno do bom senso e da serenidade; rubor de vergonha de Platão; algazarra dos diabos de todos os espíritos livres)"* (NIETZSCHE, GD/CI, IV, 2006, p. 11).

Entretendo, como previsto por Platão, o Mundo Sensível é interdependente do Mundo Inteligível, opera-se o pensamento ocidental por seu paradigma de modelo-cópia, vivemos e fazemos no mundo real aquilo que existe independentemente e é buscado por nós no mundo das Ideias. Mata-se junto nosso mundo, mata-se junto o Mundo Sensível.

> *"Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente! (Meio-dia; instante da sombra mais curta; fim do erro mais longo; ponto culminante da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA)"* (NIETZSCHE, GD/CI, IV, 2006, p. 11).

O fundamento platônico está morto e nós o matamos, o processo sócio-histórico ocidental matou a Verdade que ele mesmo criou – termina-se o erro

4 Vale lembrar que, para o autor, o cristianismo se constituiu como um platonismo para o povo.

5 Para mais apontamento acerta da Filosofia de Nietzsche, tal como lido por este autor, conferir o trabalho prévio: Da Silva & Purves, 2021.

decadente, termina-se a grande transvaloração feita por Platão. Se o platonismo fundou o que compreendemos por verdade e todo nosso pensamento ocidental nisso se embasou, agora vivemos no (a) fundado – o platonismo funda todo o domínio que a filosofia reconhecerá como seu: o domínio da representação preenchido pelas cópias-ícones e definido, não por uma relação extrínseca ao objeto, mas numa relação intrínseca ao modelo ou fundamento. Se a Razão kantiana vai julgar a si mesma, a Verdade vai eliminar a si mesma, sofrerá com a lei que ela mesma criou: o retorno de si sobre si na leitura nietzscheana.

LÉVI-STRAUSS: A DISSOLUÇÃO DO SUJEITO E SUA METODOLOGIA

Os fundadores da etnologia religiosa[6] sempre estiveram muito ligados às questões psicológicas, contudo, por não serem propriamente psicólogos, logo tornaram-se desatualizados – a redução dos estudos psicológicos à sentimentos amorfos e inefáveis, próprio da fenomenologia religiosa, acabou por tornar esse método estéril e fastidioso: o abandono do interesse pelos fenômenos mentais em detrimentos da vida afetiva levou os etnólogos a crer que ideias claras e distintas pudessem surgir de sentimentos e emoções confusas, um erro que, para o autor, deve ser abandonado (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 221).

O que mais sofreu com o problema supracitado foram os estudos sobre os mitos[7]: velhas interpretações caóticas[8] somente passaram a ganhar novas roupagens – nunca passaram de reducionismos a jogos gratuitos de especulações filosóficas, uma escolha entre banalidade e sofismo. Para a maior parte dos etnólogos, diz Lévi-Strauss, a mitologia sempre foi considerada um reflexo da estrutura social e suas relações: os mitos eram sempre vistos como explicações de fenômenos[9] de difícil compreensão, mesmo que isso significasse um esforço enorme para se atingir o significado esperado pela hipótese – conclui-se que esse método levava os estudos em questão a constatações contraditórias.

Esta contradição que, para Lévi-Strauss (2008, p. 222), foi identificada pelos filósofos da linguagem, logo precisou ser abandonada: antes, ligavam-se grupos de sons a grupos de sentido, esforço inútil que foi resolvido ao perceber que a função significativa da língua não estabelecia uma função de identidade com o som em específico, mas sim como estes se relacionam entre si[10]. Tal problema metodológico da linguística pode, paralelamente, ser também observado nos estudos dos mitos – Lévi-Strauss se preocupou com tal questão para responder: como podem os mais distintos lugares do mundo possuírem mitos tão parecidos?

Para tal pergunta, o autor vai retomar o dito por Merleau-Ponty[11] (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.225) e trabalhar com uma estrutura tripartite do pensar sobre o fenômeno, isto é, caracterizá-los no âmbito da *fala* (a ser analisado enquanto tal), da *língua* (na qual é formulado) e da *linguística* (o caráter absoluto do mito que o distingue dos outros dois aspectos), isto é, o mito é percebido enquanto tal por sua substância se encontrar em sua história[12], é uma linguagem que trabalha em nível elevado, descolado do fundamento na qual rodou. Neste sentido, os elementos (unidades constitutivas) dos mitos possuem significância quando entram em composição, quando se relacionam, pertencendo à uma ordem específica (mais complexa) da linguagem que deve ser buscada acima do nível ordinário da vida social.

Como dito por Lévi-Strauss (1964, p. 14): "tal como os ritos, os mitos são intermináveis". Os mitos, em sua "mitosfera", estão em plena mudança e desenvolvimento, um movimento que constantemente atualiza o ambiente mítico; eles se ordem numa "história mítica" e finalmente mostram como base para conclusões racionalizantes[13]. Ao autonomizar o campo mítico da referência ao sujeito constituinte[14], Lévi-Strauss abandona a necessidade de um princípio transcendental[15], de forma que seu relacionismo dispensa a necessidade de um ponto fixo ou de uma referência absoluta em valores universais para pensar a historicidade dos mitos.

Acentua-se com isso o afastamento do mito daquele que o produziu, isto é, abandona-se o sujeito: "aceitamos, pois, a qualificação de esteta, por acreditarmos que a última finalidade das ciências humanas não é constituir o homem, mas dissolvê-lo" (LÉVI-STRAUSS *apud.* WERNECK, 2002, p. 52). Desta maneira, foi Mauss, segundo Lévi-Strauss, quem liberou a ideia do social como sistema, liberando assim um novo tipo de compreensão da sociedade: "pela primeira vez na história do pensamento etnológico, um esforço foi feito para transcender a observação empírica e atingir realidades mais profundas" (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 33). A heterogeneidade se mostra como aparência: a realidade verdadeiramente real é sintética, homogênea, universal e geral. Para Lévi-Strauss, se não foi atingida a realidade mais profunda do objeto em questão, foi por falta de procedimentos científicos, ficando-se somente na superfície consciente: o mito e a troca não são formados por elementos dissociados aguardando uma síntese *a posteriori*, não são formulados no nível da consciência, eles são sintéticos *a priori*.

Em *O pensamento selvagem*, vê-se uma investigação sobre a constituição, a partir de formas lógicas do pensamento, do que Kant chama de "mundo natural" ou "experiência", isolando-se o processo cognitivo de suas determinações particulares. Isto é, pouco importa que o selvagem não tenha consciência das leis *aprioristicas* que regem suas formas de saber, em especial aquelas que produzem os mitos[16], ele procede à instituição de uma legalidade natural, numa atividade que se pode dizer ser inconsciente, no sentido kantiano de espontânea e lévi-straussiano de eficaz. Como dito por Lebrun (1993, p. 371), justamente numa passagem em que se trata das condições de possibilidade das regras que constituirão, numa etapa posterior, o conhecimento científico da natureza, a "harmonia de leis, delimitação de classes e formação de conceitos enraízam-se no mesmo *a priori*", podendo-se dizer, do selvagem, assim como do homem civilizado, é que ele "vive num mundo em que existe sentido antes que existam objetos".

Por isso, pode-se dizer, que a ciência de Lévi-Strauss é marcada pela imagem da dissolução, pois, se a estrutura é permanente, todo o resto se desvanece e se transforma: homens, mitos, tempos, cidades, sistemas de parentescos. Para compreender os mitos, é necessário, então, captá-los em seu mo-

6 Em suas palavras: Tylor, Frazer e Durkheim.

7 Lévi-Strauss abre uma exceção para G. Dumézil e H. Grégoire.

8 Nas palavras do autor: devaneios de consciência coletiva, divinização de personagens históricos etc.

9 Sejam eles cosmológicos, naturais, sociais ou psicológicos.

10 Este movimento pode ser visto na obra de Lévi-Strauss pela influência de F. Saussure e R. Jakobson.

11 Lévi-Strauss foi eleito, com apoio e influência de Merleau-Ponty, para a cadeira de Antropologia Social do *Collège de France*, em 1973.

12 O mito opera simultaneamente no presente, e passado e futuro, é supratemporal, sua estrutura permanente.

13 Lévi-Strauss retoma Kant ao pensar como se é possível conhecer e, em especial, quais são a categorias *a priori* de nosso pensamento. Vale lembrar que P. Ricoeur caracterizou a antropologia de Lévi-Strauss como um "*kantismo sem sujeito transcendental*".

14 Pode-se ver em Kant que o sujeito é posto como algo constituído na particularidade do seu presente. O autor, buscando responder à questão "quem sou eu enquanto sujeito", diz que este sofre uma inflexão histórica. Para tal, ver "O que é esclarecimento", de 1784, onde torna-se possível uma gênese de um ou-

tro modo de pensar fora do paradigma cartesiano (o eu universal a-histórico). Isto é, o modo de pensar do alemão é justamente aquele que permite pensar o sujeito como sujeito historicamente constituído.

15 Pode-se ver na metodologia de Lévi-Strauss um abandono da intencionalidade dos sujeitos – considerados meros efeitos de superfície. Além disso, autonomizou-se o mito, separando-o e isolando-o do seu contexto. Com a possibilidade de afastar o mito do processo histórico, vemos a constituição de temporalidades que são irredutíveis umas às outras. Trata-se de marcar uma temporalidade interna ao próprio mito, independente das determinações extra-mitológicas. É neste procedimento que se configura uma espécie de kantismo às avessas.

16 Mesmas leis que servem para a física, regendo a natureza, ou para a gramática, regendo a linguagem.

17 Retoma-se aqui a metáfora feita por Werneck (2002, p. 56) acerca do funcionamento dos mitos: eles operam como caleidoscópios.

18 Por Werneck (Ibid.) denominadas "contaminações semânticas".

19 Cabe pensar os mitos como objetos que se relacionam entre si, como coisas que se ensimesmam, residindo em si uma plasticidade, isto é, por toda a América, uns mesmos mitos passam pelo vimento, não importando a forma sob a qual eles se apresentam: estilhaçados, fragmentados ou versões mais acabadas, que jamais serão definitivas – o universo mítico apresentado está sempre em permanente mutação. A sua estrutura básica permanece, mas o conteúdo da célula variante já não é o mesmo. Do mesmo modo, quando um elemento se transforma, os outros se adaptam à mudança sofrida pelo primeiro e, por sua vez, também se modificam. Isto é, os mitos se modificam a si mesmos, sua mudança opera por contágio, uma influenciando a outra[17].

O próprio Lévi-Strauss (2008, p. 19) reconhecendo a importância de Franz Boas, se referindo a essa busca de objetivos essenciais na etnografia dirá que "ninguém contribuiu mais do que Boas para denunciar essas contradições", talvez por isso valha a pena retomar o dito pelo culturalista americano a fim de reafirmar o proposto acima: "Dir-se-ia que os universos mitológicos são destinados a ser pulverizados mal acabam de se formar, para que novos universos nasçam de seus fragmentos" (BOAS *apud.* LÉVI-STRAUSS, 2002, p. 237). Então, é a partir de fragmentos que Lévi-Strauss vai operar metodologicamente: como um demiurgo, ele organizará uma matéria pré-existente, reintegrando no mundo das ideias o que foi descolado da experiência sensível – o *bricoleur* elabora inventários, extraindo de suas interrogações um conhecimento desinteressado pelo mundo do nativo, já que a ordem do universo obedece à lógica do pensamento.

Conclui-se daí que, o mito, na produção lévi-straussiana, opera como fio condutor, onde, por meio de ampliações progressivas de seu campo de ação[18], percorre todo o universo mítico, isto é, juntando-se os cacos e ruínas de sua matéria essencial, pode-se iniciar o trabalho analítico por qualquer ponto do mito de referência, mesmo que ele se alargue, se deforme-se ou se concentre. Tal como em *Como morrem os mitos* (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 310)[19], eles podem sofrer deformações até perder sua nitidez, mas, de alguma forma, conservam sua substância mítica, já que, como dito, a mesma se encontra em sua história, que é alterada pela aplicação particular de suas leis próprias: essas transformações obedecem à um princípio de conservação da matéria mítica, em função da qual qualquer mito poderá sair de um outro mito.

BUTLER: A MORTE DAS IDENTIDADES

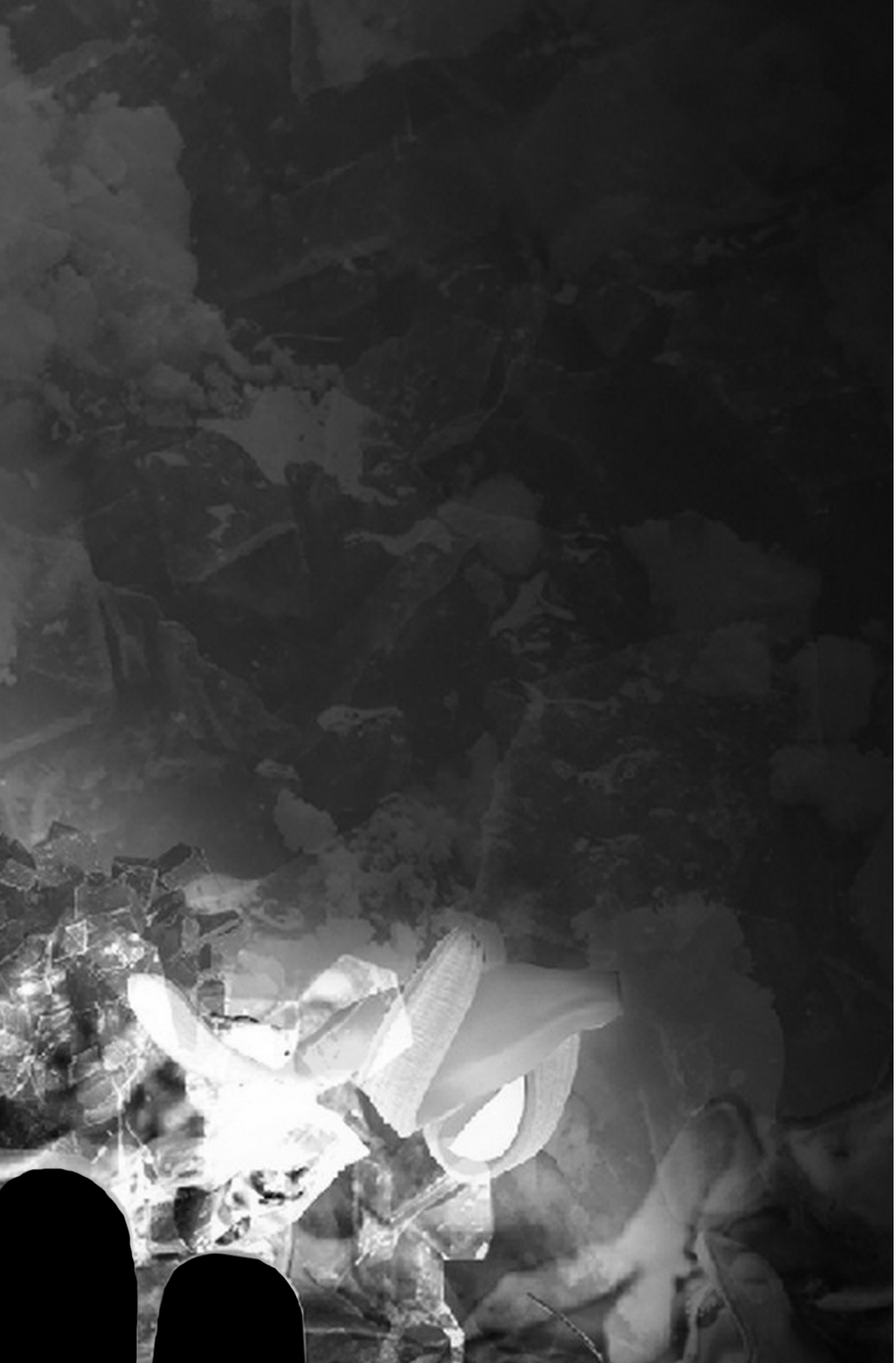
Pela marca de Nietzsche, na obra de Foucault, então, pode-se verificar que seus estudos compuseram um profícuo quadro em que o sexo pode ser desnaturalizado, passando a ser investigado como entidade discursivamente construída ao longo da história, mas em suas palavras: "Nietzsche encontrou de novo o ponto no qual Deus e o homem se pertencem um ao outro, no qual a morte do segundo é sinônimo da desaparição do primeiro e no qual a promessa do super-homem significa primeiro e antes de tudo a iminência da morte do homem" (FOUCAULT, 1996, p. 353). Deste modo, o "sentido" não era mais do um efeito da superfície[20], uma reverberação do que atravessa profundamente o "sistema", este entendido como um conjunto de relações que se mantém e transforma independentemente das coisas que essas relações religam. Isto é, em sua análise arqueológica do mundo ocidental, o arqueólogo conceitua o que chama de *episteme*, circunscrevendo-se numa área estritamente acadêmica ao entrar em seu "campo", enchendo-se, inclusive, com uma linguagem etnográfica. Por *episteme* Foucault entende um inconsciente de regras e leis em um sistema que agem e configuram a si mesmas num campo de experiência possível.

Ou seja, segundo os saberes – que não são outra coisa senão formações históricas constituídas por práticas formais de enunciados e visibilidades – o sujeito é visto como sujeitado à ordem do discurso. Já no campo das relações de forças, a sujeição se redobra, tendo em vista que o poder que atua por estímulo, incitando forças, extraindo dos corpos ações úteis para o funcionamento do campo social. A constituição de um sujeito, segundo Foucault, pressupõe, maneiras que devem ser entendidas como um conjunto de práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens fixam as regras de conduta, procurando igualmente "se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer da sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo" (FOUCAULT, 1984, p. 15).

Deste modo, voltando ao início do texto, não basta dizer o que se é, dado que esta é uma categoria epistêmica de base platônica, mas sim se perguntar como se opera, quem se é, nesse caso, o regime discurso sob o qual vivemos. Qual a nervura que por trás da máscara ordena os poderes aqui envolvidos? Assim, para Foucault: a ficção, sendo o regime na qual a produção fabular é narrada, é "a nervura verbal do que não existe, tal como se é" (FOUCAULT, 2009, p. 69).

No mais, a partir da obra de Foucault, pode-se dizer também que vivemos em uma sociedade punitiva[21], que desde o século XVII desenvolve métodos de poder para avassalar o homem, visando tornar seus corpos dóceis, obedientes e disciplinados, para que estes circulem somente numa rede de poder demarcada pelas próprias táticas do poder disciplinar. Em *História da Sexualidade I: a vontade de saber*, vemos como a disciplina opera pelo dispositivo da sexualidade – o entrecruzamento entre o poder e os prazeres sexuais, a fim de administrar as afecções[22] por técnicas do Estado. A monogamia heterossexual é, então, instituída como a norma em nossa sociedade moderna, criando um mal-estar entre o Indivíduo e o Estado.

Decorre-se disto uma importante questão: a própria troca da *Ars erótica* (desenvolvida, por exemplo na Roma antiga, em que o próprio sexo se revela no prazer, segundo suas intensidades, qualidades etc.) pela *Scientia sexualis*, que, nas sociedades ocidentais modernas, restringindo quase todos os pontos da nossa vida, quer afirmar o direito do indivíduo de ser diferente, mas reforçando aquilo que o torna verdadeiramente igual (FOUCAULT, 1988, p. 57). A homossexualidade, na modernidade, passou a se apresentar como uma anormalidade que precisaria ser combatida[23], mas esta interferência do poder público no indivíduo modificaria sua imagem. A relação entre os súditos e o seu soberano está intrincadamente relacionada a como este primeiro se dobra sobre si – a saber, trata-se aqui de "transpor a linha de força, ultrapassar o poder, isso seria como que curvar a força, fazer com que ela mesma se afete, em vez de afetar outras forças: uma 'dobra', segun-



do Foucault, uma relação de força consigo" (DELEUZE, 2000, pp. 123)[24].

Pode-se entender, deste modo, como e por que Butler abandona a chave identitária. Como feito por Foucault, o par gênero-sexualidade operará em Butler fora do discurso biologizante, fora daquilo que garante um sentido determinado aos polos citados, da sua substancialização, que garante algo de mesmo aos entes em particular. Irrompe-se, então, a ressignificação do termo *queer*: o termo construiu-se como a ferramenta para uma problematização construtivista de qualquer termo alegadamente universal. Ao mesmo tempo, o *queer* apresentou-se como uma nova possibilidade nomenclatural, uma nova significação, todavia sem pretensões de representar qualquer essência dos que o reivindicam. O *queer*, portanto, recusa a definição e a estabilidade, é transitivo, múltiplo e avesso à assimilação. Recusando-se a aceitar a existência do sujeito (seja ele feminino, gays e/ou lésbicos) como pressuposto, a teoria *queer* pretende realizar a desconstrução dessa categoria, defendendo a instabilidade e a indeterminação de todas as identidades sexuadas e generificadas. Opera-se com o *queer* do mesmo modo que se operou com os mitos ou com a *episteme*. Decorrente-se disso, surge a necessidade de algo que operacionalize todo esse sistema de transformações em algo que se mostre fora das análises tautegóricas, que desça deste descolamento das pessoas reais; surge a ideia de *performance*.

Em *Gender Trouble: feminism and the subversion of Identity* (1990)[25], o termo *performance* se apresenta como o tema central na caracterização de significação de prática que é construída no e pelo discurso, com um sujeito sempre em um processo de construção pelos discursos que executa. Tira-se disso que Butler, seguindo o processo supracitado, quer, tal como Nietzsche, combater a chamada metafísica da substância, dizendo que corpo e sexo não são nem auto-evidentes, nem diretamente relacionados com a ideia de gênero[26]. Pensando na *perfomatividade*, o gênero se mostra como um conjunto de atos repetidos no interior de um quadro regulatório altamente rígido, onde a "identidade" é constituída pelas próprias expressões que supostamente são seus resultados.

Perfomatividade não é um "ato" singular, pois é sempre a reiteração de uma norma ou de um conjunto de normas, e, na medida em que adquire um status de ato no presente, esconde ou dissimula as convenções das quais é uma repetição (BUTLER, 1993, p.12). Baseando-se na apropriação feita por Derrida da teoria dos atos de fala, Butler considera a *performatividade* como uma reencenação, como uma iteração que no processo de enunciação também transforma o que enuncia ou itera. não é um 'ato' singular, pois é sempre a reiteração de uma norma ou de um conjunto. A *performatividade* é um ato que faz surgir o que nomeia e constitui-se na e pela linguagem.

Apropriando-se do modelo foucaultiano de *inscrição*, Butler estabelece toda identidade de gênero como uma forma de simulacro produzida nas relações de poder. A lei é incorporada e, como consequência, são produzidos corpos que significam essa lei sobre o corpo e através do corpo. Logo, os gêneros são apenas efeitos de verdade. Nesse sentido, a autora vai buscar fazer uma genealogia da ontologia do gênero no sentido foucaultiano do termo, retirando as máscaras que se apresentam nesse cenário filosófico ocidental, escavando sob os próprios pés a fim de buscar onde verdade nenhuma se manteve resguardada.

O que se mostra com isso é a opção teórica da autora de usar a noção nietzscheana de poder, algo múltiplo, proliferativo e potencialmente subversivo a si mesmo. Entendido dessa maneira, o gênero é um projeto tácito para renovar a história cultural do indivíduo segundo seus próprios termos; uma tarefa na qual ele está empenhado desde sempre. Porém, sempre com as limitações impostas pelos dispositivos discursivos de poder, uma vez que esta filósofa postula que não há posição de liberdade para além do discurso – as possibilidades de resistência estão dispostas, assim, dentro das próprias relações de poder.

Vê-se o reflexo desta ideia na obra de Butler quando a mesma vai colocar, por exemplo, a *Drag Queen* como aquela com potencial de desestabilizar as estruturas, rompendo com as generificações estabelecidas, com os padrões enunciados, com as práticas que se cristalizaram e se transformaram em normas – elas expõem publicamente a possibilidade de dissonância entre sexo, sexualidade e gênero, revelando que a fundamentação das identidades na natureza humana é uma ficção. Desmascarada essa farsa, é possível questionar a regra disciplinar hegemônica que sustenta a heteronormatividade.

Desta maneira, com o passar do tempo, normalizaram-se determinadas práticas sexuais, forçaram-se repetidas enunciações que criam o que entendemos por sexualidade, biologizou-se o que entendemos por corpo e criou-se o que entendemos por sexo, e por consequência gênero. Diversas pressões levou o mundo a ser generificado em dois grandes grupos baseados em características biológicas, assim como a normalização das diversas práticas sexuais na estratificação de apenas uma: a heterossexualidade.

Aqui, avançando no pensamento de Butler, vale ressaltar a ideia de *différance* apresentada por Derrida. Uma definição relativamente simples explica *différance* primeiro pelo que ela não é: "não é nenhuma diferença particular ou qualquer tipo privilegiado de diferença, mas sim uma diferencialidade primeira em função da qual tudo o que se dá só se dá, necessariamente, em um regime de diferenças (e, portanto, de relação com a alteridade)" (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 33). Em outras palavras, como apontado por Nietzsche, nada é em si mesmo, tudo só existe em um processo de diferenciação [27]. Butler diz que não existe uma identidade de gênero por trás das expressões de gênero, e que a identidade é performativamente constituída. Assim, a identidade não é algo, mas é efeito que se manifesta em um regime de diferenças, num jogo de referências. Para Derrida, por exemplo, no signo não há significado por trás do significante, o sentido é efeito constituído por uma cadeia de significantes. Isto é, na linguagem só existem significantes, que se expressam em uma relação de remetimentos. Em relação à *différance*:

> *A ruptura pós-estruturalista com Saussure e com as estruturas identitárias de troca*

mesmo sistema de transformação, em que cada variante desse pode se transformar, ampliar ou inverter.

20 Como dito por Lebrun (1998, p.119): "não existem fundamentos firmes. Aí está o perigo".

21 Uma sociedade, nas palavras de Deleuze (1992, p. 219-226), atualmente do controle.

22 Uso, seguindo a linha de Deleuze, conscientemente, um vocabulário espinozano, mesmo que o mesmo seja rejeitado por Foucault.

23 Uma marca disso pode ser vista na fervorosa defesa à posição lévi-straussiana que foi feita por Françoise Héritier. Para sua oposição mais veemente, ver Entretien (1988), onde ela nota que "nenhuma sociedade admite o parentesco homossexual". Ver também: *Masculin/Féminin: La penseé de la différence* (1996) e *L' Exercice de la parenté* (1981).

24 Portanto, o subjetivo não é apenas o de "dentro", tampouco é mero receptáculo do lado de "fora"; é também uma dobra do lado de fora (força, como diria Gilles Deleuze) para se constituir um dentro. Não é um dentro autônomo, muito menos simples recebedor dos mecanismos de controle, mas sim, uma construção, um processo intenso de produção dessa individualidade nascido entre os poderes e os saberes para se tornar uma relação consigo (*self*). Processo esse heterogêneo no espaço e

> *encontradas em Lévi-Strauss refuta as afirmações de totalidade e universalidade, bem como a presunção de oposições estruturais binárias a operarem implicitamente no sentido de subjugar a ambiguidade e a abertura insistente da significação linguística e cultural. Como resultado, a discrepância entre significante e significado torna-se a différance operativa e ilimitada da linguagem, transformando toda a referência em deslocamento potencialmente ilimitado (BUTLER, 2003a, p. 70).*

Deste modo, Butler vai dizer que o raciocínio estruturalista (em especial o de *Les structures élémentaires de la parenté*, de 1949) postula uma exogamia compulsória, articulada através da heterossexualidade compulsória. O que se quer mostrar com isso é que Butler vai julgar, as visões lévi-straussianas promulgadas no final dos anos 40 como ultrapassadas, dado que o próprio Lévi-Strauss já não as considera da mesma forma. Ele apontou sua própria contribuição ao debate, deixando claro que seus pontos de vista de mais de 50 anos atrás não coincidem com suas posições atuais, sugerindo que a teoria da troca não precisa estar vinculada às diferenças sexuais, mas deve ter sempre uma expressão formal e específica (BUTLER, 2003b, pp. 219-260)[28].

Para Lévi-Strauss, o drama edipiano consiste numa proibição que age no início da linguagem, uma proibição que funciona todo o tempo para facilitar a transição da natureza à cultura de todos os sujeitos emergentes. Contudo, existem muitas razões para rejeitar essa transcrição do complexo de Édipo como precondição da linguagem e da inteligibilidade cultural, isto é, para se criticar as conceituações lévi-straussianas acerca do parentesco, a tarefa seria considerar a sugestão de David Schneider[29] segundo a qual o parentesco é um tipo de construção, um tipo que não reflete uma estrutura anterior, mas que só pode ser compreendida como uma prática efetivada. Na ideia de Butler, isso seria necessário para que consigamos nos apartar de uma ideia de estrutura hipostasiada, em que as relações se escondem atrás de diversos arranjos sociais, nos permitindo considerar como os modos de construção padronizados e performáticos põem as categorias de parentesco em operação, em que se tornam os meios pelos quais sofrem transformação e deslocamento. Butler, então abandona o estruturalismo do parentesco[30], mas não o método utilizado pela corrente antropológica em sua análise dos mitos, tal como supracitado.

Cabe agora pensar, após Nietzsche, como é possível operar no mundo real quando, em um embate contra toda e qualquer substancialização, tomamos distância do próprio mundo a fim de conseguirmos, por um muito bem-acabado processo metodológico, destruir a metafísica para que consigamos somente trabalhar no campo das relações dos entes do mundo? Isto é, dado que não mais temos onde assegurar uma unidade aos dissonantes, como podemos, fora da esfera criada para análise, promover transformação neste mundo?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As discussões sobre gênero e sexualidade, quando pensadas na história da filosofia, se mostram em diversas possibilidades, variando entre momentos de se pensar mais ou menos em categorias abstratas ou objetos concretos; e é neste aspecto que este artigo se insere.

A filosofia do martelo de Nietzsche foi fundamental para se perceber que luvas devem ser postar para se ler Platão, no sentido de abandonar os dogmas filosóficos que privilegiavam o mundo das ideias em detrimento do mundo concreto. A distinção feita pelo filósofo grego entre forma e essência, em que podemos observar os baixos começos da metafísica, foi o material para a fé cristã ocidental, seja ela eclesial ou laica. Com o anúncio da morte de Deus, cabe voltar à filosofia para questões que não sejam uma pura ode a metafísica, mas que constituam uma contribuição teórica significativa para o nosso tempo.

Em Lévi-Strauss, o encontro de várias partes, fragmentos, estilhaços em um *bricoleur* nos indica que já não é mais possível pensar a filosofia por categorias transcendentais. Embora o universalismo não tenha deixado de pensar um psicologismo universal do gênero humano, o mito já era um indicativo de que se podia elaborar um pensamento a partir de uma realidade concreta que não fosse refém de um princípio de Verdade, neste sentido, viu-se em Lévi-Strauss um Kant, mas sem o sujeito transcendental, onde, em sua primeira fase, o universalismo é renegado por Foucault e Butler, mas acerca dos mitos, ainda se é possível ver como operar em busca de distância e aspecto para se constituir uma procedência.

Posto que Foucault tem uma filosofia voltada ao saber, para como se constituem os discursos e as formas mentais de se produziram os saberes – afasta-se o discurso produzido daquele que o produziu a fim de analisá-lo de modo tautegórico em suas transmutações constantes, em seus contágios, proliferação e interdependências, mas de forma independente do corpo social naquela rodou. Pode-se ver também, no eixo poder, uma filosofia voltada ao corpo: a sexualidade aparece como objeto da política, na medida em que, a partir das tecnologias de poder provenientes da arte de governar, volta-se ao corpo e a proibição do prazer como incidência de poder disciplinar. O conceito de biopolítica dispõe da importância fundamental do controle da sexualidade para a incidência de poder e a extração de docilidade política e utilidade econômica.

Por fim, destaca-se a importância de Butler e do conceito de *queer* como a resistência às formas de normalização, e, consequentemente, às incidências de poder normalizador. Por fim, situa-se também que não se trata de uma questão de identidade (que jamais deixou de ser uma abstração metafísica), onde esta se mostra como uma forma de estabelecimento de normalização, a partir do momento que ela inscreve a sexualidade como tecnologia de poder.

Neste sentido, pode-se dizer, fazendo um retorno à história da epistemologia presente em Butler, que a autora findou os movimentos identitários, ela demonstrou como as lutas por igualdade e re-

no tempo da produção dessa subjetividade.

25 A posição de Butler na história do pensamento dos estudos de gênero já foi mais bem descrito em: Da Silva & Purves, 2020.

26 A primeira objeção forte de Butler a Beauvoir é que, caso se aplique consistentemente a distinção sexo/gênero, a explicação beauvoiriana não permite ver com clareza se um sexo dado se torna necessariamente um gênero determinado. Isto é, se "mulher" é uma interpretação cultural de "fêmea", então, poder-se-ia concluir que não é qualquer corpo que é arbitrariamente o locus do gênero "mulher", mas sim um corpo previamente definido (BUTLER, 1990, p. 37).

27 Como apontado por Giannotti (2012, p. 135), "cada interpretação é uma forma de nomear, e, no fundo, diz Nietzsche, não existem coisas, mas apenas interpretações. Daí seu perspectivismo, a necessidade de sempre nomear o devir levando em conta pontos de vista diferentes, para que ele não perca seu próprio caráter móvel".

28 Ver: LÉVI-STRAUSS, 2000, p. 154-155.

29 D. Schneider pode ser visto como o último dos antropólogos do parentesco, isto é, em sua obra, ele desmontou toda a ideia de possibilidade de existência de um parentesco que operasse fora do mundo das representações do próprio antropólogo. Para mais, ver: SCHNEIDER, 1984.

conhecimento até então travadas, no fundo, ainda tinham, de algum modo, resquícios de substancializações, essências em entes do mundo sensível que deveriam ser destruídas para que pudéssemos operar fora daquele esquema descrito por Platão e, consequentemente, fora das normatizações que foram asseguradas por essa lógica de saber. É nesta batalha contra os essencialismos que Butler sai da esteira tradicional das lutas baseadas em identidades (organizadas por marcadores sociais baseados em características biológicas), para adentrar num pós-estruturalismo que propõe a *pós-identidade*. Uma metodologia que, mesclando Nietzsche e Lévi-Strauss a partir de Foucault, permite abandonar as formas cientificizantes de discurso, isto é, abdicar tudo aquilo que garante um falso gregarismo e igualdade entre mais dissonantes entes e fenômenos.

30 Pode-se ver aqui que Butler se afasta, especificamente, do Lévi-Strauss das Estruturas elementares, não do último Lévi-Strauss, que ela inclusive faz questão de relembrar ter mudado de ideia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUTLER, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nova York: Routledge._____. (2003a), *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003a.

_____. (2003b), "O parentesco é sempre tido como heterossexual?". *Cadernos Pagu*. V. 21.

DA SILVA, Gustavo Ruiz. (2021), "FOUCAULT E BORGES da Literatura ao Método Arqueológico." *Communitas*, 9.5: 379-392.

_____.; PURVES; Ian Alankule. (2020), "APROXIMAÇÕES E AFASTAMENTOS DAS GRAFIAS CENTRAIS DO DEBATE DE GÊNERO." *Occursus* 5.2: 59-76.

_____. (2021), "Os sons e a embriaguez na tragédia segundo Nietzsche." *Humanidades em Diálogo*, 1.10: 86-99.

DELEUZE, G. (2000), "Michel Foucault". In: _____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, pp. 103-147.

DERRIDA, J. (1996), "História da Mentira, prolegômenos". *Estudos Avançados*. V. 10, n. 27.

DUQUE-ESTRADA, P. C. (2004), "Alteridade, violência e justiça: trilhas da desconstrução". In: _____. (Org.). *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Edições Loyola, p. 33- 64.

ESPINOSA, B. (2008), *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica.

FOUCAULT, M. (1966), *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.

_____. (1969), *L'archéologie Du Savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. (1985), *Microfísica do poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 5 a ed. Rio de Janeiro, Graal.

_____. (1988), *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal.

_____. (2001), *Dits et écrits. Vol. II*: 1976-1988. Paris: Gallimard.

_____. (2009), *Ditos e Escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema*. M. B. Motta (Org.). Trad. Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária.

GIACOIA JR, O. (2000), *Nietzsche*. Col. Folha explica. São Paulo: publifolha.

GIANNOTTI, J. A. (2012), "Lebrun, o único em suas propriedades". *Novos Estudos*, v. 92.

HÉRITIER, F. (1988), "Aucune societé n'adment de parenté homosexuelle. Interview". In : M. GÓMEZ (Org.). *La Croix*, v. 16.

_____. (1981), *L'Exercice de la parenté*. Paris, Gallimard.

_____. (1996), *Masculin/Féminin : La penseé de la différence*. Paris: Odile Jacob.

LEBRUN, G. (1988), *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietszche*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1993), *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Editora Martins Fontes.

LÉVI-STRAUSS, C. (2008), *Antropologia Estrutural*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés, Rio de Janeiro: Cosac Naify.

_____. (1973), "Comment meurent les mythes". In. _____. *Anthopologie Structurale Deux*. Paris : Plon.

_____. (2000) "Postface". In : _____. *L'Homme : Special issue on "Question de parenté"*. Paris: Plon, p. 154-155

NIETZSCHE, F. (2011), *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2006), *Crepúsculo dos Ídolos, ou como filosofar com o martelo*. Sabotagem Contracultura. Disponível em: https://veele.files.wordpress.com/2010/02/crepusculo-dos-idolos.pdf.

SCHNEIDER, D. (1984), *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor, University of Michigan.

WERNECK, M. (2002), "Claude Lévi-Strauss e as anamorfoses do mito". *Revista Margem*. São Paulo, nº 16, p. 51-63.

RECEBIDO em 11 de maio de 2020.
APROVADO em 31 de agosto de 2020.

Pedro Alves Gomes
Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo – UFES.

Contato:
<pedroag96@hotmail.com>

Juliana dos Reis Abrantes
Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo – UFES.

Contato:
<julianarabrantes@outlook.com>

Palavras-chave: Antropoceno; Terra; Capitalismo; Ecossocialismo.

***Keywords**: Anthropocene; Earth; Capitalism; Eco-socialism.*

ENTRE O CÉU E A TERRA NO ANTROPOCENO:

POR UMA OUTRA CONCEPÇÃO DE SER, VIVER, ESTAR E SE RELACIONAR

RESUMO: Este trabalho tem por objetivo pensar sobre a vida no antropoceno, analisando formas de ser, viver, estar e se relacionar com a terra. O presente trabalho foi realizado por meio de revisão bibliográfica, discutindo e relacionando textos pertinentes a discussão proposta. Expõe alguns problemas e relações característicos do período do antropoceno – época em que os humanos se tornam a força ambiental dominante na Terra –. Apresenta uma proposta de percurso histórico para chegar ao momento atual e aponta uma alternativa à essa forma de vida, uma mudança estrutural e radical, uma transição do sistema capitalista para uma sociedade ecossocialista.

***ABSTRACT:** This article aims to think about life in the anthropocene, analyzing ways of being, living, being and relating to the land. The present article was carried out through a bibliographic review, discussing and relating relevant texts to the proposed discussion. It exposes some problems and relations characteristic of the anthropocene period – a time when humans became the dominant environmental force on Earth –. It presents a proposal of a historical path to reach the present moment and points out an alternative to this way of life, a structural and radical change, a transition from the capitalist system to an ecosystemic society.*

INTRODUÇÃO

Afinal de contas qual será o objetivo principal da Antropologia, o que ela se propõe a estudar ou explicar de alguma maneira? Em vias gerais, podemos dizer que, muitas vezes, ela busca entender sua própria cultura a partir de outras. Com esse propósito ou não, estudos antropológicos são essenciais para as sociedades de maneira geral, seja abrindo nossos olhos para novas perspectivas, seja cortando pela raiz o etnocentrismo entranhado em nossas mentes ainda tão cedo. Podemos inclusive pensar o mundo, nossa relação com ele e o futuro que está por vir. Nesse sentido, estudos sobre o antropoceno[1] são fundamentais para pensarmos até mesmo nossa posição enquanto humanos nesse espaço.

Em sua maioria as discussões sobre esse período partem do princípio de que deixamos para trás a época do holoceno e, devido às grandes modificações que vêm sendo feitas por nós na Terra, entramos na era do antropoceno, ou seja, aquela em que os humanos se tornam a força ambiental dominante no planeta ou onde as atividades humanas começaram a ter um impacto global significativo no clima e no funcionamento dos ecossistemas.

Diversos elementos e acontecimentos no planeta apontam para essa ideia do antropoceno e sua importância. Podemos apontar as crises hídricas, a poluição atmosférica, as mudanças no clima, extinção de espécies, destruição de habitats, acumulação e desigualdade, produção de lixo, a destruição da camada de ozônio, degradação do solo, entre outros fatores que apontam para essa questão única, a ação humana e sua centralidade na Terra, seu funcionamento, seu uso e consequentemente seu futuro.

Entretanto, não restam dúvidas quanto ao fato de que os processos antrópicos tiveram efeitos planetários muito impactantes, oriundos, por exemplo, de outros processos e nossas interrelações com as demais espécies. Até mesmo a nossa, arrogante, sabe que não age sozinha e há, assim, uma constituição do que podemos chamar de arranjos de espécies e atores que constroem a história do planeta (HARAWAY, 2016).

É preciso dizer também que o próprio conceito de antropoceno não é uma unanimidade, visto que termos como capitaloceno, plantationoceno e chthuluceno[2] (HARAWAY, 2016) também aparecem como possibilidades de definição sobre os estudos desenvolvidos acerca do tema. Há discordâncias quanto essas denominações utilizadas, seja entre a utilização de uma ou outra, seja entre diversos entendimentos sobre um só conceito. Haraway (2016, p. 140), por exemplo, diz entender o antropoceno mais como um evento-limite do que uma época, pois "[...] o Antropoceno marca descontinuidades graves; o que vem depois não será como o que veio antes". As fronteiras e os limites entre as ideias de antropoceno ou capitaloceno, por exemplo, podem significar muita coisa. Entretanto, é fato que existe uma destruição irreversível em andamento, destruição que não atinge somente os 11 bilhões ou mais de pessoas que devem estar na Terra no final do século XXI, mas também para uma enorme variedade de outros seres (HARAWAY, 2016), acreditamos, portanto, que seja necessário aprendermos a nos relacionar e criar laços verdadeiros com eles.

Há a possibilidade também de compreender esse período ou "evento-limite" (HARAWAY, 2016) com o auxílio de outros conceitos, como é o caso de "geontologia", conceito proposto por Elizabeth Povinelli (2016) e debatido por Alyne Costa (2016), que seria uma ideia onde novas visões de mundo são colocadas, incluindo a de que o homem ou os animais não conseguem existir sozinhos no mundo, não sem os seres não-orgânicos, por exemplo. Mesmo com a ideia da "geontologia" o antropoceno não muda sua figura de era ou época que evidencia os abusos extremos das ações do homem na Terra, das ações de Estados guiados pela ótica do capitalismo liberal (COSTA, 2016).

Nesse cenário devastador talvez seja necessário a construção de uma nova antropologia, uma "antropologia do diferinte[3] (COSTA, 2016)" onde construa-se um mundo novo, de constituições mútuas entre seres vivos e não-vivos, onde a diferença entre vida e não-vida não seja algo estabelecido e definido com tanta facilidade a partir de uma única forma de se conceber uma determinada ordem física. Talvez seja necessário darmos vida ao diferente (COSTA, 2016).

1 O antropoceno é um conceito utilizado para denominar uma era onde o onde se torna também uma força geológica, ele atua, modifica e transforma a natureza de forma substantiva (HARAWAY, 2016).

2 Tais conceitos são utilizados pela autora como sinônimos ou similares ao antropoceno, ou seja, conceitos diferentes que explicam e caracterizam um mesmo fator: o homem como uma força geológica dessa nova era (HARAWAY, 2016).

3 Apresentamos o conceito originalmente igual colocado no devido texto (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

Pensando nisso, o presente trabalho tem por objetivo principal pensar sobre a vida no antropoceno, analisando formas de ser, viver, estar e se relacionar com a Terra. Para atingir tal objetivo foi realizada uma revisão bibliográfica, discutindo e relacionando textos pertinentes a discussão proposta. Dessa maneira, num primeiro momento buscou-se discutir um pouco sobre esse estar no mundo, as condições, situações e limites do planeta Terra nos dias de hoje, bem como as consequências ambientais decorrentes da era do antropoceno. Num segundo momento, apresenta-se uma alternativa a essa sociedade capitalista, uma construção de uma nova e o caminho de uma que seja ecossocialista.

CÉU E TERRA: ESTAR NO MUNDO[4]

Se estamos discutindo novas formas de vida, estamos falando de um estar no mundo e, consequentemente, do céu e da terra. O antropoceno, ou o nome que se queira dar, diz respeito necessariamente a um estar no mundo e a uma destruição desse, sendo ela coletiva e plural, já que não se limita geograficamente e muito menos culturalmente. Portanto, não se destroi só a população não-indígena, mas também outras formas de viver, estar e sentir. Há muito mais entre o céu e a terra, sobre uma catástrofe eminente, a queda do céu.

Esse trabalho pretende de forma suscinta e objetiva (infelizmente por motivos mais práticos do que metodológicos) trazer elementos presentes na *Queda do céu*[5] para pensar outras vidas no mundo, o céu e a terra, como tentativa de compreender melhor quais são essas vidas e terras dessa "era" – preferimos nos ater a ideia de antropoceno apenas como substantivo, poderiam ser utilizados outros sinônimos.

Pensaremos então naqueles de forma simultânea, mas não a partir de experiências de pessoas não-indígenas ou não descentes de povos originários. Escutaremos o que um xamã yanomami tem as nos dizer. Para os yanomami[6], por exemplo, há um temor quanto a uma queda do céu e ser esmagado por ela, assim como ancestrais deles foram um dia. O céu dá medo, mulheres e crianças choram quando o peito do céu emite ruídos. E, nesse contexto, é do conhecimento de todos que ele, há muito tempo, já caiu sobre os antigos (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

Há, nesse contexto, outras concepções de ser, viver, estar e se relacionar, humano não é o humano que pessoas não-indígenas conhecem, muito menos o animal e entender isso é muito importante para o debate do antropoceno aqui proposto, pois se trata justamente da relação do "homem" (perspectiva não-indígena) com a terra, de constituições mútuas. Os yanomami nos dizem que todos os seres que habitam a floresta têm medo do céu, de sua imensidão, inclusive os espíritos (KOPENAWA & ALBERT, 2015). Importante perceber a noção proposta de "seres", pois o binômio europeu ocidental criado de homem e animal não existe para essa cosmologia, o trovão, por exemplo, também era um animal. O "humano" é, então, muito mais do que usualmente pensa a sociedade, porque na verdade, de acordo com Kopenawa & Albert (2015, p. 206), "[...] os animais também são humanos".

No cenário de uma era em que o homem ocupa essa força central ou motriz, num plano de destruição iminente e irreversível em andamento a passos largos precisamos, além de dar vida ao diferente, perceber novas formas de vida e todas as constituições que nos cercam. Os yanomami podem entender que as bananeiras são mulheres-plantas, as bananas são um fruto que nascem de um processo de gravidez e parto (KOPENAWA & ALBERT, 2015). Ao falar de uma perspectiva pessoal, como pessoas não-indígenas, podemos dizer que pelo fato de as bananeiras serem mulheres, é preciso pensar em vivências e convivências conjuntas.

Nessa era do antropoceno, de uma destruição em andamento, precisamos entender mais a fundo nossa posição nesse mundo, quem somos junto com o céu e a terra, pois é a partir daí que podemos vislumbrar uma mudança. Não há mais espaço para uma ideia ignorante, pobre e mesquinha de que somos seres centrais, superiores, especiais ou distantes da natureza e dos outros animais.

Esse processo de destruição possui um motivo super relevante, que é a exploração e espoliação excessiva e contínua feita sobre diversos "produtos", como, os minérios e o petróleo, por exemplo. Uma perspectiva indígena diria que essa extração desenfreada significa desenterrar cada vez mais perigos, coisas maléficas que anteriormente foram escondidas no chão para que ninguém as pudesse encontrar, para evitar doenças e mortes, de modo que deixá-las no chão é proteção. Para os yanomami a floresta é a carne e a pele da terra, coisas que os não-indígenas desconhecem e, mesmo tendo mercadorias mais que suficientes para viver, continuam cavando a todo custo, sem saber que na verdade todos estão sendo igualmente contaminados, indígenas e não-indígenas, sendo uma ameaça a múltiplas existências (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

Os autores supracitados trazem discussões fundamentais em diversos aspectos e pensar sobre catástrofes ou um fim do mundo que está por vir nessa era do antropoceno se torna mais profícuo com os ensinamentos e ideias ali postas. Isso por que precisamos mais do que nunca entender que não há superioridade do antropos em relação a outros seres e que, na verdade, a fragilidade virá para todos e acabaremos caindo para debaixo da mesma terra (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

Estamos vivendo sob um cenário de literalmente uma queda do céu e o colapso de uma terra, pois é fato que chegamos a um ponto sem volta. A chuva vai cair cada vez mais forte, águas irão transbordar, as raízes serão destruídas e o aniquilamento será total e é claro que o pensamento de nós, não-indígenas, em sua grande maioria não é sobre isso, sobre morte, destruição, perdas. Há apenas uma preocupação em arrancar e extrair cada vez mais, como se não houvesse consequências. É fato que se o pensamento não mudar de rumo, os yanomami não serão os únicos que deverão temer a morte (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

Se admitirmos que haverá novamente um aniquilamento em grandes proporções, o passado não poderá ser esquecido ou ignorado e mais uma vez na história nada poderá compensar o valor de tantas mortes. Nenhum dinheiro que as pessoas possam

4 Este tópico representa a base central de discussão desse trabalho, e tem por objetivo fazer uma resenha crítica, dialogando também com outros autores, do texto "A queda do céu: palavras de um xamã yanomami" (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

5 Referência ao livro de Kopenawa e Albert (2015).

6 Optamos por utilizar a palavra "yanomami" durante todo esse texto com a primeira letra minúscula a fim de respeitar a maneira pela qual Kopenawa e Albert (2015) a utilizaram no livro A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami.

ter é capaz de compensar, pois estamos falando mais uma vez de mortes e perdas. Não obstante, há muito tempo a população não-indígena leva doenças que matam e devoram a carne, como o sarampo, a gripe, a malária, a tuberculose e todas as outras que aniquilam diversos povos indígenas. Ainda assim, parece que não conseguimos escutar, enxergar e pensar (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

Tal aniquilamento não é algo novo, na verdade faz parte de toda a história do Brasil. Darcy Ribeiro (2015) diz que o Brasil enquanto país nação se fundou justamente assentado sob processos de violência e repressão que geraram um genocídio continuado e um implacável etnocídio (RIBEIRO, 2015). Assim, além de levar e causar tudo isso às populações indígenas, o sistema sob o qual vivemos ainda causa a morte de florestas, rios, ecossistemas, etc.

Vale ressaltar que os efeitos do antropoceno são demasiadamente grandes e não estão alocados a longo prazo, num futuro, mas já são sentidos e evidenciados nos dias de hoje. Tal fator pode ser observado, por exemplo, ao levar em consideração que a perda de biodiversidade e a adição de nitrogênio e fósforo já ultrapassou os limites (ARTAXO, 2014). É imprescindível, portanto, pensar se vamos apenas continuar, como afirma Galeano (2012, p. 06-07), "[...] aplaudindo o sequestro dos bens naturais com que Deus, ou o Diabo, nos distinguiu, e assim trabalhamos para nossa perdição e contribuímos para o extermínio da escassa natureza que nos resta". Isso porque o envenenamento da terra e o esgotamento da água (GALEANO, 2012) são alguns dos vários elementos que podem ser destacados nesse cenário de destruição.

É preciso dizer ainda que não há mais tempo para falar em recuperação do meio ambiente, dado que a discussão gira em torno da nossa sobrevivência enquanto seres humanos. Isso se dá principalmente pelo fato de que o capitalismo enquanto modo de produção e sistema socioeconômico ao longo de sua existência e consolidação sempre lida a seu modo, ou seja, de acordo com seus objetivos de exploração e acumulação, com a ecologia de maneira geral (MÉSZÁROS, 2011).

Ainda que não seja possível totalizar, em grande maioria, nós construímos uma ideia de mundo inteiro que na verdade é extremamente restrita e se limita a um mundo de fábricas, onde máquinas produzem mercadorias. É um mundo gerado a todo tempo por motores e fadado ao adoecimento, onde humanos, animais e floresta são igualmente atingidos, onde até as árvores ficam doentes e peixes morrem nas águas (KOPENAWA &ALBERT, 2015). Ele é resultado do homem nessa nova era, o antropoceno. Talvez um dos pensamentos mais essenciais a ser destacado é o de que esse homem não é o único nessa terra, nesse céu e que consigo está levando diversos outros seres, outras vidas, vivências, constituições e pertencimentos.

Uma cultura branca europeia e principalmente não-ameríndia não reconhece a existência de um xamã, por exemplo. Não estamos dizendo que precisamos acreditar ou tomar para nós existências e crenças que não pertencem ao mundo de cada um, apenas chamamos a atenção para o fato de que um xamã, que possui um pensamento que se espalha pelo céu, pela terra, que ama a floresta e luta para defendê-la a todo momento e a todo custo (KOPENAWA & ALBERT, 2015), talvez ajude a compreender outros caminhos, a criar uma "antropologia do diferente". Justamente por que, na verdade, possuímos pensamentos restritos, limitados a poucas peles de papel, que nos restringe aos nossos próprios pés e não permite conhecermos a floresta como um todo. Se não a conhecemos, não nos preocupamos o suficiente para defendê-la, pois ela também sente dor e sofre, mas ainda está viva, pois quando morrer, morreremos todos juntos (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

Conhecimento é a base de tudo e é o que pode mudar o mundo, uma afirmação bastante clichê, mas que pode ser explicativa para o tema com o qual estamos lidando. Não é preciso conhecer tanto quanto um xamã ou um cientista e estudioso de questões ambientais, mas é preciso, entretanto, saber que árvores que plantamos, como a mangueira, o coqueiro, a laranjeira e os cajueiros, por exemplo, não sabem chamar a chuva e isso vai deixando a floresta menos saudável. Essa precisa de sua saúde para respirar. Ela respira, por isso as folhas estão sempre brilhantes e não secas. Precisamos ter conhecimento para proteger e defender ela inteira, onde os humanos não habitam, mas os povos ameríndios sim e até mesmo onde os a população de maneira geral habita, pois a única maneira de mantê-la viva é protegendo-a por inteira (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

Óbvio que há um temor e distanciamento entre os não-indígenas e os yanomami, por exemplo, pois historicamente os primeiros matam os xamãs mais antigos e isso para os segundos é muito assustador, pois são eles que mantém a terra e o céu, que não deixam cair, até por que se todos morrerem vai cair e aí é o caos, é mais aniquilamento, por isso talvez seja preciso saber ouvir mais. Talvez, se como dizem Kopenawa & Albert (2015, p. 491-492),

> *"[...] os brancos escutassem nossas palavras epudessem sonhar eles mesmos com tudo isso, porque, se os cantos dos xamãsdeixarem de ser ouvidos na floresta, eles não serão mais poupados do que nós. [...] Os xamãs não afastam as coisas perigosas somente para defenderos habitantes da floresta. Também trabalham para proteger os brancos, que vivem embaixo do mesmo céu [...]".*

É aí que as ideias podem convergir, porque se Eduardo Viveiros de Castro e Débora Danowski (2017) perguntam se há mundo por vir, Ailton Krenak (2019) apresenta ideias para adiar o fim do mundo, se Stengers (2015) aponta para um tempo de catástrofes, Kopenawa & Albert (2015) temem a queda de um céu, essas ideias convergem para um mesmo ponto, o de que o cenário presente ou futuro-próximo é bem assustador, podemos morrer sem nem perceber, sem nem ter tempo de gritar ou lamentar. Se o xamã também trabalha para proteger os não-indígenas, precisamos trabalhar para mantê-los vivos (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

Não somente isso por interesse em proteção, mas sim por entendermos que se não mudarmos nossa mentalidade, forma de se relacionar com os outros seres e com a vida, estaremos fadados ao

fracasso. Não acreditamos que o triste desse fim seja a morte por si só, mas pelo tanto que perdemos e negligenciamos, tanta beleza não vista, trocas não efetuadas, experiências mágicas não vividas, tanto potencial do que concebemos por humanidade não explorado e tudo isso a troco de tão pouco, uma vida baseada em consumir lixo e veneno, adoecimento do corpo e da mente e a sensação de que algo está muito errado.

É preciso lembrar que durante algum tempo os ameaçados eram os povos indígenas, tanto em relação a rupturas quanto em relação ao sentido de extinção de suas vidas. Hoje, entretanto, todos estamos ameaçados frente a uma realidade da Terra que não consegue mais lidar com nossas demandas. A sociedade precisa, em primeiro lugar, entender que não é o sal da terra, é preciso superar qualquer ideia etnocentrista para que haja algum avanço ou mudança no que tange suas relações com essa terra (KRENAK, 2020).

Dessa maneira, há de se pensar, portanto, não em uma apreensão única no sentido de temer para além de nossas próprias vidas (seres humanos), mas sim com a da terra inteira, pois o caos não será único, a queda do céu esmagará a todos. É preciso, talvez, ter tanto medo dela quanto os yanomami têm (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

Não que o medo seja uma coisa boa para se viver com ou a partir de, mas ele pode permitir um temor maior que gere mais respeito e preocupação com as consequências de nossas ações. Esse ser humano inventado por uma sociedade branca e ocidental não tem espaço mais nesse mundo, pois não sabe estar nele com o céu e a terra. Esse mesmo homem, uma força motriz que gerou uma nova era, que trouxe a destruição, a catástrofe e o aniquilamento, é aquele que precisa se rever, reviver e reinventar, precisa aprender a estar no mundo. Longe de consolar ou compensar alguma coisa, apenas como maneira de defesa coletiva da vida, de um temer conjunto do fim, de uma queda do céu sob a qual a floresta, não-indígenas e os yanomami morrerão todos.

Uma antropologia não é suficiente. Pensar em novas formas de escutar e conhecer também não é imaginar que ficaremos mais sensatos talvez também seja sonhar demais. O fato é que se continuarmos seguindo esse caminho vamos morrer todos, isso já aconteceu com diversos outros habitantes da floresta, só que agora o fato é que ninguém vai sobreviver (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

Esse caminho que seguimos há algum tempo forja dicotomias, pertencimentos e gera distanciamentos. Se o seguimos até agora e chegamos onde estamos, Krenak (2019, p. 08) tem toda a razão quando pergunta: "somos mesmo uma humanidade? ". Se acredita que a resposta é positiva, precisamos de uma nova. Se acredita que não somos, precisamos urgentemente sê-lo verdadeiramente. Isso porque na verdade essa versão forjada historicamente de que somos uma humanidade única gerou um distanciamento e um alienamento muito grande em que chegamos ao nível de acreditar que somos uma coisa e a Terra é outra (KRENAK, 2019). É preciso fugir desse caminho, desviá-lo, criar outro, pois quando Krenak (2019, p. 09) diz que "[...] tudo em que eu consigo pensar é natureza", precisamos conseguir pensar do mesmo jeito.

ECOSSOCIALISMO OU BARBÁRIE[7]

Vivemos sob uma ótica do sistema capitalista, suas ferramentas de funcionamento, opressão e exploração. Será que é possível, então, pensarmos em outra forma de ser e estar no mundo vivendo sob a ótica dele? Talvez a possibilidade de salvação dos yanomami, de vários outros povos e corpos e da população não-indígena de maneira geral, seja uma mudança de sistema. Precisamos pensar em um sistema que não explore recursos naturais até que não existam mais, que não vise o lucro acima da vida, da natureza, do meio ambiente. Um sistema que respeite todos os seres humanos e não-humanos, outros seres vivos e não-vivos.

O sistema capitalista funciona, portanto, numa lógica de manutenção da exploração, expropriação e opressão que não permite pensarmos em outras formas de ser, estar, viver e se relacionar no mundo. O capitalismo, historicamente, sempre visou recursos naturais que ele considera infinitos, os quais na verdade rouba. Em termos estruturais, o sistema tem como princípio uma apropriação da natureza e recursos sem nenhuma consideração por algum tipo de renovação (ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019), ele rouba até que acabe ou esteja morto.

É preciso dizer, entretanto, que nos últimos anos esse sistema vem passando por uma crise que, de acordo com Arruzza; Bhattacharya & Fraser (2019, p. 83), "[...] é também uma crise ecológica". Ela não é a primeira, mas é a mais global e forte até o momento (ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019), ou seja, nessa crise atual as relações e maneiras de estar e viver com o mundo, a terra e isso que chamamos de natureza estão muito mais acentuadas e frágeis. As ameaças que a terra e o planeta vêm sofrendo são resultados de um processo de ação histórica do capitalismo a fim de abastecer desenfreadamente seus meios de produção (ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019). A forma, portanto, que nos relacionamos com a terra ou a "natureza" está estritamente e diretamente relacionada ao sistema como um todo, suas ferramentas de funcionamento, suas relações e consequências. A solução parece ser, então, pensar uma nova ordem que rompa com esse sistema.

Vivemos, portanto, em um momento de crise do capitalismo que é automaticamente uma crise também ecológica, resultados de sua dinâmica, que transforma os seres humanos e os recursos naturais em mercadorias úteis à expansão de seus negócios e processos de acumulação do lucro. O sistema capitalista é responsável por transformar tudo (terra, água, ar, seres humanos) em meras mercadorias, não conhece outro critério que não seja a expansão dos negócios. Se estamos discutindo as relações, formas de estar e viver nessa terra, estamos discutindo também o meio ambiente e precisamos automaticamente discutir o capitalismo que gera a destruição, a devastação, o envenenamento ambiental, entre outros efeitos da produção do capital (LÖWY, 2013). A saída para essa crise, que é no modo de vida capitalista, talvez seja pensar em uma mudança radical, outro horizonte histórico, que vá além, que vá além da lógica do lucro e da mercadoria, uma alternativa ao que é a verdadeira raiz do

7 Nos inspiramos na célebre frase de Rosa Luxemburgo: "Socialismo ou Barbárie!", para construir o título deste tópico. Vale ressaltar que Luis Satie já se utilizou de tal expressão em seu livro "Ecossocialismo ou barbárie: a relação capital-natureza no Brasil". Ver: SATIE, Luis. (2009). Ecossocialismo ou barbárie: a relação capital-natureza no Brasil. São Paulo. Clube de autores.

problema (LÖWY, 2013).

A era do antropoceno e a situação a qual nos encontramos hoje é responsabilidade, para além dos seres humanos, do sistema capitalista, que impõe sua lógica absurda de expansão e acumulação sem limites, um produtivismo que só visa o lucro. A alternativa, a mudança radical e estrutural deve envolver uma transformação nas relações de produção e das forças produtivas: o ecossocialismo. Pensar nela significa pensar em uma nova sociedade, onde haja produção democrática, decisões que não são cunhadas sob a ótica da exploração e do consumo sem limites (LÖWY, 2013).

O ecossocialismo visa, dessa maneira, ir à raiz do problema, promover uma mudança estrutural para assim conseguir construir um novo tipo de civilização, uma ruptura radical entre as bases de fundamentação da sociedade capitalista, industrial, ocidental e moderna (LÖWY, 2014). Assim, busca romper com toda a lógica do capitalismo para construir uma nova sociedade pautada sob outros princípios com uma outra relação com a ecologia, com a natureza.

Pensar nessa nova sociedade implica necessariamente em compreendermos um pouco da história do sistema a ser reformado, entendendo como ele opera atualmente e qual é o caminho que pode nos levar a uma mudança. Por isso, assim como bem pontua Sampaio Jr. (2009), precisamos nos lembrar que a história consolidada ao longo do tempo do capitalismo evidencia que, mais cedo ou mais tarde, com um grau de dificuldade maior ou menor, ele consegue se recuperar de crises e reestabelecer os processos de acumulação do capital dando início ao novo ciclo expansivo (SAMPAIO JR., 2009) que representa um tipo de resiliência dele em se adaptar a novos contextos e constantemente iniciar novos processos.

Não podemos, desta maneira, negligenciar o fato de que, como destaca Sampaio Jr (2009, p. 47), "o fim do ciclo expansivo aprofundará e generalizará a barbárie capitalista, abrindo um período de grandes convulsões sociais e acirramento das rivalidades entre os Estados nacionais". Fatos estes que expõem o caráter bárbaro do capitalismo.

É imprescindível pensarmos, portanto, em uma alternativa de modo de vida que não tenha por princípio fundamental o lucro acima da vida, que não possua opressões como base estrutural de seu funcionamento. Se acreditamos que, como afirma o Manifesto Ecossocialista Internacional (2020, online), "[...]é nosso dever, se escolhemos um fim outro que não a barbárie[...], que tenhamos como fim o ecossocialismo ao invés desse sistema causador da barbárie".

Precisamos entender que ecossocialismo é uma, como bem define Löwy (2010, p. 688-689), "corrente de pensamento e de ação ecológica que se apropria dos conhecimentos adquiridos fundamentais do socialismo". Essa corrente não é pautada pela lógica de mercado e lucro, mas sim por uma proteção do meio ambiente. Rompe-se com essa ideia produtivista de progresso e produção e busca-se uma sociedade baseada no controle democrático e igualdade social. Uma sociedade baseada apenas nas necessidades humanas, com gestão racional do meio ambiente, respeitando os ecossistemas. Tudo isso, entretanto, exige uma revolução energética, que proponha energias alternativas, limpas e renováveis (LÖWY, 2010). Defendemos, portanto, que o ecossocialismo é uma alternativa frente a necessidade de pensar em novas formas de viver, estar e se relacionar com esse mundo, com essa "natureza", com o planeta Terra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há, portanto, alguns pontos essenciais a serem destacados em torno dessas discussões. O primeiro é que tomamos por base nesse trabalho: uma ideia de antropoceno[8] que pressupõe a superação de uma época do holoceno devido justamente às modificações humanas feitas no planeta e na terra. Ele nada mais é, então, do que a era onde os humanos se tornam a força ambiental dominante na Terra ou onde as atividades humanas começaram a ter um impacto global muito mais significativo.

Alguns elementos em particular convergem para essa ideia de uma nova era e, entre eles, podemos destacar as crises hídricas, as poluições atmosféricas, as mudanças no clima, extinção de espécies, destruição de habitats, acumulação e desigualdade, produção de lixo, destruição da camada de ozônio, degradação do solo, entre outros fatores relevantes. Nesse cenário é preciso pensar em uma antropologia que pense nesse mundo e nas mais diversas formas de vida, humano, floresta, céu e terra e estar no mundo.

Esse trabalho se propôs a um desafio ontológico e epistemológico a partir do momento em que buscou refletir sobre as formas de ser, viver, estar e se relacionar com essa terra, com a Terra e com o mundo, o que inclui os yanomami, os Krenak, outros povos indígenas, não-indígenas, vivos, não-vivos, humanos e não-humanos. Buscou, ainda, apresentar possibilidades para se pensar sobre o questionamento: é possível pensarmos em outra forma de ser e estar no mundo vivendo sob a ótica desse sistema capitalista? Não pretendemos aqui afirmar que há uma certeza quanto a esse questionamento, que há certo ou errado, buscamos apenas a partir da discussão acima demonstrada apresentar uma alternativa – o ecossocialismo – que pode tanto nos ajudar a responder esta pergunta quanto embasar o desafio aqui proposto.

Não podemos dizer que há como reverter o caminho até aqui percorrido e que é possível recompensar, mas é possível ouvirmos e aprendermos mais. É preciso estar no mundo com o céu e a terra para mudarmos esse caminho e evitarmos que todo o céu desabe sobre nós de uma vez, pois caso isso aconteça, morre a floresta, morre a Terra, morrem os yanomami, morrem os Krenak e morrem os não-indígenas também.

Dessa maneira, o presente trabalho, ainda que de forma objetiva e sucinta, buscou apresentar caminhos para pensar sobre a vida no antropoceno, analisando formas de ser, viver, estar e se relacionar com a terra, apresentando uma alternativa: a construção de uma sociedade ecossocialista. O tema aqui discutido vem ganhando cada vez mais centralidade em diversas áreas de estudo, se mostra relevante pois busca auxiliar as discussões agregando diver-

8 O fato de utilizarmos antropoceno não quer dizer que discordamos ou ignoramos a existência de outros conceitos, assim como apresentados na introdução desse trabalho. Essa escolha é meramente pessoal como tentativa de facilitar a leitura e compreensão das ideias aqui expostas.

sas referências ao debate. De forma concomitante, também apresenta importância para a sociedade na medida em que busca promover uma reflexão sobre as atuais condições do planeta Terra, apresentado uma possibilidade para construção de uma nova sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. (2019). Feminismo para os 99%: um manifesto. São Paulo. Boitempo.

ARTAXO, Paulo. (2014). "Uma nova era geológica em nosso planeta: o Antropoceno?". *Revista USP*. São Paulo, n. 103: 13-24.

CASTRO, Eduardo Viveiros de.; DANOWSKI, Deborah. (2017). Há mundo por vir?. São Paulo. Editora ISA.

COSTA, Alyne de Castro. (2016), "Virada Geo(nto)lógica: reflexões sobre vida e não-vida no Antropoceno". *Analógos*. Rio de Janeiro. V. 1: 140-150.

GALEANO, Eduardo. (2012). As veias abertas da América Latina. Porto Alegre. Editora L&PM.

HARAWAY, Donna. (2016). "Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes". *Climacom Cultura Científica: pesquisa, jornalismo e arte*. N. 5: 139-146.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. (2015). A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami. São Paulo. Companhia das Letras.

KRENAK, Ailton. (2019). Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo. Companhia das Letras.

_____. (2020). O amanhã não está à venda. São Paulo. Companhia das Letras.

LÖWY, Michael. (2010), "Cenários do pior e alternativa ecossocialista". *Serv. Soc. Soc*, São Paulo. N. 104: 681-694.

_____. (2013). "Crise ecológica, crise capitalista, crise de civilização: a alternativa ecossocialista". *Caderno Crh*. Salvador. V. 26, n. 67: 79-86.

_____. (2014). O que é Ecossocialismo?. 2 edição. São Paulo. Cortez Editora.

MANIFESTO ECOSSOCIALISTA INTERNACIONAL. Disponível em:< https://ecodebate.com.br/pdf/ecossocialismo.pdf>. Acessado em 28 de abril de 2020.

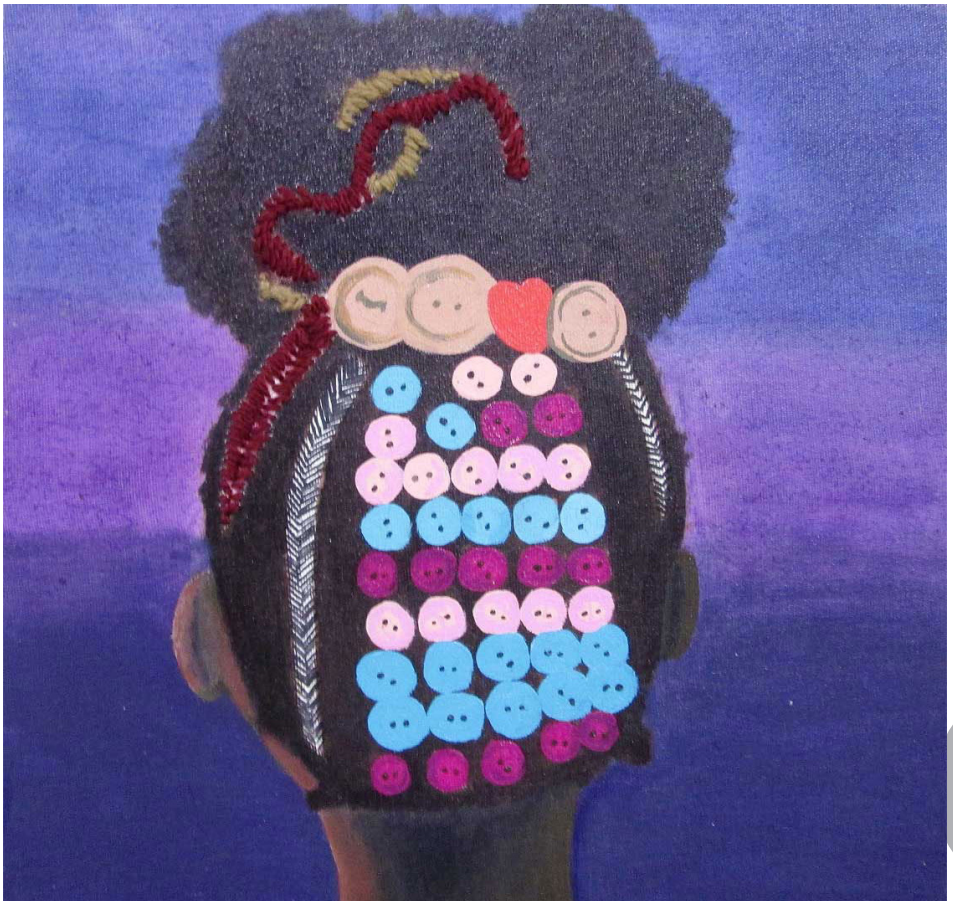
MÉSZÁROS, István. (2011). Para além do capital: rumo a uma teoria da transição. São Paulo Boitempo.

POVINELLI, Elizabeth A. (2016). Geontologies: A Requiem to Late Liberalism. Durham. Duke University Press.

RIBEIRO, Darcy. (2015). O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil. São Paulo. Global Editora.

SAMPAIO JR., Plínio de Arruda. (2009). "Crise e barbárie". *Crítica Marxista*. São Paulo. Ed. Unesp. n.29: 41-47.

STENGERS, Isabelle. (2015). No Tempo das Catástrofes. São Paulo. Cosac & Naify.



RECEBIDO em 2 de junho de 2020.
APROVADO em 11 de setembro de 2020.

Iago Vinícius Avelar Souza
Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Contato:
<iago.avelar@gmail.com>

Palavras-chave: Pesca Artesanal. Moçambique; Nacala-a-Velha; Corredor de Nacala; Porto da CLN.

Keywords: *Artisanal Fishing; Mozambique; Nacala-a-Velha; Nacala Corridor; Port of CLN.*

MATAR O PEIXE:

NOTAS SOBRE A PESCA ARTESANAL E A EXPLORAÇÃO MINERAL NO NORTE DE MOÇAMBIQUE

RESUMO: Este artigo, de cunho etnográfico, apresenta questões que surgiram a partir de um trabalho de campo realizado no distrito de Nacala-a-Velha, província de Nampula no norte de Moçambique. Seus objetivos são discutir, inicialmente, a pesca artesanal como um modo de vida local que conjuga várias esferas sociais, desde a educação da criança até o sustento da família, e, em seguida, como esta prática se encontra hoje frente à instalação, construção e operação do Porto da CLN usado para escoar o carvão mineral extraído em Moatize e que ali chega através do Corredor de Nacala.

ABSTRACT: *This ethnographic article presents some questions related to a fieldwork done in the district of Nacala-a-Velha, Nampula's province in the north of Mozambique. The main goals here are to debate, initially, the artisanal fishing as a way of local life which conjugates different social spheres, from kindergarten to family support and, thus, thinking how this practice today is facing and dealing with the installation, construction and operation of the CLN harbor, used to outflow the coal extracted in Moatize that arrives there through the Nacala Corridor.*

INTRODUÇÃO

Parte de uma pesquisa mais ampla que investiga as controvérsias sociotécnicas (LATOUR, 2012) envolvidas na implantação do Corredor de Nacala[1], o presente artigo é fruto de um trabalho de campo de quatro meses realizado no norte de Moçambique. Com foco em Nacala-a-Velha[2], este trabalho busca contribuir para que compreendamos melhor o que se passa atualmente em uma das pontas do Corredor. Nacala-a-Velha é um pequeno distrito costeiro da província de Nampula que hoje abriga um dos maiores investimentos da Vale, o porto de Nacala-a-Velha, ou porto da Vale ou porto da CLN, construído para escoar o carvão mineral extraído em Moatize. Nacala-a-Velha sempre dependeu de suas saídas para o mar, mas a recente instalação desses megaprojetos tem colocado a pesca, uma das principais atividades de subsistência local, em grande risco.

A intenção é trazer contribuições para introduzir a prática pesqueira em Nacala-a-Velha em um debate muito maior, mais recente na antropologia e que a partir das premissas da Antropologia da Vida proposta por Tim Ingold (2000), autores como Almeida Filho (2019) e Sautchuk (2015) propõem discutir as técnicas pesqueiras por meio de uma complexa simetria entre todos os seres humanos e não humanos que habitam o mundo. Para Ingold (2000), as técnicas são um processo que conjuga teoria e prática e dependem intrinsecamente das relações com o meio. O argumento do autor é que tanto a produção de conhecimento quanto sua transmissão são processos indissociáveis das relações dos sujeitos com o mundo e suas ações. Segundo Almeida Filho (2019) e Sautchuk (2015), o mesmo se aplica às técnicas pesqueiras, visto que, na pesca, os pescadores e seus equipamentos são constantemente modificados pelas condições de trabalho em que se encontram. Em Nacala-a-Velha a recente construção do porto vem modificando essa atividade, as paisagens e as dinâmicas locais, causando alterações nas formas de vida da região. Diante disso, meu interesse é tentar compreender como as relações entre pescadores-equipamentos-peixes, interpelados por essas mudanças no ambiente, criam suas formas de vida.

Nesse sentido, este artigo trata da pesca artesanal e do escoamento do carvão mineral em Nacala-a-Velha. A expressão que resume esse objetivo é "matar o peixe". Matar o peixe é a expressão comumente usada pelos pescadores para dizer que estão indo pescar ou que pescaram – de maneira geral, é usada para se referir à prática pesqueira. Mas matar o peixe é, também, e literalmente, o que a construção do novo porto e o escoamento de carvão está fazendo na baía de Nacala, seja provocando a destruição de áreas de mangues, seja espalhando poluição de carvão mineral. É partindo desses dois sentidos dessa expressão que pretendo discutir a situação da pesca em Nacala-a-Velha e ela como prática e suas relações (ALMEIDA FILHO, 2019; SAUTCHUK, 2015) bem como essa como modo de vida modificado pelos impactos provocados pela mineração.

UM LUGAR ESQUECIDO NO MUNDO

Nacala-a-Velha é um distrito da zona litoral da província de Nampula localizado no norte de Moçambique. Faz fronteira ao norte com Memba, ao sul com Monapo, a leste com Nacaroa e a oeste com o Oceano Índico, mais precisamente com a baía de Nacala ou baía de Bengo. Segundo o INE (2017) possui uma população estimada em 241.536 habitantes, sendo 125.040 mulheres e 116.496 homens distribuídos em dois postos administrativos: Vila Sede e Covo. Possui uma área de 1.151 Km² e é um dos distritos mais antigos da província de Nampula.

Figura 1 – Mapa de Nacala-a-Velha.

Fonte: PESOD (2016, p. 12).

As bases das atividades econômicas têm sido a agricultura e a pesca (PESOD, 2016). A agricultura

1 Realizada no contexto do Programa ProMobilidade CAPES/AULP em parceria entre a UFMG (Brasil) e a Universidade do Lúrio (Moçambique), a pesquisa maior, intitulada "A Vale em Moçambique: mapeando controvérsias sociotécnicas em África e alhures" e coordenada por Eduardo Vargas, professor do PPGAN e coordenador do LACS (UFMG) tem estudado as transformações recentes (última década) verificadas em Moçambique, principalmente no norte, com a entrada de multinacionais e a realização de megaprojetos. O foco da pesquisa é o Corredor de Nacala, misto de corredor logístico e projeto de desenvolvimento que se tornou a principal rota de transporte do carvão mineral explorado pela Vale em Moatize, na província de Tete, até o porto de Nacala-a-Velha, na província de Nampula. Veja, entre outros, Martins, Assunção e Oliveira (2016) e Souza e Muitxs Outrxs (2017).

é familiar e concentra-se no milho, na mandioca, no feijão e no amendoim. A pesca praticada é artesanal em suas diversas modalidades, concentrando-se principalmente na com rede de arrasto manual e na de linha com canoa. É importante destacar que entendo como pesca artesanal o mesmo conceito proposto por Diegues (1983) e Almeida Filho (2019) em seus contextos de pesquisa. Como proposto pelos autores em suas etnografias, em Nacala-a-Velha os pescadores também são parentes ou vizinhos, alguns são donos dos meios de produção e outros não, as técnicas empregadas utilizam equipamentos relativamente simples e a produtividade é baixa.

A maioria da população vive na Sede do Distrito e foi onde convivi por mais tempo com os pescadores. A maior parte das construções é de *matope* (caniço, madeira e barro, com cobertura de capim), similares ao que no Brasil se chama pau-a-pique, salvo algumas mais recentes como a escola, a casa do administrador, os bancos e os postos de administração distrital, que são de alvenaria e blocos.

A religião predominante é a muçulmana e a língua falada majoritariamente é o Emakhuwa, mas eventualmente é possível encontrar falantes de português, sendo estes cada vez mais raros à medida em que se afasta da Vila Sede. O Emakhuwa falado é popularmente conhecido como Emakhuwa do Litoral e contém uma série de palavras absorvidas do português, o que em muitos momentos facilitou a interação. Os números, por exemplo. É comum ver falantes de Emakhuwa pronunciá-los em português, principalmente durante uma negociação. A língua foi sem dúvida a maior dificuldade encontrada em campo e, por esse motivo, fui privado de diversas interações. Por sorte, entre os pescadores encontrei bons falantes de português e aprendi algumas palavras em Emakhuwa, principalmente aquelas ligadas à atividade pesqueira[3].

O nome originário do distrito é Mingury, que também é o de uma planta local em Emakhuwa (CARDOSO, 2015). Mingury era um dos postos mais antigos da região. Como conta o Sr. Saíde Ali, régulo[4] da Vila Sede, o nome Nacala surgiu de um questionamento da maioria dos habitantes que, devido à grande quantidade de animais perigosos que viviam ali, se perguntavam: será possível viver aqui? Viver ou ficar em Emakhuwa se diz *N'nakhala*. Na dificuldade dos portugueses de entenderem e pronunciarem, surgiu o termo Nacala[5].

Quando eles chegaram a região ela já era ocupada, havia ali um entreposto comercial e um pequeno porto pesqueiro. Os portugueses nunca tiveram interesse em permanecer no local e, durante muito tempo, mantiveram o domínio da região por meio de uma política conhecida como imposto da palhota (CARDOSO, 2015). As famílias eram obrigadas a pagar um imposto em dinheiro e, como a maior parte delas não estava habituada a trocas monetárias, contraíam dívida com a metrópole e eram obrigadas a trabalhos forçados, muitas vezes no cultivo de produtos de alto rendimento (CAPELA, 1977).

Com a descoberta das águas profundas de Nacala em meados do século passado, o governo colonial construiu do outro lado da baía um porto de carga. Em busca de novas oportunidades, muitas famílias saíram de lá para viverem próximas ao porto, dando vida a um novo distrito. Assim surgiu Nacala Porto, que cresceu e ficou muito maior que o primeiro, que passou a ser conhecida como Nacala-a-Velha. Em Nacala Porto se concentrou o centro da atividade econômica, social e política da baía, enquanto aquela permaneceu praticamente abandonada.

Depois da independência de Moçambique em 1975 a região de Nacala-a-Velha ainda foi devastada pela guerra dos 16 anos (GEFFRAY, 1991). A Renamo mantinha o controle na região e durante esse período aconteceram vários conflitos armados, sequestros e saques. O distrito só se recuperou com o fim do conflito em 1992 (CARDOSO, 2015).

Em 2009, com o início da construção de um novo porto e a criação da zona econômica especial de Nacala, o distrito recebeu muitas pessoas e investimentos. A população de Nacala-a-Velha, segundo o censo de 2013, era de aproximadamente 120 mil pessoas. Esse número dobrou em menos de 5 anos, mas isso não durou muito tempo. O grande boom de Nacala-a-Velha durou cerca de três anos e coincidiu com a fase final de implementação do projeto, de 2012 até 2015. Hoje, o distrito parece viver uma espécie de "ressaca" desse momento.

Na época de implementação do porto muitas pessoas se mudaram para Nacala-a-Velha em busca de oportunidades. Com o início da operação em 2015, a saída das empresas terceirizadas gerou uma onda de desemprego gigante. Nacala-a-Velha ficou sem condições de consumir todo o investimento que a crença na chegada do desenvolvimento produziu. Muitos estabelecimentos construídos para absorver esse "boom" agora estão falindo; hotéis, restaurantes, bares, quase todos estão fechados. Sem esperanças de mudanças, grande parte ainda aposta na atividade que sempre assegurou a subsistência das famílias na região: a atividade pesqueira.

A PESCA EM NACALA-A-VELHA

Moçambique historicamente sempre se apoiou nas suas saídas para o mar. Seja na pesca para o autossustento, seja no escoamento das produções dos países ao seu entorno, os seus portos são atores fundamentais e desde o início estiveram presentes em sua história (FREI, 2017). A pesca é uma das atividades mais praticadas e, devido à grande extensão do litoral moçambicano, ela tem proporcionado durante anos a segurança alimentar de muitas famílias (HOGUANE, 2007).

O peixe compõe a maior parte da alimentação da região costeira, principalmente no norte do país. Em Nacala-a-Velha não seria diferente. Um dos pratos mais característicos desta região, a *caracata* (ou *xima* de mandioca) com peixe *tocossado* (peixe cozido com manga seca) acabou sendo minha principal refeição durante o tempo em que convivi com os pescadores.

Enquanto o trabalho de plantio nas machambas[6] fica predominantemente por conta das mulheres, o trabalho da pesca é quase que exclusivamente masculino. Essa relação assimétrica entre os gêneros também é descrita por Almeida Filho (2019), Conceição (2006), Muhamad (2014) e Sautchuk (2015) em seus respectivos contextos de pesquisa. Todo o universo que envolve a atividade é extremamen-

2 Sair do país pela primeira vez e morar por quatro meses em um lugar onde não conhecia ninguém, não foi uma tarefa fácil. Ainda mais em Nacala-a-Velha, onde a maior parte da população não é falante de português e o distrito tem problemas graves de acesso à água, saneamento e energia elétrica; tornando-o completamente dependente de Nacala-Porto em termos de produtos e infraestrutura. Diante disso, fixei moradia em Nacala-Porto, distrito irmão de Nacala-a-Velha localizado do outro lado da baía. Durante a maior parte do campo, saía de Nacala-Porto por volta das 4h e seguia de chapa (meio de transporte local) até Nacala-a-Velha, onde acompanhava o trabalho da pesca e permanecia durante o dia. Dormir em Nacala-Porto limitou meu contato com os pescadores e por muito tempo dificultou a criação de confiança. A situação só mudou depois que passei a dormir na casa deles. Durante o campo também contraí Malária, por duas vezes, e apesar de não serem graves, perdi alguns dias em função do repouso. Contudo, apesar de todos os problemas, muitas pessoas me acolheram e tornaram isso possível. Agradeço à Eduardo Vargas, Cassimus, Miro, Lili, Idé, Carlito, Zefanias, Amade, Assane, Nando, Abdala, Ussene, Momade, Amide, Ossufo, Saíde, Mestre Julula e tantos outros que diretamente ou indiretamente contribuíram durante minha estadia nes-

te maravilhoso país. Agradeço também a todos aqueles que por diversos motivos, pediram para que não tivessem seus nomes citado no corpo do texto.

3 Mesmo me comunicando com os pescadores usando algumas palavras Emakhuwa, o que aprendi foi por meio da tradição oral e, mesmo sabendo a pronúncia de diversas palavras, não aprendi como escrevê-las e, portanto, mantive a maioria escrita em português.

4 Termo masculino atribuído ao líder tradicional.

5 Durante o campo, outra história sobre o possível surgimento do nome de Nacala apareceu. Supostamente teria se originado do termo *Ekhala*, que quer dizer caranguejo em Emakhuwa. Porém essa versão é contestada tanto por Cardoso (2015) quanto por Saíde Ali. O régulo chegou a dizer que essa versão é recente e vem sendo contada por pessoas que não conhecem a história.

6 Machambas são áreas de cultivo familiar similares ao que no Brasil chamamos de roças.

te masculinizado, até as músicas cantadas durante os trabalhos braçais envolvem a exaltação da força e virilidade masculinas. Escutei diversas vezes em campo que a pesca não é uma atividade para mulheres e é muito difícil encontrá-las na praia durante o trabalho.

Como observado por Almeida Filho (2019) em Caiçara do Norte e por Sautchuk (2015) na Vila Sucuriju, a atividade é um importante mecanismo social e também envolve a educação das crianças. Em Nacala-a-Velha, essa se inicia nos primeiros anos de vida. Mesmo antes de começarem propriamente a pescar, elas já estão inseridas nos circuitos da pesca e, enquanto crescem, fortalecem suas relações com o mundo a sua volta. Os meninos começam brincando na água e conhecendo a praia; com o tempo, passam a ajudar seus familiares a separar o pescado, a desenrolar e enrolar as redes de pesca, até estarem aptos a subir na canoa ou no barco para pescar.

Como a pesca também depende das condições físico-geográficas, a partir das relações com o ambiente, os pescadores desenvolvem diferentes formas de prever e observar o clima (CONCEIÇÃO, 2006; SAUTCHUK, 2015). Em Nacala-a-Velha eles marcam as estações a partir do florescimento das plantas na praia, assim como os níveis de pluviosidade. Eles aprendem sobre a geografia marítima mergulhando no mar e pelo que chega na praia com a maré.

Os tipos de pesca artesanal praticados na região são a pesca com rede de arrasto manual, com linha e canoa, com vara de caniço, com armadilhas, de marisco e a de caranguejo – sendo as terceiras mencionadas primeiro as mais praticadas. As duas últimas são as únicas modalidades praticadas pelas mulheres, que utilizam as mãos, um balde e um pedaço de madeira. A viabilidade desses tipos de pesca depende quase que exclusivamente da maré, sendo realizadas apenas em algumas fases do ano, quando a maré está baixa. Em muitos casos, esse é o primeiro contato das crianças com a pesca, apesar de alguns pescadores não considerarem essas modalidades propriamente como uma – primeiro por não matarem peixe e, segundo, por serem realizadas por mulheres.

A pesca com vara de caniço é uma opção para os pescadores sem canoa. Como não conseguem ir muito longe da praia, é preciso encontrar um bom lugar para jogar o anzol. A com armadilhas exige um nível de especialização muito alto na confecção das ferramentas. A principal matéria-prima utilizada é o caniço e, apesar de ter conhecido algumas armadilhas, não tive contato direto com esse tipo de pesca.

A pesca de linha com canoa é a opção da maior parte dos pescadores. Para pescar utilizam uma canoa, um remo, um rolo de linha, um anzol e iscas. Contudo, a maioria das canoas utilizadas é para uma pessoa, o que dificultou muito acompanhar essa técnica. Durante o campo, acabei me concentrando na pesca de arrasto artesanal, que foi a que tive maior oportunidade de acompanhar e, por esse motivo, é a que mais pratiquei e sobre a qual se concentra a maior parte dos meus dados. Portanto, é a partir dela que pretendo abordar as relações pesqueiras em Nacala-a-Velha.

TECENDO AS REDES DE PESCA

Meu contato inicial com os pescadores foi por intermédio da Associação dos Pescadores de Nacala-a-Velha. Ussene Buana, presidente da associação, foi quem proporcionou minha primeira experiência. Neste dia, pescamos em Nachiropa. Ele me buscou no centro do distrito, mas quando chegamos à praia estava muito tarde e quase todas as embarcações haviam terminado de pescar. Por sorte, consegui sair em um barco que estava no processo final da pesca: voltar ao mar e recolher a rede para dentro do barco.

No primeiro dia descobri que recolher a rede era a parte mais pesada de todo o trabalho: exigia muita força e equilíbrio, sendo necessário um esforço físico muito grande. Mal comecei a puxar e meus braços e pernas já estavam tremendo. Perdi completamente o equilíbrio e caí diversas vezes, levantando em meio às gargalhadas dos pescadores.

Depois desse dia, apesar de manter contato constante com Ussene, só saímos para pescar mais uma vez. A praia em Nachiropa era bem longe do centro da Vila e, como não havia transporte, era muito difícil chegar até ali. Passei a pescar com Abdala Zawileo (vice-presidente da associação), mas, nas primeiras vezes, não me deixavam acompanhar todo o processo da pesca, apenas a parte final de matar o peixe. Dentro do barco, antes e depois de recolher a rede, a única tarefa que cabia a mim era retirar a água que entrava pelas frestas das madeiras com um balde, tarefa normalmente atribuída às crianças ou aos pescadores menos experientes.

Só tive a oportunidade de acompanhar todo o processo da pesca depois de mais de 2 meses em campo. Antes disso, os pescadores não conseguiam me imaginar vivendo entre eles, realizando as mesmas tarefas, comendo a mesma comida. Nas primeiras vezes, assim que terminavam o trabalho dividiam o pescado entre eles, se despediam de mim e iam embora. A relação só mudou depois que Abdala, descrente que eu comeria *caracata* com feijão, me convidou para almoçar em sua casa. Depois desse dia, fui convidado várias vezes e permanecia por mais tempo em Nacala-a-Velha. Não saí para pescar muitas vezes com Abdala, pois sua embarcação estragou e ficou parada por algumas semanas. Foi então que conheci outros pescadores que não faziam parte da associação, Assane Mohugue e Nando Jamal, e foi com eles que acompanhei as outras etapas da pesca de arrasto.

Foi com Nando que realmente me senti incluído efetivamente no trabalho da pesca. Nesse momento, eu já tinha uma boa noção da prática e conseguia me equilibrar dentro do barco sem maiores problemas. Nando fazia questão que eu realizasse todas as etapas que compunham a pesca de arrasto: soltar, arrastar e recolher a rede. Acompanhei sua embarcação durante todo o trabalho e a cada dia realizava uma atividade diferente. Pescamos algumas vezes na Ponte, em Napazo, em Napela, e uma vez do outro lado da Baía, em Nacala Porto.

Apesar de diferenças, como o engajamento precoce, o processo de transmissão das técnicas pesqueiras em Nacala-a-Velha tem semelhanças ao descrito por Sautchuk (2015) sobre os pescadores

costeiros no litoral do Amapá: os pescadores iniciantes não dependem diretamente de um único tutor, o aprendizado se dá por meio da prática e da relação cruzada com os outros pescadores, os equipamentos, o barco, o mar e os peixes. O desenvolvimento das habilidades não depende apenas de observar e absorver o conhecimento de forma passiva, mas sim de "ser ativo a bordo", e é necessário ter disposição para compor as dinâmicas dentro do barco. Para aprenderem, os pescadores precisam estar atentos a tudo que acontece à sua volta (INGOLD, 2000).

Durante a atividade, a divisão do trabalho é muito bem definida. Enquanto estávamos na areia puxando a rede, todos trabalhavam juntos desempenhando as mesmas atividades, mas quando estávamos dentro do barco, o trabalho se dividia em diferentes funções, cada uma com um nome diferente.

O pescador que guia a embarcação é chamado de capitão. Ele normalmente fica na popa, sentado ou em pé, com uma vara de bambu na mão para guiar na parte rasa da praia. Cada barco tem apenas um e ele é quem coordena o trabalho. Na maioria dos casos esse é tão orgânico e bem organizado que o capitão nem precisa se dirigir aos outros pescadores. Além doele, cada barco tem dois ou três mergulhadores. Eles são responsáveis por encontrar e controlar os peixes. Para isso, mergulham no mar usando apenas uma viseira de vidro para enxergar embaixo da água. O controle dos peixes depende intrinsecamente da relação entre o mergulhador, sua viseira, o mar e os peixes. Com o auxílio da lente utilizam o próprio corpo para cercar o cardume e guiar os peixes em direção ao arrasto. Às vezes, é preciso permanecer muito tempo na água para impedir que escapem. Os outros pescadores, por sua vez, dividem as atividades restantes, como recolher cordas, amarar e tirar a água do barco, mas suas principais funções são remar, puxar a rede no arrasto e recolher a rede. Eles realizam os trabalhos mais pesados da atividade pesqueira e são chamados de trabalhadores.

Saíamos bem cedo, por volta das 5h da manhã. Nando já deixava o barco com a rede preparada na praia escolhida. O local de pesca era normalmente definido no dia anterior e a decisão cabia ao mais experiente dos mergulhadores, devido ao maior conhecimento sobre a geografia marítima e o movimento dos peixes. Depois de amarrar a corda da rede na praia, seguíamos para o mar para soltar a rede. Na medida em que nos afastávamos da praia, Nando soltava a rede na água formando um arco, enquanto os outros remavam cantando canções em Emakhuwa. Nas primeiras vezes fui sentado ao lado de Nando na popa, mas cheguei a remar nos dias em que faltavam trabalhadores. Costuma ser o capitão quem solta a rede na água e Nando era mergulhador e capitão em sua embarcação.

Figura 2 – Nando e sua embarcação.

Foto: Iago Souza.

Depois que a rede já estava na água, voltávamos à praia para arrastar. Costumávamos ser oito ou dez pessoas e nos dividíamos em dois grupos para arrastar a rede. Para isso usam uma espécie de cinta que se prende na corda com um laço e um pequeno pedaço de madeira para impedir que o nó corra. Chamam essas cintas de barbatanas. Com elas presas na corda, usam a força do corpo e as pernas para arrastar a rede, dando três ou quatro passos para trás e parando por dois ou três segundos, para que a rede se movimente na água. Quando não é mais possível andar para trás ou a corda já está muito longe do mar, o último solta a barbatana da corda e prende-a novamente em um lugar bem à frente, passando a ser o primeiro e assim sucessivamente. Essa era a parte mais longa do trabalho e demorava de três a cinco horas, a depender do tamanho da rede, da distância da praia, da maré e da quantidade de pescadores. Para controlar a distância da rede, usam como referência as boias amarradas na corda. Quando estava com Nando, aproveitávamos esse momento para conversar sobre a pesca e outros assuntos. Segundo ele, eu não podia ir embora sem entender o que as pessoas falavam comigo e por diversas vezes traduzia o que os outros pescadores queriam me dizer.

Figura 3 – Ossufo e Momade no arrasto.

Foto: Iago Souza.

Quando a rede chegava a uma distância suficiente para cercar os peixes voltávamos ao barco para a última parte do trabalho: recolher a rede ou, como dizem os pescadores, o momento de matar o peixe. Nessa etapa, os mergulhadores entram na água para impedir que escapem e os trabalhadores vão recolhendo a rede. Já havia acompanhado todos os trabalhos dentro do barco e, no meu último dia de pesca em Nacala-a-Velha, Nando me levou para acompanhar os mergulhadores. Ele ia nadando na frente e eu o seguia, levando comigo uma das boias. Nadamos até atrás da rede e ele me mostrou como enrolá-la na boia. Enquanto eu a usava para enrolar a rede e diminuir o esforço dos outros dentro do barco, Nando estava na parte de dentro dela, con-

trolando o movimento dos peixes. Ele usava a lente para enxergar o seu movimento embaixo da água e voltava para sinalizar com a mão aos outros pescadores como deviam recolher.

Figura 4 – Assane na água enrolando a rede.

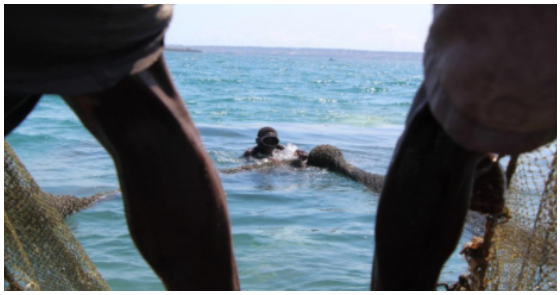


Foto: Iago Souza.

A prática pesqueira envolve muitas pessoas, coisas e animais nas mais diversas atividades e as redes em Nacala-a-Velha parecem formar um grande circuito de relações (INGOLD, 2000; ALMEIDA FILHO, 2019; SAUTCHUK, 2015). O trabalho começa cedo com os pescadores de arrasto, por volta das 4 horas da manhã. As canoas só saem por volta das 10 horas, quando as primeiras embarcações terminam de pescar. Antes de chegar à praia, a embarcação é cercada por diversas canoas, primeiro pelos pescadores de linha e depois pelos negociantes. Para pescar, os pescadores de linha precisam de iscas e as encontram nas redes da pesca de arrasto. Os negociantes, por sua vez, aguardam com as bacias para comprarem os peixes pescados na hora, direto dos pescadores, e venderem no mercado para outros comerciantes. Existe uma profunda relação entre eles e a maioria dos pescadores transita entre pescador de linha, de arrasto e negociante ao longo de sua vida.

Na maioria das vezes os pescadores nem precisam descer do barco para vender os peixes. Dividem entre eles uma porção suficiente para a alimentação do dia e o restante, quando existe, vendem e dividem o dinheiro. Quando passei a acompanhar todo o trabalho, conquistei o direito de receber minha parte na divisão do pescado, que sempre levava para contribuir onde fosse almoçar.

Como os que trabalham nos barcos não tem nenhum gasto inicial, eles dividem dois terços ou metade de toda a pesca entre eles porque a outra parte é sempre do patrão. Esse, por sua vez, como dono da embarcação, tem por obrigação mantê-la em funcionamento e arcar com todos os gastos referentes a ela. A maioria deles também são pescadores, como é o caso de Nando e Assane, mas existem também aqueles que já foram pescadores e, agora, aguardam na praia para receber sua parte do pescado.

Os pequenos reparos são feitos pelos próprios pescadores, usando madeira e algodão. No entanto, para os problemas mais graves, é preciso um carpinteiro naval. As embarcações são construídas manualmente por esses carpinteiros, com base em recursos locais. As madeiras e outros materiais são comprados pelos próprios pescadores e o carpinteiro cobra pelo serviço de construção. As ferramentas utilizadas são facão e enxó e os insumos básicos são pregos e madeira. Para tornar a madeira maleável, aplicam uma camada de óleo queimado e a deixam perto de uma fogueira, por horas. Aos poucos, vão torcendo a madeira até que ela assuma o formato desejado. Esse processo pode demorar vários dias e, como precisam esperar, aproveitam para trabalhar em mais de um barco ao mesmo tempo. Uma embarcação demora em média de dois a três meses para ficar pronta. Apesar de existirem barcos maiores, a maioria deles comporta entre 12 e 16 pescadores.

Atualmente, em Nacala-A-Velha existem apenas dois carpinteiros e, graças a Assane, conheci um deles. Os carpinteiros navais são tratados popularmente pelo título de Mestre. Mestre Julula, natural de Nacala-a-Velha, aprendeu o ofício de carpinteiro naval com o Mestre Abagar na Ilha de Moçambique, e hoje tem seus aprendizes. Além disso, grande parte das embarcações da Vila Sede foi construída por ele.

Figura 5 – Embarcação em construção por Mestre Julula.

Foto: Iago Souza.

Os peixes pescados durante a pesca de arrasto são peixe-agulha, peixe-serra, peixe-pedra e, principalmente, carapau e anchovetas[7]. Eventualmente, pegávamos outros peixes que não possuem nomes em português, algumas lulas e caranguejos. Na maioria das vezes, pegávamos apenas anchovetas e alguns carapaus. Apenas uma vez pegamos peixes-pedra.

Ao longo de minha estadia em campo, os pescadores reclamavam muito dos fracos resultados da pesca e atribuíam a responsabilidade da situação à construção e ao funcionamento do novo porto. Nas palavras de Assane, como transcreve Mohugue (2017, online):

> *"Antes costumava pescar ali mesmo [local de construção do porto]. Tem muitos peixes ali. Por exemplo, katana, ali era a casa dele. Katana, aquele que chamam de peixe-pedra, ele vive ali. Tem muitos peixes ali, peixe-pedra, peixe-serra, carapau, todos os peixes tá lá mesmo em Namurraxi. Lá é melhor lugar até agora. Tem muitos peixes lá, mas CLN disse: aqui não, já comprei com Presidente de Moçambique, agora é nosso lugar. Não tem mais nada aqui, vamo lá sair. Nós saímos. Tem muitos peixes lá, qualquer tipo de peixe, carapau grande, todos davam a cara. Lá era um bom lugar. Por exemplo, carapau que estava lá, era muito, katana que estava lá, era muito. Depois que saímos de lá, está mal. Pode-se pescar aqui [na Ponte] e não apa-*

7 Em Emakhuwa, todos esses peixes ainda tinham outras subdivisões e classificações próprias a depender de suas características físicas (cor, tamanho dos olhos, formato das nadadeiras, etc.) ou comportamentais (profundidade, locais de reprodução, etc) (MOHUGUE, 2017).

nhar nem uma bacia de Nikuzi [anchovetas], quando pescava lá podia apanhar muitos peixes. Mas a CLN disse não, vocês não podem pescar aqui, não tem como, tem que deixar só. Nós deixamos".

Hoje a baía de Bengo quase não tem mais peixe e, a cada dia, os pescadores têm mais dificuldades de se manterem. A construção e operação do novo porto, além de matar os peixes, vêm modificando a vida das famílias no distrito. Para entender o que acontece atualmente em Nacala-a-Velha e suas consequências nos modos de vida local é preciso primeiro entender o que leva uma multinacional gigante como a Vale a empreender um megaprojeto, um dos maiores de sua história, avaliado em mais de um bilhão de dólares, em um pequeno distrito no norte de Moçambique (SOUZA & MUITXS OUTRXS, 2017).

A ENTRADA DA VALE EM MOÇAMBIQUE

A Vale começou a operar em Moçambique em 2004 no que viria a se tornar o maior investimento da empresa fora do Brasil. A Bacia de Carvão Mineral de Moatize é uma das maiores do mundo, cujas reservas são estimadas em mais de 2,5 bilhões de toneladas de carvão. A produção média estimada era de 11 milhões de toneladas por ano, mas com a construção da linha férrea e do novo porto já alcançou os 18 milhões de toneladas por ano (SOUZA & MUITXS OUTRXS, 2017). De lá para cá centenas de famílias foram removidas de suas casas, muitas delas para encontrar condições de vida muito piores do que aquelas em que antes se encontravam. Outras tantas perderam ou tiveram uma piora nas condições de trabalho e subsistência (FREI, 2017).

Em 2009 os olhares do mundo se voltaram para Nacala-a-Velha com o início da construção do Porto (Vale-Moçambique) e com a transformação da antiga linha férrea colonial em corredor logístico para ligar o novo porto de Nacala-a-Velha até a Mina de Moatize. Algumas empreiteiras brasileiras (OAS, Odebrecht) e chinesas (Chec) trabalharam na construção desse porto e das infraestruturas para viabilizar seu funcionamento (INÁCIO, 2017).

O projeto inicial da Vale utilizava o porto da Beira por meio do Corredor de Sena para o escoamento da produção do carvão, mas, com o tempo, se tornou um porto pequeno diante do montante de carvão extraído. Além disso, a Vale tinha a concessão de apenas uma parte do porto e esse foi um dos fatores que a levou a investir na recuperação e ampliação do Corredor de Nacala (SOUZA & MUITXS OUTRXS, 2017). A intenção era usar estrategicamente as águas profundas para atracar seus estaleiros gigantes.

Segundo Saíde Ali, até 2012 a Vale-Moçambique fazia diversas reuniões com as famílias atingidas e com os pescadores. No entanto, com a demora e o não cumprimento das promessas, a relação começou a se desgastar. Em 2013 a Vale-Moçambique fez um novo acordo com o governo moçambicano e criaram a CLN (Corredor Logístico Integrado de Nacala), sendo 80% Vale e 20% CFM (Caminhos de Ferro de Moçambique), que assume a operação do Porto. Em 2015 a CLN contrata uma empresa holandesa chamada SNV (Organização Holandesa para o Desenvolvimento) para gerir os projetos de mitigação dos impactos da instalação e operação do Porto. Essa empregou apenas *vientes*[8], principalmente de Maputo, para trabalhar em projetos de atividades alternativas à pesca. Segundo os pescadores (VARGAS & SOUZA, 2019a), eles prometeram vários investimentos, como infraestrutura para criação de peixes em tanques, cursos de piscicultura, novas redes e motores para que pudessem pescar em lugares mais distantes, mas nenhuma das propostas chegou a ser implementada. A CLN também prometeu empregar pelo menos duas mil pessoas locais, mas, segundo os moradores, nem trinta pessoas de Nacala-a-Velha trabalha lá.

A construção do porto foi em Namurraxi, principal local de pesca da Vila e ,segundo os pescadores, melhor local de pesca na região (MOHUGUE, 2017). A construção, ainda, fechou todos os caminhos de circulação usados pelos moradores, que ligavam Napazo a Nachiropa (INÁCIO, 2017). Agora, o único caminho do centro da Vila até Nachiropa é pela estrada que vai ao distrito de Memba, aumentando o percurso em mais de 3h.

Segundo o relatório da Synergia Socioambiental (2016), empresa que prestou o serviço de avaliação de impacto para a CLN[9], em Nacala-a-Velha só havia cem pescadores em 2015. Além disso, sustentam que a implantação do porto causou apenas uma pequena restrição nos locais de pesca, sem danos significativos para os pescadores. Como é possível que, em um distrito costeiro com mais de 200 mil habitantes, onde praticamente toda a população pobre sobrevive do plantio e da pesca, haja apenas uma centena de pescadores?

Figura 6 – Complexo do porto da CLN. Napazo está à direita e Nachiropa a esquerda.

Fonte: Google Earth.

Durante esse processo várias famílias foram removidas de suas casas. Nos reassentamentos feitos pela CLN elas foram construídas pela empreiteira brasileira Odebrecht[10]. Segundo os moradores, foram construídas 55 casas em quatro reassentamentos: Moriaco, Nachiropa, Mucaia I e Mucaia II. Conforme relataram, a condição de vida nesses espaços está péssima, muito pior do que as que tinham antes (VARGAS & SOUZA, 2019b). Nenhum deles tem acesso à energia elétrica e água e as famílias se encontram muito distantes de onde moravam antes, no centro comercial do distrito. As casas construídas estão cheias de rachaduras e as chapas de zinco muito danificadas, principalmente em Mucaia I e II, reassentamentos que estão muito próximos da linha férrea, onde o fluxo intenso de comboios está causando os maiores estragos. Apesar das constantes visitas e inspeções da CLN, os problemas não são resolvidos. Muitas pessoas preferem abandonar as casas e começar a vida de novo em outro local, mui-

8 Vientes é o termo empregado para se referir a moçambicanos naturais de outras províncias.

9 A empresa Synergia Socioambiental é uma empresa especializada em prestar assessoria de avaliação e licenciamento socioambiental para mineradoras, principalmente para a Vale a nível mundial. Além disso, ela também é a empresa contratada pela Fundação Renova (Fundação criada pela Samarco, Vale e BHP Billinton) para gerir o processo de cadastramento das famílias atingidas pelo rompimento da barragem de rejeitos de Fundão, considerado o maior crime ambiental da história do Brasil (SYNERGIA SOCIOAMBIENTAL, n.d).

10 A empreiteira brasileira Odebrecht também foi responsável por outra obra monumental no âmbito desse megaprojeto, a construção do Aeroporto Internacional de Nacala, em Nacala Porto. O aeroporto já é tido como "Elefante Branco" no País. Construído com financiamento brasileiro do BNDES, o Aeroporto de Nacala está muito próximo do Aeroporto de Nampula, que absorve todas as viagens da província, restando ao Aeroporto de Nacala funcionar com apenas duas viagens por semana e outros voos particulares da Vale-Moçambique. O processo de construção desse aeroporto está sendo amplamente questionado, tanto no Brasil, como em Moçambique. Os moradores locais relatam superfatu-

ramento e desperdício de materiais, além de atrasos durante a construção da infraestrutura.

11 Durante o período em que estive em campo, tentei por diversas vezes conhecer o porto e conversar com a CLN, mas não me deixaram entrar. Entreguei todos os documentos exigidos e fui barrado todas as vezes. Depois de diversas ligações, consegui conversar com o Presidente Executivo, que chegou a dizer que "essas pesquisas só falam mal da CLN". Também tentei contato por e-mail com o Diretor de Comunicação, mas as respostas nunca chegaram. Outras pessoas que fizeram pesquisa na região relatam terem passado pelos mesmos problemas (FREI, 2017).

tas vezes morando de favor ou criando dívidas em aluguéis.

Além disso, no caso dessas famílias reassentadas em locais muito próximos da linha férrea ou do virador de vagões no porto, o nível de poluição do carvão, apesar do pouco tempo de operação, já é muito preocupante. Nos reassentamentos de Mucaia I e II, bem como na escola secundária de Nacala-a-Velha, é possível perceber que os telhados, as janelas e principalmente as quinas das construções estão impregnadas por uma fuligem de carvão.

Hoje é possível passar por Nacala-a-Velha e nem perceber que existe ali um megaprojeto tão grande como esse da Vale em operação. O distrito está parado e o único contato que as pessoas locais têm com a CLN é quando veem os trabalhadores passando de Ford Rangers ou *machimbombos*, como são chamados os ônibus (VARGAS & SOUZA, 2019a). A maior parte das pessoas não sabe para onde vai o carvão e ninguém tem muita ideia do que acontece lá dentro do porto[11]. Praticamente nenhum funcionário da CLN hoje vive em Nacala-a-Velha. A maior parte deles mora em casas alugadas por ela do outro lado da baía, em Nacala Porto. No final de 2017, a empresa concluiu a construção de um grande condomínio para abrigar seus funcionários, longe dos efeitos da poluição e com o conforto de estar bem perto da Praia de Fernão Veloso, principal destino turístico de Nacala Porto.

Agora já se começa a falar em Nacala-a-Velha sobre a entrada de um novo megaprojeto, a Nacala Power, uma usina de energia que pretendem construir em Nachiropa. O projeto, além da usina, prevê a construção de um novo porto em Nacala-a-Velha, na praia de Nachiropa, exatamente no local para onde os pescadores migraram depois da construção do Porto em Namurraxi. A proposta inicial era produzir energia a partir do carvão, mas usar o porto e o carvão da Vale aumentaria demasiadamente os custos, e, por isso, estão cogitando construir outro porto e usar o gás natural extraído em Palma, na província de Cabo Delgado, para reduzir os custos. Segundo a Secretaria de Meio Ambiente do distrito, a área de 500 mil hectares vai atingir apenas seis casas e a proposta é empregarem a população local e gerarem energia a baixo custo para Nacala-a-Velha e todo o norte de Moçambique.

A população de Nachiropa está muito esperançosa em relação ao início desse projeto, já que, temendo a escuridão noturna, sonham com o acesso à energia elétrica em suas casas. Ao mesmo tempo, seguem apreensivos, uma vez que este vem sendo anunciado desde 2016, mas até o final de 2018 ainda não tinha saído do papel.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história ainda continua a mesma. A chegada da Vale em Moçambique segue o mesmo comboio colonial e vai esquartejando o continente com linhas férreas, autoestradas e portos para escoar em Nacala-a-Velha a extração de carvão mineral que é feita do outro lado do país (BASSEY, 2009). Moçambique vive hoje uma nova etapa em sua longa história de exploração mineral (FREI, 2017). As recentes descobertas de combustíveis fósseis no país, com destaque para a mineração de carvão em Tete pela Vale, Jindal e Rio Tinto vão tomando novos contornos com a recente descoberta de petróleo e gás natural na Bacia do Rovuma em Palma e também em Pemba, um dos principais destinos turísticos do país. Esse novo capítulo segue com a instalação de um novo megaprojeto sob concessão da Anadarko (Petrolífera norte-americana). Apesar de ser uma nova etapa, ela traz consigo questões muito antigas para a população de Nacala-a-Velha. Diante de todos esses problemas, as famílias começam novamente a se questionarem: afinal, "será que é realmente possível viver aqui? ".

O processo de mineração, transporte e, principalmente, escoamento do carvão mineral, apesar do pouco tempo de operação, tem criado áreas com sinais de poluição muito graves. Além da destruição da vegetação local com a implementação do megaprojeto, os efeitos produzidos durante a operação do porto já são alarmantes. Em Nachiropa, onde se encontra a maior parte das *machambas* das famílias que vivem na Sede do distrito, os níveis de poluição em apenas dois anos de funcionamento são muito preocupantes, levando em consideração que a concessão de operação do porto é de pelo menos vinte e cinco anos, renováveis por mais vinte e cinco anos. Nas palavras de Amide, como transcreve Inácio (2017, online),

> *"É por isso que ele está a impedir as pessoas de entrar ali [porto da CLN]. Está a esconder segredo dele. Sendo assim, ele mentiu para nós pescadores. Disse que, nós vamos trazer motores, redes. [...] Até agora não aparece nada, não trouxeram nada, estão a mentir só. [...] Ali onde está a fazer este virador de vagões, ali não a como, todo o mangal já está queimado. Aquilo ali vai longe, apanha cerca de 60km. Tudo já está queimado. [...] Esse porto começou em 2015, imagina quando tiver 5 anos. Já não tem mais peixe, o peixe está longe, a maioria é pobre, não tem motor, vai pescar como? [...] Vai lá no mercado em algum momento, você não vai apanhar peixe".*

A degradação ambiental em Nachiropa tem afetado a produção de comida e principalmente de cajueiros, que, segundo os moradores, já não produzem como antes. As atividades portuárias ao longo da zona costeira de Nacala-a-Velha causaram e ainda vem causando a degradação de mangues, corais e dunas costeiras que refletem significativamente na redução da quantidade de peixes, que perdem seus locais de reprodução.

É possível perceber claramente a camada de carvão nas plantas próximas ao porto, que com a umidade do ar e o intenso calor formam uma crosta espessa por cima das folhas. Os manguezais, os coqueiros e as outras plantas costeiras estão completamente secos e cobertos por uma camada grossa de carvão, que piora à medida que se aproxima do virador de vagões da CLN. Este é o cenário que se encontra hoje nas praias de Nachiropa e de Napazo, dois dos principais locais de pesca em Nacala-a-Velha.

Figura 7 – Folha normal e as plantas em Nachiropa.

Foto: Iago Souza.

Diante disso, as práticas pesqueiras começaram a mudar. Os pescadores precisam ir cada vez mais longe e estão abandonando as pescas com vara e armadilhas. Os pescadores de linha, mesmo correndo riscos, continuam pescando em Namurraxi, dividindo o espaço com os estaleiros da Vale. Como conta Ussene, um deles faleceu em 2016 quando pescava próximo ao porto e foi soterrado pelo movimento da areia enquanto mergulhava (VARGAS & SOUZA, 2019a). Em 2017, outro pescador ficou com os braços e pernas completamente machucados quando foi derrubado de sua canoa pela movimentação dos navios no porto e precisou se agarrar nas estruturas, tendo o corpo cortado pelos corais, sendo salvo por outros pescadores. Para conseguirem pescar, precisam dividir a atenção entre o trabalho e a operação no porto.

Em relação à pesca de arrasto, os mais velhos relatam o surgimento de novos equipamentos, como as redes mosquiteiras e os pés de pato. Apesar de serem proibidas e criticadas por muitos pescadores, aquelas agora compõem as redes de muitas embarcações. Os pés de pato, por sua vez, vêm sendo utilizados por alguns mergulhadores para aumentarem a velocidade do nado, permitindo o controle dos peixes em maiores profundidades. Além disso, os pescadores de arrasto estão se organizando e criaram a Associação dos Pescadores de Nacala-a-Velha. O nome da associação é *Nreni Nimananihe* e poderia ser traduzido por "vamos tentar", o que ilustra muito bem o sentimento de continuarem pescando frente aos desafios impostos pela CLN. Mesmo sem o apoio massivo dos pescadores e todas as dificuldades, a associação tem ganhado cada vez mais espaço, pautando suas questões nas discussões públicas.

À medida em que caminha a operação do porto e a proposta de novos empreendimentos portuários em Nacala-a-Velha, os pescadores vão modificando suas práticas. Apesar das correlações de forças ainda serem muito desiguais e dezenas de famílias terem perdido suas terras e casas para a construção do porto da CLN, o espaço no mar ainda está em constante disputa e os pescadores seguem aprendendo novas formas de manter suas tradições, seus modos de vida e seu sustento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA FILHO, Paulo. (2019). "Homens que jogam com peixes": mediação técnica e relações multiespécies na pesca potiguar". *Revista Florestan*.

CAPELA, José. (1977). O imposto de palhota e a introdução do modo de produção capitalista nas Colónias. Porto. Afrontamento.

CARDOSO, Justino. (2015). Nacala-a-Velha: 1976-2015, ascensão duma região flagelada pela guerra, fome e miséria. Maputo. Alcance.

CONCEIÇÃO, Antônio Rafael. (2006). Entre o Mar e a Terra: situações identitárias do norte de Moçambique. Maputo, Promédia.

DIEGUES, Antônio Carlos. (1983). Formas de organização da produção pesqueira. Alguns aspectos Metodológicos. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.

FREI, Vanito. (2017). No País do Mano Muça, eu sou carvão: implicações socioterritoriais dos megaprojetos de mineração nas comunidades locais da província de Nampula. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Goiás.

GEFFRAY, Christian. (1991). A causa das armas. Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique. Porto. Afrontamento.

HOGUANE, Antônio. (2007). Perfil Diagnóstico da Zona Costeira de Moçambique. Universidade Eduardo Mondlane. Escola Superior de Ciências Marinhas e Costeiras. Chuabo Dembe, P.O. Box 128, Quelimane, Moçambique.

INÁCIO, Amide. (dez. 2017). *"A conversar sobre a pesca"* [Entrevista concedida à Iago Vinícius Avelar Souza]. Nacala-a-Velha. Disponível em <https://soundcloud.com/iago-mocambique/inacio-amide-a-conversar-sobre-a-pesca>.

INGOLD, Tim. (2000). The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill. London: Routledge.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA-INE (2017). Anuário Estatístico. Instituto Nacional de Estatística. Censo 2017.

INSTITUTO NACIONAL DE PESCA DE PEQUENA ESCALA – IDPPE (out, 2013). Recenseamento nacional da pesca artesanal: resultado nacional da província de Nampula.

LATOUR, Bruno. (2012). Reagregando o social: uma introdução a teoria do ator-rede. Bauru, SP: EDUSC/ Salvador, BA: EDUFBA.

MARTINS, Ana Luisa; ASSUNÇÃO, Helena; OLIVEIRA, Raul (2016). "O muro e a linha: notas etnográficas em torno de uma controvérsia sociotécnica no norte de Moçambique". *Revista Três [...] Pontos*. UFMG. v. 12: 35-46.

MOHUGUE, Assane. (dez. 2017) *"A conversar sobre a pesca"* [Entrevista concedida à Iago Vinícius Avelar Souza]. Nacala-a-Velha. Disponível em <https://soundcloud.com/iago-mocambique/mohugue-assane-a-conversar-sobre-a-pesca>.

MUHAMAD, Issufo. (2014). Viver na Terra, Trabalhar no Mar: um estudo sobre a prática de pesca com a rede de arrasto na comunidade de Quelelene, Angoche. Maputo. UEM. Faculdade de Letras e Ciências Sociais.

RELATÓRIO DE BALANÇO ANUAL - PESOD (dez. 2016). Relatório anual de balanço do distrito de Nacala-a-Velha. Governo de Moçambique.

SAUTCHUK, Carlos Emanuel. (2015). "Aprendizagem como gênese: prática, skill e individuação". *Horizontes Antropológicos*. v. 21. n. 44: 109-139.

SOUZA, Iago Vinícius Avelar & MUITXS OUTRXS. (2017). "O Corredor de Nacala – comboio carvão e gente no Norte de Moçambique (Estação Biblioteca Mindlin)". in: Anais da VI ReACT – Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia. São Paulo. USP.

SYNERGIA SOCIOAMBIENTAL. (mar. 2016). Nacala corridor resettlement status report for lenders. São Paulo, Brasil.

SYNERGIA SOCIOAMBIENTAL. <http://www.synergiaconsultoria.com.br/>. Acessado em 10 abr. 2019.

VARGAS, Eduardo & SOUZA, Iago Vinícius Avelar. (out. 2017a). *"A Conversar com a Associação de Pescadores de Nacala-a-Velha"*. Nacala-a-Velha. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=FK7yR9JXsWE&list=PLVqoNQ2mg_OZI_b9PLoRVSStecld2Fv3k&index=32&t=10s>.

_____. (out. 2017b) *"A Conversar com Moradores do Reassentamento de Nachiropa"*. Nacala-a-Velha. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=RpIQDg9n0hU&list=PLVqoNQ2mg_OZI_b9PLoRVSStecld2Fv3k&index=32>.

RECEBIDO em 29 de abril de 2019.
APROVADO em 20 de março de 2020.

MULHERES NA POLÍTICA:

PROPOSTAS E REPRESENTAÇÕES DAS DEPUTADAS FEDERAIS BRASILEIRAS EM DIÁLOGO COM A TEORIA POLÍTICA FEMINISTA CONTEMPORÂNEA

Ana Beatriz Pavilhão Boscariol
Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina – UEL.

Contato:
<anabeatriz.boscariol@gmail.com>

Beatriz de Melo Silva
Mestranda em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCar.

Contato:
<biiamelo.s@gmail.com>

Laura Mendes Grosso
Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina – UEL.

Contato:
<mgrosso.laura@gmail.com>

Nathália Mansour de Oliveira
Mestranda em Sociologia pela Universidade de São Paulo – USP.

Contato:
<nathaliamansour@gmail.com>

Palavras-chave:
Gênero; Política; Representatividade; Projetos de Lei; Público e Privado.

Keywords:
Gender; Politics; Representativeness; Law Projects; Public and Private.

RESUMO: O presente trabalho discute os embates entre feminismo e liberalismo através de uma revisão bibliográfica. Ainda que seja um dado histórico, pretendemos problematizar a presença majoritária de homens na Câmara dos Deputados entre 2010 e 2018 a partir do debate acerca do regime político representativo. Também é feito uma investigação do conteúdo dos projetos propostos pelas mulheres deputadas a fim de identificar o seu perfil e questionar a relação entre gênero e política. O que se verificou, como resultado, é que a ocupação igualitária da esfera pública, por homens e mulheres, é comprometida pela lógica liberal.

ABSTRACT: *This paper discusses the clashes between feminism and liberalism through a literature review. Although it is a historical fact, we intend to problematize the majority presence of men in the Câmara dos Deputados between 2010 and 2018 based on the debate about the representative political regime. There is also an investigation of the content of the projects proposed by women deputies in order to identify their profile and question the relationship between gender and politics. As a result, the egalitarian occupation of the public sphere by men and women is compromised by liberal logic.*

INTRODUÇÃO

A Câmara dos Deputados foi ocupada desde sempre por homens em sua maioria. Nesse sentido, ao examinar os mandatos de Dilma Rousseff entre os anos de 2010 e 2018 constatamos que este padrão permanece, afinal, no período analisado os homens na função de deputados federais ocuparam mais de 80%, segundo dados presentes na Tabela 2. Sendo assim, o número de deputados nesse período foi expressivamente superior ao número de deputadas. Mesmo que nas eleições de 2014, no segundo mandato da presidenta, a quantidade de mulheres na bancada feminina tenha crescido de 45 para 51 deputadas (NOBRE, 2014), a desigualdade ainda se faz presente, contrastando com 462 deputados federais que ocupam a bancada masculina nesse período (NOBRE, 2014).

A vasta ocupação do cargo por homens pode ser analisada à luz do debate entre espaços públicos e privados nas teorias feministas. Uma ampla discussão tem sido construída por estudiosos e estudiosas das questões de gênero acerca da participação das mulheres na esfera pública, como veremos a seguir.

Nesse sentido, com base nessas discussões entendemos que o feminismo e o liberalismo, em decorrência de décadas de debate acerca dos direitos das mulheres e dos seus espaços de atuação, possuem laços íntimos (PATEMAN, 2013) e históricos. Isso porque os princípios liberais foram, por vezes, questionados pelas feministas em função do seu caráter pretensamente universal. Isto é, ele é apresentado como uma doutrina que adota um discurso acerca dos indivíduos pautado na igualdade universal. No entanto, ela é apenas aparentemente universal, pois acaba por excluir as mulheres da atuação no âmbito da esfera pública. Logo, é a partir das discussões que envolvem ambos que se pretende traçar um panorama inicial da problemática que o presente trabalho se propõe a analisar. A separação entre público e privado, presente no liberalismo, situa homens e mulheres de maneira diferenciada nesses espaços e, em decorrência disso, submete as mulheres à esfera privada. A crítica feminista é dirigida principalmente a separação e à oposição entre essas esferas nas teorias e nas práticas liberais. Apesar da divergência, tanto o primeiro quanto o segundo possuem pontos em comum no sentido de terem como base o individualismo, afinal, ambos são concebíveis somente a partir da concepção de que os indivíduos são livres e iguais. (PATEMAN, 2013).

De todo modo, segundo a autora supracitada, o feminismo encara o liberalismo como um sistema estruturado por relações patriarcais que deixa a cargo dos homens o poder de tomada de decisões que afetam diferentes esferas da vida social. Assim, a luta histórica pelo sufrágio universal foi a articulação feminista que pretendeu reverter a situação constituída a partir da dicotomia entre o público e o privado. Desse modo, a reivindicação pelo direito ao voto das mulheres foi uma resposta às desigualdades decorrentes da separação entre eles (PATEMAN, 2013).

Vimos, portanto, que por meio do voto as mulheres passaram a participar da esfera pública, já que a conquista desse direito lhes permitiu reconhecimento como indivíduos no liberalismo, tal qual os homens. Entretanto, é importante considerar que tal vitória não significou a participação plena destas na vida pública, especialmente nos cargos de decisão política. De acordo com Pateman (2013, p. 72), "[...] apesar do direito ao voto, atualmente, as mulheres ainda têm, na melhor das hipóteses, representação meramente simbólica nos corpos políticos oficiais; a vida pública, embora não inteiramente vazia de mulheres, ainda é o mundo dos homens e por eles dominado".

Nessa perspectiva, ao olhar para os cargos políticos no Brasil atual é possível perceber que as mulheres não estão ocupando a esfera pública na mesma medida que os homens, ou seja, possuem uma representação simbólica em relação a eles, como demonstrado nos dados anteriores. A Câmara dos Deputados é ilustrativa no que se refere à disparidade de presença de homens e mulheres. A baixa representatividade delas no plenário também pode refletir o caráter masculino atribuído às instituições políticas por seus criadores, a saber, os homens. Nesse sentido, aquelas tendem a favore-

cer os mesmos na competição pela sua ocupação (KYMLICKA, 2006).

O presente trabalho, deste modo, tem como proposta fazer um breve levantamento bibliográfico a respeito da dicotomia entre o público e o privado nas teorias feministas para, em seguida, realizar a tarefa de averiguação e de problematização a respeito da quantidade de mulheres que ocuparam a Câmara dos Deputados Federais entre os anos de 2010 e 2018.

Algumas questões são levantadas a respeito disso: as mulheres, no cargo de deputadas, têm proposto projetos de lei? Se sim, quais os seus conteúdos? É pertinente para a análise investigar se a saída das mulheres do âmbito privado para o âmbito público – e consequentemente a ocupação de cargos políticos – foi suficiente para que as suas demandas em sua multiplicidade fossem contempladas. Considerando que entre as mulheres existem diferenças fundamentais de classe, raça, orientação sexual e assim por diante, elas não podem e não devem ser generalizadas, principalmente por sofrerem diferentes tipos de opressões a partir do perfil em que se encaixam. Sob essa ótica, é necessário também identificar, portanto, quem essa representa, já que umas gozam de mais privilégios que outras, consequências igualmente históricas.

Assim, nos cabe averiguar: as mulheres negras estão exercendo atividades políticas na mesma medida que as mulheres brancas? Ou não estão sendo representadas, no âmbito político, da mesma forma que as brancas? Que mulheres são essas que já ocupam esses cargos? Tais questionamentos envolvem discussões pertinentes acerca de representatividade.

A DICOTOMIA ENTRE O PÚBLICO E O PRIVADO NAS TEORIAS FEMINISTAS

A dicotomia entre o privado e o público é central para os debates que envolvem questões feministas. Suas teorias e lutas desde muito tempo têm chamado atenção para os papeis sociais atribuídos aos homens e às mulheres e para os espaços de atuação de ambos. Enquanto aos primeiros foram delegadas funções na esfera pública, como atuação na economia e na política, às segundas foram delegadas funções relativas à esfera privada que abarcam o cuidado da família. Até o século XIX, a limitação de atuação delas a esfera privada foi explicada como o resultado de uma desigualdade natural entre os gêneros. Segundo esse argumento, a atribuição da tarefa de cuidar dos filhos e do lar somada a restrição de participação pública no que concerne aos direitos civis e políticos, constitui fenômenos decorrentes de uma inata ausência de habilidade das mulheres em lidar com atividades públicas (KYMLICKA, 2006). O argumento, contudo, não se volta para o fato de que as instituições sociais são construídas por homens para atender aos seus próprios interesses.

Dessa maneira, foi criada uma incompatibilidade entre a atuação simultânea nas esferas pública e privada por um mesmo indivíduo com o propósito de restringir os papéis sociais das mulheres ao cumprimento das responsabilidades familiares que lhes foram incumbidas – o que é dificilmente conciliável com a participação na esfera pública – de modo a permitir aos homens a atuação no âmbito público. Em outras palavras, os homens exercem funções públicas não porque possuem uma aptidão inata para a execução de tais tarefas, mas porque não precisam se ocupar com responsabilidades do âmbito privado, uma vez que delegaram às mulheres esse papel. Do mesmo modo, portanto, a exclusão delas daquele espaço não é resultado de uma submissão natural aos homens, mas da construção masculina das instituições sociais e das expectativas conferidas aos papéis sociais a serem exercidos em cada uma delas (KYMLICKA, 2006).

Os homens dependem da ocupação da esfera privada pelas mulheres para ocupar a pública. Se não dependessem estariam diante do impasse da incompatibilidade de execução dos papeis sociais referentes a ambas. Tal problema é crucial na condição das mulheres, pois a reivindicação pela atuação na esfera pública não exclui a sua permanente atuação na privada. Em vista disso, na medida em que conquistam os direitos públicos de que gozam os homens, as mulheres precisam lidar com outro desafio, a saber, a conciliação entre as atividades públicas e privadas (KYMLICKA, 2006).

A filosofia política e liberal que trata do dilema público *versus* privado é o liberalismo. Conforme mencionado anteriormente, este é encarado pelas feministas como estruturado em um sistema patriarcal (PATEMAN, 2013). Locke em "*Segundo Tratado sobre o Governo*" oferece uma base teórica a respeito da separação liberal entre público e privado. Ele argumenta que o poder político é convencional e só pode ser exercido justificadamente sobre os indivíduos adultos livres e iguais com o consentimento dos indivíduos (PATEMAN, 2013).

Esclarecendo então, que, a partir dessa lógica, entende-se que os únicos indivíduos aptos a exercer o poder político seriam os homens, afinal, para aquele filósofo as diferenças naturais entre homens e mulheres implicam a sujeição delas a eles, mais especificamente, das esposas aos maridos, de acordo com Pateman (2013). Desta maneira, alguém que é subordinado por natureza não pode ser ao mesmo tempo livre e igual, como prega o liberalismo a respeito do poder político. As mulheres (esposas), portanto, são excluídas da condição de "indivíduos" e, consequentemente, de participar do mundo público da igualdade, do consentimento e das convenções, como destaca a autora. Os princípios liberais são aplicados apenas para os homens.

As teorias de Locke e da crítica feminista contemporânea inserem a vida doméstica no âmbito da vida privada, porém, a grande diferença é que elas rejeitam a alegação de que a separação entre privado e público é resultado inevitável das características biológicas do sexo (PATEMAN, 2013). O apelo à natureza é comumente utilizado para sujeitar as mulheres a todos os tipos de desigualdades e injustiças, como a sua função de procriar, por exemplo, sendo este um dos argumentos que as aprisionam à vida doméstica e as subordinam a cumprir a "ordem natural das coisas".

O público *versus* o privado pode ser situado também como vida doméstica *versus* vida não doméstica. A teoria feminista utiliza-se da concepção de que a família é apresentada como elemento pri-

mordial da primeira. A partir da divisão social do trabalho também foi possível observar a mesma cisão (nesse caso prioritariamente sexual) na esfera doméstica, ou seja, no lar. Foi criado, então, o slogan "o pessoal é o político", que significa, de acordo com Okin, (2008, p. 314),

> *"[...] primeiramente, que o que acontece na vida pessoal, particularmente nas relações entre os sexos, não é imune em relação à dinâmica de poder, que tem tipicamente sido vista como a face distintiva do político. E nós também queremos dizer que nem o domínio da vida doméstica, pessoal, nem aquele da vida não-doméstica, econômica e política, podem ser interpretados isolados um do outro. "*

Okin (2008, p. 314) também afirma, a respeito do slogan, que "[...] as desigualdades dos homens e das mulheres no mundo do trabalho e da política são inextricavelmente relacionadas, em um ciclo causal de mão dupla, às desigualdades no interior da família".

É diante desse cenário que a demanda por igualdade entre homens e mulheres se torna uma pauta de reivindicações feministas. O feminismo é frequentemente encarado como um movimento que tem o intuito de estender às mulheres os princípios e direitos liberais que os homens têm (PATEMAN, 2013). Uma de suas manifestações na busca por igualdade foi a luta histórica pelo direito ao voto, como dito anteriormente.

Essa reivindicação é carregada da expectativa de reconhecimento de que as mulheres não são naturalmente adequadas apenas à vida privada, mas que podem também desempenhar um papel significativo na política, de acordo com a autora citada acima. Assim, com o voto, buscam a sua inclusão na categoria de indivíduo a qual se referem os direitos liberais. O que convém refletir, nesse sentido, é se o status público de igualdade em relação aos homens, conferido com a conquista desse direito, foi suficiente para que as mesmas ocupassem a vida pública na mesma proporção que aqueles.

Sob essa ótica, o movimento feminista tem revelado na prática que ambas esferas estão integralmente relacionadas e que a participação plena e igual das mulheres na vida pública é impossível sem mudanças na esfera doméstica (PATEMAN, 2013). Ora, a baixa quantidade de mulheres em cargos públicos é um reflexo da supremacia dos homens nas instituições constituídas a partir de suas próprias propensões (KYMLICKA, 2013). Por isso, as diferenças entre os dois gêneros são fundamentais para a definição de quem corresponde às características exigidas para a vida pública. Em outras palavras, é justamente a desigualdade entre eles que torna aqueles mais adequados para exercer papéis sociais públicos.

Deste modo, a igualdade reivindicada deve estar pautada na possibilidade de buscar papeis sociais definidos por homens e de criar alguns definidos por mulheres ou que sirvam para ambos (KYMLICKA, 2006). Em suma, o que se verifica é que o direito de participação na esfera pública não as torna igualmente aptas, quando comparadas aos homens, para desempenhar tais papeis, uma vez que eles foram pensados por eles.

Pateman (2013) afirma em seu trabalho que uma grande quantidade de mulheres da classe trabalhadora sempre esteve presente no mundo público, inseridas no mercado de trabalho para garantir a sobrevivência de suas famílias. No entanto, merece atenção o fato de que elas, em sua maioria, eram negras. Essas, antes mesmo das brancas reivindicarem seus lugares nos espaços públicos, já trabalhavam fora do espaço doméstico para serem as provedoras de suas famílias. Dessa forma, é primordial destacar sua situação nos debates sobre público e privado, pois, além de ocuparem o espaço público muito antes, sofrem, inclusive atualmente, com longas jornadas de trabalho. Apesar de possuírem um trabalho remunerado, esse é, em sua maioria, mal remunerado e de baixo *status*. Os cargos de alto prestígio são raramente ocupados por mulheres negras, e essas, por sua vez, ainda estão incumbidas das responsabilidades de se encarregar dos trabalhos dentro de casa, como cuidar dos filhos. Dessa forma, é necessário que haja um entendimento das diferentes condições históricas de cada uma dessas mulheres e que as pautas das negras sejam colocadas dentro da discussão de inserção feminina no espaço público. Afinal, como será mais bem explicado a seguir, elas sofrem além da opressão machista, as racistas e classistas, sendo, portanto, mulheres com especificidades sobre as quais apenas elas podem falar sobre. O debate, nesse sentido, deve estar centrado na questão da representatividade.

O QUE AS MULHERES TÊM PROPOSTO NA CÂMARA DE DEPUTADOS? UMA ANÁLISE DOS PROJETOS DE LEI

No intuito de traçar uma das relações entre mulher e política, o trabalho se propõe a identificar os Projetos de Lei propostos por mulheres nos últimos oito anos (2010-2018) e que se encontram na situação de tramitação na Câmara dos Deputados. A pesquisa foi feita através dos relatórios retirados do Portal da Câmara dos Deputados, tendo sido selecionadas as seguintes categorias:

1- Tipo da proposição: PL - Projeto de Lei

2- Ano: 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018

3- Em tramitação: Sim

Por meio da análise dos relatórios, pode-se observar os seguintes dados referentes ao número de propostas feitas por mulheres neste período de tempo, comparado ao número total:

Tabela 1: Propostas de PL 2010-2018

Ano	Total de Propostas	Propostas feitas por homens	Propostas feitas por mulheres	Propostas feitas por mulheres (%)
2010	454	421	33	7,2
2011	1315	1195	120	9,1
2012	851	756	95	11,1
2013	1084	984	100	9,2
2014	688	622	66	9,6
2015	2752	2568	184	6,6
2016	1637	1487	150	9,1
2017	1901	1703	198	10,4
2018	1342	1238	104	7,7
Total	12024	10974	1050	8,7

Fonte: Elaboração própria

Também foi considerado o número de mulheres com o cargo de deputadas em cada período, podendo ser observado na tabela gráfico a seguir:

Tabela 2: Proporção de Eleitos por Cargo e Sexo em 2010, 2014 e 2018 para o cargo de deputado/a federal

Ano	Homens	%	Mulheres	%	Total
2010	468	91,23	45	8,77	513
2014	462	90,06	51	9,94	513
2018	436	84,99	77	15,01	513

Fonte: Tribunal Superior Eleitoral

A partir dos dados pode-se perceber que apesar do aumento de mulheres eleitas para o cargo de deputada, o número de projetos propostos por elas diminuiu de forma significativa, reiterando a existência da grande diferença quando pensamos na presença masculina no mesmo ambiente. Observando a Tabela 2 tem-se a informação que os homens durante o período analisado (2010-2018) sempre ocuparam mais de 80% da posição de deputados na Câmara Federal e explicações sobre o fato já foram discutidas nas justificativas de Kymlicka (2013) e Pateman (2013) sobre a posição da mulher em certos espaços. Parte-se da ideia de que a explicação deste fato está na posição da mulher como oprimida de diferentes formas, sendo que isso é entendido, de acordo com Young (2000, p. 75), como:

> *"[...] grandes e profundas injustiças que sofrem alguns grupos como consequências, de muitas vezes, atitudes inconscientes de pessoas, que podem ter boas intenções; como consequência também, os estereótipos difundidos pelos meios de comunicação, cultura e os aspectos estruturais das hierarquias burocráticas e os mecanismos de mercado; em síntese, como consequência dos processos normais da vida cotidiana."*

A autora também aponta que a opressão das mulheres não é pautada apenas na relação de poder, mas também no fato do homem ter transferido para si o trabalho material enquanto elas se envolvem com as questões para suprir suas necessidades sexuais, tendo previsto a primeira forma de opressão: a exploração. Outra forma citada e que se encaixa quando pensamos em sua inserção, ou ao menos a tentativa dela, na esfera política é a violência, que segundo Young (2000, p.107), "não têm outra razão senão prejudicar, humilhar ou destruir a pessoa" e que apresenta a violência física como um de seus pretextos. Uma característica importante é o fato de que esta forma de opressão existe como uma prática social, ou seja, inicia por parte de grupos e se insere em diversos contextos: é sistemática porque é dirigida aos membros daqueles simplesmente porque são parte deles (YOUNG, 2000).

A partir desta declaração, pode-se colocar como exemplo a fala de Jair Bolsonaro contra a deputada Maria do Rosário em 2003 e reproduzida em audiência na Câmara em 2014[1]: "Ela não merece [ser estuprada] porque ela é muito ruim, porque ela é muito feia, não faz meu gênero, jamais a estupraria. Eu não sou estuprador, mas, se fosse, não iria estuprar, porque não merece". Aqui, pode-se observar um exemplo claro de violência, pois o fato principal que levou a deputada a este ataque foi o simples fato de ser mulher. Um ambiente majoritariamente masculino contribui para o questionamento e agressividade dirigidos a elas, justamente por estas serem mulheres.

A discussão sobre o afastamento da mulher do âmbito privado e a inserção no âmbito público faz surgir questionamentos sobre seu papel neste: elas criam projetos de lei baseadas na questão de gênero? Os projetos de lei ainda remetem ao estereótipo da mulher relacionada às questões do cuidado? Na tentativa de respondê-los ou ao menos suscitar outras hipóteses sobre o tema, podemos observar os dados das tabelas a seguir:

Tabela 3: Temáticas centrais dos PL propostos por mulheres (2010-2018)

Ano	Educação	Saúde	Trabalho	Outros	Total
2010	6	5	6	14	33
2011	9	12	19	80	120
2012	4	2	16	73	95
2013	8	7	9	76	100
2014	2	5	8	50	66
2015	7	10	3	164	184
2016	8	11	11	120	150
2017	7	10	8	171	198
2018	5	9	6	86	104

Fonte: Elaboração própria

Tabela 4: Temáticas dos PL propostos por mulheres que envolvem gênero (2010-2018)

	Gênero		
Temática	Sim	Não	Quantidade
Educação	x	-	3
Saúde	x	-	6
Trabalho	x	-	5
Total	-	-	14

Fonte: Elaboração própria

Para a elaboração das tabelas foram usados os seguintes critérios para a divisão das temáticas:

- Educação: questões relacionadas a universidades, ensino regular, mudanças nas diretrizes, leis de conscientização e *bullying*;
- Saúde: questões relacionadas a vacinas, postos de saúde, campanhas, procedimentos médicos e violência;
- Trabalho: questões relacionadas a mudanças na CLT, previdência social, reconhecimento de profissões;
- Outros: alterações de leis, meio ambiente, trânsito e tecnologia.

Dessa forma, pode-se inferir que a hipótese de que criam propostas de leis baseadas apenas na questão do cuidado não se sustenta, além do fato que não propõem os mesmos vinculados à questão de gênero necessariamente. Esse evento levanta dois pontos de análise importantes. Assim, é necessária uma busca de igualdade de oportunidades dentro das esferas políticas. De acordo com Phillips (2001, p. 276),

> *"A busca da 'autenticidade pura' é agora amplamente desacreditada, tanto quanto qualquer outra, porque cada mulher pode reivindicar uma multiplicidade de identidades, cada uma das quais podendo associá-la a diferentes tipos de experiência compartilhada. Mas a inclusão de vozes previamente excluídas, e as mudanças que isto implica nas instituições, tanto políticas como outras, permanece um tema dominante."*

O primeiro ponto que pode ser analisado é a

1 A fala completa pode ser encontrada no site: <http://g1.globo.com/politica/noticia/2016/06/bolsonaro-vira-reu-por-falar-que-maria-do-rosario-nao-merece-ser-estuprada.html>.

circunstância de que, ainda em menor quantidade, as mulheres estão presentes em cargos políticos de elaboração de leis e, mais do que isso, discutindo sobre uma enorme variedade de temáticas. A inclusão das vozes suprimidas é um papel importante na reivindicação e afirmação da presença delas nestes espaços de decisão. O segundo ponto, referente às temáticas voltadas exclusivamente para mulheres, se baseia na dificuldade de pautá-las, o que parece óbvio quando pensamos em espaços ocupados majoritariamente por homens, já que todos os projetos passam por votação. Segundo Phillips (2001, p.287), "[...] as questões de gênero e etnicidade não são colocadas tão facilmente nas pautas, porque não são sua primeira preocupação, sendo que "a estabilidade política têm sido a força condutora por trás de muitas propostas de divisão consociada do poder".

A pauta sobre inserção das mulheres na política é extremamente conectada com a demanda sobre representatividade em espaços antes restrito a elas, a partir de sua presença e visibilidade, foi possível inserir, mesmo com poucos projetos referentes à questão de gênero, temas e pautas que representassem o público feminino.

QUAIS MULHERES TÊM OCUPADO A ESFERA PÚBLICA? UMA ANÁLISE A RESPEITO DA REPRESENTATIVIDADE

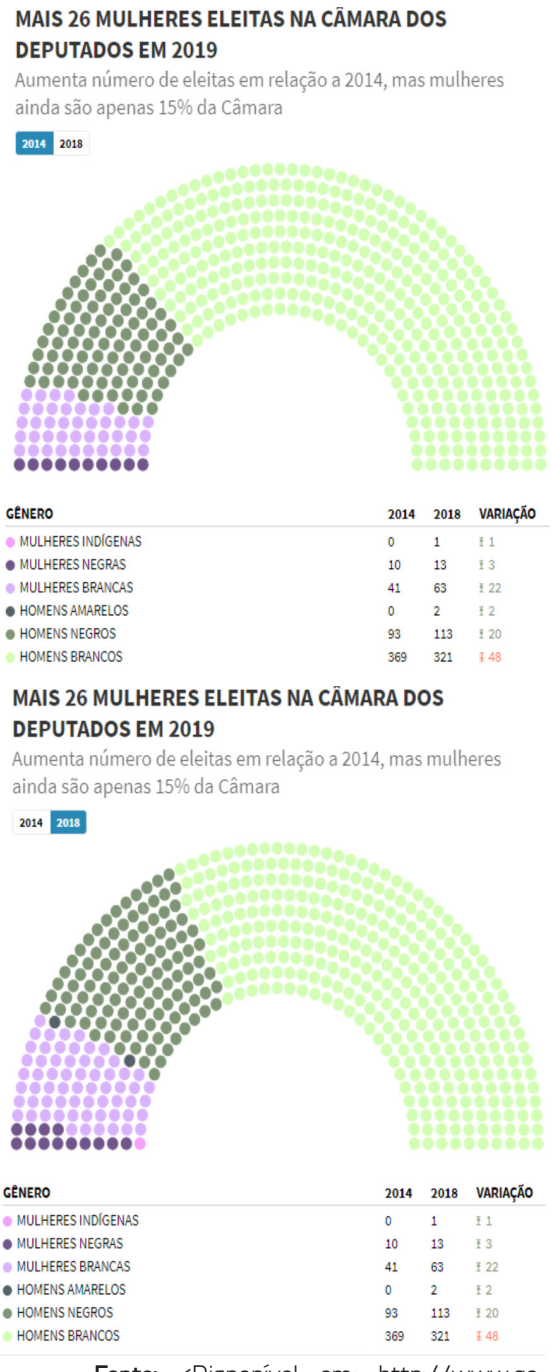
Como citado por Pateman (2013), algumas mulheres hoje já ocupam alguns dos cargos públicos, mesmo que seja uma representação meramente simbólica dentro de um ambiente dominado e pensado para homens. Entretanto, é necessário refletir quem são essas mulheres que conseguiram ocupar alguma esfera da vida pública e de que forma elas conseguiram.

Vimos brevemente que a saída da mulher do espaço privado para o público faz parte de um longo processo de transição complexo que ainda está em andamento. Bell Hooks, em seu livro *Mulheres Negras: moldando a teoria feminista*, de 2015, evidencia que existe uma parcela de mulheres que não fazem parte desse processo e não compartilham da mesma realidade de vida privada. Ademais, elas, principalmente as primeiras teóricas feministas, buscam se libertar (HOOKS, 2015).

A autora expõe, ainda, que os escritos reconhecidos como introdutórios do feminismo e aqueles que continuam a moldar a teoria e a direção do movimento apresentam ressalvas que devem ser revistas, pois falam sobre condições sociais de mulheres, que não devem ser generalizadas, especialmente porque dizem sobre um grupo restrito: brancas, casadas, com formação universitária, de classe média e alta e que muitas vezes são donas de casas entediadas com o lazer, a casa, os filhos e buscam uma libertação dessa vida, aspirando a um "algo a mais". Reivindicar essa condição em nome de todas seria um equívoco, pois existe uma parcela delas, como mencionado, que não está sendo representada e contemplada nessas teorias, justamente por não compartilhar da mesma realidade. As mulheres negras são as mais vulneráveis e maiores vítimas da opressão machista, bem como as mais agredidas diariamente de todos os modos devido a posição social incomum que ocupam, ideia que será desenvolvida mais adiante (HOOKS, 2015).

Nesse sentido, essas teorias, ao defenderem uma pauta geral e universal, ignoram a existência de todas as mulheres não-brancas e brancas pobres. O grande problema, acrescenta a autora supracitada, é transformar as dificuldades de mulheres específicas como uma condição que afeta todas elas, mesmo que essas dificuldades sejam legítimas. Por isso, nesse momento vamos investigar cuidadosamente quem são as que ocupam os cargos políticos no Brasil, especificamente os de deputadas federais e traçar a problemática daquelas que não estão sendo contempladas (com foco nas mulheres negras), assim como pensar nas suas dificuldades de inserção nesse espaço. Para esse fim, utilizaremos dados comparativos de 2014 e 2018, visando uma análise do período atual do país.

Gráfico 1 – Câmara dos Deputados em 2014 e 2018, por gênero.



Fonte: <Disponível em: http://www.generonumero.media/camara-dos-deputados-tera-mais-mulheres-brancas-negras-e-indigena-e-menos-homens-brancos-2019/>

A partir dos dados do TSE (Tabela 2) podemos observar que as mulheres são ainda minoria na Câmara dos Deputados, como já esperado e comentado em momentos anteriores. Porém, por falta de dados de autodeclaração nos anos anteriores, analisaremos os dados contidos no Gráfico 1 a fim de compreender quais mulheres ocupam esses cargos a datar o ano de 2014 e sua evolução até 2018.

Percebemos, então, que a quantidade de mulheres negras que ocupam os cargos de deputadas federais é baixíssima quando comparada à quantidade de brancas, sendo que o número delas já é desigual em relação ao de homens. Isto é, a representação daquelas mulheres para propor, discutir e aprovar leis é praticamente inexistente de um modo geral. Diante disso, como garantir que existirão propostas de leis visando a melhoria da qualidade de vida delas, que já são historicamente marginalizadas e oprimidas, se quase não estão nesses espaços? Como garantir que outros sujeitos possam saber quais são suas particularidades, já que partiriam de diferentes realidades e vivências? São algumas dessas questões sobre as quais iremos refletir a seguir.

Collins (2016) afirma que é impossível dentro da temática do feminismo negro separar a estrutura e conteúdo temático de pensamento das condições materiais e históricas que moldam a vida de suas produtoras. Isto é dizer que o pensamento feminista negro só pode ser produzido por mulheres negras, porque essas partem de uma perspectiva singular sobre suas experiências. Por isso Hooks (2015) também expõe a incoerência das brancas quando elas argumentam que as diferenças entre mulheres não podem ser medidas, principalmente porque existiria um fator em comum entre elas: o sofrimento e a opressão. Ela não nega a nitidez da institucionalização do sexismo, mas justifica que ele nunca determinou de forma absoluta o destino de todas as mulheres nesta sociedade, por isso, fatores de classe, raça e orientação sexual, por exemplo, como defendem ambas asautoras, são determinantes importantes que moldam a vida de cada mulher diferentemente, inclusive de negras (HOOKS, 2015). Portanto, basta pensarmos se a presença de uma mulher na Câmara dos deputados, independente da sua cor, já seria o suficiente para representar todas elas.

Ademais, a importância da autodefinição e da autoavaliação das mulheres negras é essencial, segundo Collins (2016), para desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição delas. Ela se utiliza das análises de King (1973) para explicar esses estereótipos e, de acordo com ela, eles seriam uma representação de imagens projetadas para controlar o comportamento delas, contribuindo fundamentalmente para a sua desumanização e exploração de seus trabalhos.

À vista disso, Collins (2016) procede explicando que quando mulheres negras definem a si próprias, rejeitam as suposições criadas por aqueles que estão em posição de autoridade. O cerne da questão é o significado do ato de sua autodefinição e esse ato valida o seu poder enquanto sujeitos capazes de falarem sobre si. Muito dos atributos estereótipos relacionados a elas seriam, na realidade, visões distorcidas de aspectos do comportamento das mulheres negras vistos como os mais ameaçadores ao patriarcado branco. Então, esse esforço de dominá-las diz muito sobre o de colocar todas as mulheres em seus "devidos lugares" como, por exemplo, o espaço privado.

A autoavaliação das mulheres negras desafia o conteúdo dessas imagens controladoras e, consequentemente, desafia também o *status quo*, por isso o esforço enorme de mantê-las (COLLINS, 2016). Recentemente no país, por exemplo, Marielle Franco, mulher negra, vereadora do Rio de Janeiro, socióloga, feminista, mãe, membro da comunidade LGBTQ+ e defensora dos direitos das minorias, foi morta em março de 2018, justamente por ser uma figura popular que desafiava o *status quo* e havia se inserido nesse espaço não convidativo para mulheres como ela, de forma que apenas a presença de seu corpo questionaria a ordem vigente tradicional. Vale lembrar também que mesmo passado um ano de sua morte o autor do crime não foi responsabilizado.

Um segundo elemento essencial sobre a importância da mulher negra falar e pensar por si só é em relação a sua cultura, defende Collins (2016), ou seja, símbolos e valores que criam uma referência ideológica pela qual as pessoas tentam lidar com a realidade que se encontram, uma vez que eles podem ser constantemente transformados ao longo da História. Dessa forma, a sua cultura pode fornecer mecanismos que ajudem elas mesmas a verem as circunstâncias que modelam as opressões de raça, classe e gênero. O centro da discussão é que essas esferas de influência da mulher negra afetariam as percepções das escolhas políticas e econômicas que lhes são oferecidas pelas estruturas opressivas, como diz a autora e, assim, influenciariam ações de fato tomadas, alterando a natureza da opressão vivenciada por elas. Porém, para que isso ocorra de fato, elas devem ser ouvidas e devem ocupar cargos de decisão pública, pois somente elas mesmas poderiam se representar.

Mesmo sob o entendimento de que devem construir suas próprias narrativas e serem representantes de si mesmas, ao passo em que essas narrativas devam ser acatadas e consideradas, se nos basearmos nos dados recolhidos anteriormente, perceberemos que sua própria representação não acarretará, necessariamente, nos resultados em que esperamos nessa discussão. Isto é, apesar de considerarmos a importância e relevância da ocupação de mulheres negras em cargos de decisão política, devemos ter em mente que isso não promoverá, obrigatoriamente, mudanças e propostas referentes às suas questões, o que não excluiria a importância do debate e a necessidade de números mais igualitários.

Por fim, é necessário o entendimento que as mulheres negras estão em uma posição incomum nesta sociedade, pois não só estão coletivamente na parte inferior da escala do trabalho, explica Hooks (2015), mas inferiores a qualquer grupo. Elas, portanto, suportam o fardo da opressão machista, racista e classista e nessa direção, sem nenhum "outro" institucionalizado que possam discriminar, têm uma experiência de vida que define uma visão de mundo própria, a qual nenhum outro sujeito tem acesso. Desse modo, mesmo que as mulheres de

um modo geral devam lutar para ocupar os espaços também públicos, deve-se compreender que existe uma pluralidade delas, que necessitam de voz e espaço para formularem e pensarem nas suas particularidades e demandas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É possível apreender a partir das problematizações levantadas ao longo do trabalho que embora as mulheres tenham conquistado um status público de igualdade em relação aos homens (PATEMAN, 2013), a sua atuação na esfera política ainda é pouco expressiva em comparação aos homens.

A análise dessa problemática pressupõe a consideração da masculinidade presente nas instituições sociais e a aplicabilidade dos princípios liberais. Desse modo, vimos que o liberalismo, mesmo baseado em um discurso que defende a igualdade universal dos indivíduos, não volta suas preocupações para a situação das mulheres na suposta igualdade universal. Então, a fim de responder a esse cenário de restrição à vida doméstica, a articulação feminista se consolidou na direção de uma luta histórica pelo sufrágio universal, que escancarava as desigualdades vigentes na separação entre o público e privado. Contudo, as reivindicações se mantêm devido a manutenção dessas desigualdades ainda nos dias atuais, o que possibilita aos homens ocuparem cargos de poder que afetam diretamente na vida das mulheres.

À luz dessa discussão, ao analisar os dados referentes a Câmara dos Deputados, responsáveis por propor, discutir e aprovar leis, a presença de mulheres quando comparada com a de homens é de notável disparidade. E cabe recordar que o argumento histórico utilizado para distinguir que homens tenham suas funções delegadas na esfera pública, atuando na economia e na política, por exemplo, diferente de mulheres, que permaneceriam responsáveis pelas tarefas da esfera privada, referentes ao cuidado da família, foi sustentado na ideia errônea de que isso faria parte de um processo biológico de desigualdade entre os gêneros. Esse argumento, contudo, ignora o fato de que as instituições sociais foram construídas por homens visando seus próprios interesses e objetivos.

Ademais, pode-se afirmar que na realidade foi criada, de certo modo, uma impossibilidade de atuação simultânea nas esferas públicas e privadas por um mesmo indivíduo. Dessa maneira, novamente, isso seria produto de uma construção masculina que depende da ocupação da esfera privada pelas mulheres para a ocupação da pública (KYMLICKA, 2006). Quando sob forma de luta feminista e representação, elas conseguem ocupar uma parcela mínima dos cargos públicos, mais uma violência é instaurada, pois como consequência ficam encarregadas agora por exercer as duas esferas. Sendo assim, duplas e triplas jornadas de trabalhos são inseridas em suas vidas, uma realidade bastante comum já vivenciada pelas mulheres negras, que, além da opressão sexista, carregam muitas outras.

Logo, ao traçar uma relação entre mulheres e política e nesse caso, sobre as que ocupam o cargo de deputadas federais, foi possível observar números gritantes quando comparada a quantidade de homens que exerciam a mesma função. Os resultados mostram que a figura masculina, como já mencionada, sempre ocupou mais de 80% do cargo de deputado na Câmara Federal, mesmo com o crescimento do número de mulheres nesse espaço entre os anos de 2010 e 2018. Suscitamos, assim, a principal questão do debate: quais seriam os motivos que explicariam a ausência de mulheres no mundo político?

A partir de um embasamento bibliográfico pautado nas discussões elaboradas por Kymlicka (2006, Pateman (2013) e Young (2000), foi possível observar que há muitas variáveis a respeito dessa temática. Inicialmente, o fato destes espaços terem sido criados por homens para realizar seus próprios interesses e objetivos já explicaria a trajetória dicotômica entre a separação do público e privado seguindo o critério de gênero. O resultado desse processo foi a naturalização, por séculos, das relações de poder entre homens e mulheres, responsáveis pela manutenção delas no âmbito privado e também por toda a violência gerada a partir disso. Por exemplo, os estigmas sociais que as mulheres carregam quando tentam se inserir no espaço de discussão política – onde terão, talvez, suas capacidades e potenciais questionados simplesmente por estarem presentes num espaço que não foi destinado (ao menos originalmente) para elas.

Dessa forma, após constatar, através dos dados apresentados, o baixo número de mulheres presentes na política, especialmente na Câmara dos Deputados, a proposta do presente trabalho foi explorar em relação ao cargo de Deputadas Federais quais as principais demandas que estavam sendo reivindicadas por elas. Além de observar se esses projetos têm preocupações referentes ao cuidado ou a assuntos que seriam destinados ao ambiente privado e, consequentemente, sob a responsabilidade de mulheres se pensado a partir de estereótipos do senso comum.

Sendo assim, através da investigação destes dados foi possível fazer uma análise das propostas feitas pelas deputadas enquanto Projetos de Lei e verificar quais os assuntos tratados pelas mesmas e, ao contrário do que esperávamos, os assuntos são de temas variados, refutando então a hipótese elaborada pelo grupo. Ainda, com base nessa constatação foi possível concluir que mulheres estão ocupando esses cargos atualmente com certa evolução a cada ano, porém, ainda longe de se equiparar com a quantidade de deputados homens. Por isso, seria incorreto afirmar que existe plena representatividade nesses postos e ainda mais incorreta a afirmação que a demanda de mulheres foi suprida.

Por fim, nessa perspectiva, não podemos falar sobre plena representatividade de mulheres porque devemos definir, a priori, sobre qual delas estamos nos referindo. Como explicado no trabalho, uma vez que a maioria esmagadora das que atualmente ocupam as cadeiras de Deputadas Federais são brancas. Estas não representam, como também não vivenciam, a realidade única das negras, que são oprimidas triplamente, pelo sexismo, racismo e pelo classismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CÂMARA DOS DEPUTADOS. <https://www.camara.leg.br/noticias/442448-bancada-feminina-cresce-de-45-para-51-deputadas/>. Acessado em 30 de outubro de 2019.

CÂMARA DOS DEPUTADOS <https://www.camara.leg.br/busca-portal/proposicoes/pesquisa-simplificada>. Acessado em 30 de juho de. 2019.

COLLINS, Patricia Hill. (2016). "Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro". *Revista Sociedade e Estado*.31. 1: 99-127.

GÊNERO E NÚMERO. <http://www.generonumero.media/dobra-numero-de pretas-eleitas-deputadas-estaduais-ms-nao-elege-nenhuma-mulher-para assembleia-legislativa/.> Acessado em 2 de julho de 2019.

HOOKS, Bell. (2015). "Mulheres negras: moldando a teoria feminista". *Revista Brasileira de Ciência Política*. 16: 193-210.

JUSBRASIL. <https://wagnerfrancesco.jusbrasil.com.br/noticias/156813889/bolsonaro-diz-que-nao-teme-processos-e-faz-nova-ofensa-nao-merece-ser-estuprada-porque-e-muito-feia.> Acessado em março de 2020.

KYMLICKA, Will. (2006). Filosofia Política Contemporânea. São Paulo. Martins Fontes.

OKIN, Susan Moller. (2008). "Gênero, o público e o privado". *Revista Estudos Feministas*. 16. 2: 305-332.

PHILLIPS, Anne. (2001). "De uma política de ideias a uma política de presença? ". *Revista Estudos Feministas*. 9. 1: 268-290.

YOUNG, Iris Marion. (2000). La justicia y la política de la diferencia. Madrid. Edic. Cátedra.

RECEBIDO em 08 de dezembro de 2019.
APROVADO em 16 de março de 2020.

OLHARES MECÂNICOS, DIGITAIS E SUBJETIVOS:

DOCUMENTÁRIO ETNOGRÁFICO COMO APRENDIZADO EM PESQUISA SOCIAL

Marcos Vinícius Sales
Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ).

Contato:
<mvsales.contato@gmail.com>

Juliana Rodrigues Vieira
Mestranda no Instituto de Medicina Social Hésio Cordeiro da Universidade do do Estado do Rio de Janeiro (IMS/UERJ).

Contato:
<julianavieira.contato@gmail.com>

Palavras-chave:
Antropologia; Pesquisa Social; Audiovisual; Ciências Sociais.

Keywords:
Antropology; Social Research; Audio visual; Social Sciences.

RESUMO: Este trabalho objetiva compreender como documentários etnográficos podem ser uma estratégia pedagógica no aprendizado em pesquisa social, especificamente, a etnografia. No presente artigo, nos debruçamos sobre "30 anos da boneca Abayomi: nós de memória e arte", no qual o desenvolvimento do filme simbolizou e materializou a aprendizagem de conhecimentos que, comumente, acontecem por meio de moldes teóricos-metodológicos tradicionais de ensino-aprendizagem. A relação entre produção audiovisual e a Antropologia fomenta uma matriz de discussões muito férteis. Por isso, apresentamos a experiência empírica de um pesquisador em campo e salientamos como ainda há muito a ser refletido e explorado.

ABSTRACT: *This article aims to understand how the ethnographic documentaries can be a pedagogical strategy in learning in social research, specifically, the ethnography. In this article, we are discussing about "30 years of the doll Abayomi: nodes of memory and art", in which the development of the film symbolized and materialized the learning of knowledge that commonly occur through theoretical-methodological molds traditional teaching-learning process. The relationship between audiovisual production and the Anthropology fosters an array of discussions very fertile. Therefore, we present the empirical experience of a researcher in the field, and emphasize how much still needs to be reflected and explored.*

INTRODUÇÃO

A relação entre a Antropologia e o audiovisual é marcada por diversas aproximações e afastamentos. Esta relação conturbada se deve a pluralidade de leituras que se estabeleceram tanto em torno dos usos possíveis dos materiais captados, sejam como parte da pesquisa ou objeto de estudo. O gênero documentário etnográfico surge no século XIX, mas somente um pouco mais tarde, no século XX, é que a Antropologia se interessa por esse tipo de suporte para a pesquisa acadêmica. Nesse sentido, vale ressaltar que os primeiros não são exclusivamente de autoria antropológica ou sociológica (ASCH, 1996).

Nesse mesmo sentido, a história do campo antropológico também é constituída por invenções e reinvenções de conceitos, que buscam responder um problema; assim como inovações metodológicas que pretendem alcançar, profundamente, as dinâmicas no interior da teia de significados provida pelos sujeitos no fazer da vida social (GEERTZ, 1978). A exemplo disso, podemos citar a observação participante, método inaugural da Antropologia, introduzido por Bronislaw Malinowski e Edward Evans-Pritchard. A observação participante surgiu como um contraponto e uma contestação à metodologia padrão de sua época. Eram comuns estudos feitos em gabinetes nos quais o pesquisador não mantinha um mínimo contato com os grupos estudados (GOLDENBERG, 1997).

Existe uma produção significativa sobre metodologias e técnicas de pesquisa que sistematizam algumas técnicas, desafios e outros aspectos do processo de elaboração da atividade científica (WEBER, 2006; BECKER, 1994). Embora pesquisadores tenham à mão livros, documentos, cadernos de campo, técnicas de entrevistas, equipamentos, essas não são as únicas formas de pesquisar. Apesar de hegemônicas, as formas clássicas convivem com o uso de tecnologias e metodologias alternativas, assim como foi feito por Malinowski, Gregory Bateson e Margaret Mead[1].

Com o avanço tecnológico dos aparelhos eletrônicos: celulares, câmeras de foto e vídeo, computadores, gravadores de som etc, temos suportes multifacetados cada vez mais presentes na pesquisa etnográfica, justamente por conjugarem diversas funções no mesmo aparelho – otimizando o transporte e armazenamento das informações. De acordo com Pierre Levy (2010), a cibercultura[2] trata-se de um processo contemporâneo no qual as informações transmitidas por imagem e som percorrem espaços diversos e alcançam públicos variados. Por conta disso, as inovações metodológicas constituem quebras de barreiras e paradigmas para a ciência, visto que ela se fundamenta, essencialmente, em teoria e metodologia. Assim, inovar significa prescrever novos rumos para o fazer científico.

Os documentários possuem um papel relevante como recurso metodológico no campo das Ciências Sociais como um todo. Em especial na Antropologia, os registros em imagens e vídeo marcam sua história nos anos iniciais do século XX. O material imagético passou a ser olhado, também, como um produto do trabalho de campo que pode suscitar discussões e contribuir para o avanço do conhecimento antropológico. Mesmo com estas mudanças, Campos (2011) observa que os olhares sobre este material e seus possíveis usos no campo antropológico não são homogêneos. O debate é permeado por discordâncias que estão alocados em dois polos: os recursos visuais como ferramenta e o audiovisual como objeto de estudo.

Como resposta aos documentários etnográficos que não eram construídos a partir do relativismo cultural, antropólogos e pesquisadores da área começaram a se apropriar do recurso audiovisual para criarem produções que estivessem de acordo com os pressupostos éticos, ou seja, olhar o outro a partir de suas próprias matrizes, auxiliados por uma perspectiva relativista. Asch (1996) observa que, apesar da adoção da perspectiva antropológica já na concepção da produção, no começo desse movimento havia críticas pela falta de diálogos na língua nativa e a rigidez da direção, representação e de um roteiro que não contemplava os acontecimentos do cotidiano.

1 Malinowski, em suas pesquisas empreendidas nas Ilhas Trobriandesas, fez uso de câmeras para capturar fotografias de nativos e outras cenas que compunham o cotidiano dos grupos étnicos. Gregory Bateson e Margaret Mead em seu livro *Bulinese Character: A photographie analysis* (1942) consiste um duplo registro (verbal e visual) de pesquisas realizadas pelos antropólogos durante quase três anos (março de 1936 a fevereiro de 1939) em Bali. O material etnográfico é constituído de, aproximadamente, 25.000 cliques fotográficos, dos quais 759 integram o livro.

2 Pierre Lévy (2010) destaca

que a cibercultura é um conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, atitudes, modos de pensamento e valores que se desenvolvem junto com a ascendência do ciberespaço e traz, consigo, como principais ferramentas uma série de tecnologias digitais de informação e comunicação.

3 O projeto *30 anos da boneca Abayomi: nós de memória e arte*, construído pela pesquisadora teve como objetivo realizar um documentário etnográfico sobre a Abayomi, enfocando a trajetória do objeto, por meio da narrativa de sua criadora, Lena Martins, e das primeiras mulheres que aprenderam e colaboraram com o desenvolvimento da técnica. Documentário disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2gNZj2CGd9A>.

A fim de explorar as potencialidades do documentário etnográfico como estratégia de pesquisa, delimitou-se como recorte o documentário etnográfico produzido em função dos 30 anos de criação da boneca Abayomi[3] – bonecas negras feitas sem cola e sem costura que trazem à tona as memórias, experiências e relatos de mulheres que escreveram esta história. A produção desse audiovisual debruçou-se sobre diversas questões que estão presentes em pesquisas que são feitas a partir das metodologias tradicionais, por exemplo, como integrar os equipamentos ao trabalho de campo? Como captar os detalhes sem invadir o espaço dos pesquisados? Como se posicionar de modo a impactar, minimamente, as respostas e reações? Como selecionar e tratar os dados, como incluir os "objetos da pesquisa" que, afinal, são sujeitos, na construção da narrativa?

ALGUNS CAMINHOS DO DOCUMENTÁRIO ETNOGRÁFICO NA ANTROPOLOGIA

No campo da Antropologia Visual muitos diálogos são estabelecidos em torno do uso de imagens. Logicamente, as interpretações são diversas e o lugar do audiovisual é sempre repensado. Este artigo enfoca duas formas de ler as imagens: a primeira reúne, organiza e utiliza imagens como objeto de estudo e a segunda as elabora para incorporar monografias escritas a partir das experiências em etnografias – a intenção é criar matizes para o registro antropológico em ambos os casos. Aqui são incluídos estudos não só sobre imagens e filmes e outros registros audiovisuais, mas também objetos artísticos, performances e variadas formas de expressão corporal. Esses objetos de estudos são priorizados na primeira vertente porque existe a noção de que os aspectos visuais de uma dada cultura, os seus modos de representação, têm como inerente à relação existente entre a aprendizagem do uso dos sistemas visuais os próprios sistemas em vigor e o modo como o mundo é visto pelos indivíduos.

A segunda vertente da Antropologia Visual, conhecida como "produtora", consiste no uso e produção de materiais visuais autorais como ferramenta metodológica de formas variadas: fotografia, filme, vídeo e áudio. Credita-se a esses meios a potencialidade de captar de forma mais efetiva e compreensível, mais completa e duradoura, muito daquilo que faz parte de uma cultura. Neste caso, os documentários e outros registros audiovisuais possibilitam desvendar aspectos não visuais da cultura, como é o caso dos valores, das crenças e das representações.

As duas formas de encarar as imagens brevemente apresentadas não são as únicas disponíveis na Antropologia Visual. Outros autores colocam a discussão do uso de imagens em outros locais de reflexão (CAMPOS, 2012; REBOLO, 2012; MARTINS, 2013; (FREITAS, 2019; PEIXOTO, 2019).

Com a visibilidade adquirida pelos registros imagéticos, profissionais do cinema, que não possuem vínculos com os cânones antropológicos, passaram a produzir documentários etnográficos. Assim, os primeiros documentários ditos etnográficos que tinham o objetivo de apresentar as sociedades exóticas a grande massa de espectadores dos centros ocidentais, foram produzidos por cineastas que não tiveram limitações para construir uma narrativa potencialmente relativista e livre de etnocentrismos (ASCH, 1996).

Como resposta a documentários etnográficos que não são construídos a partir do relativismo cultural, antropólogos e pesquisadores da área começaram a se apropriar do recurso audiovisual para criarem produções que estivessem de acordo com os pressupostos éticos, ou seja, olhar o outro a partir de suas próprias matrizes, auxiliados por uma perspectiva relativista. Asch (1996) observa que, apesar da adoção da perspectiva antropológica já na concepção da produção, no começo desse movimento havia críticas pela falta de diálogos na língua nativa e a rigidez da direção, representação e de um roteiro que não contemplava os acontecimentos do cotidiano.

A partir da revisão dos modos de construir um documentário etnográfico, passou-se a destacar o diálogo como um meio potencial de captar os contextos físico, social e comportamental dos grupos que seriam representados no filme. Além disso, retratar os diálogos como são captados resolveria, a princípio, a transposição do olhar etnocêntrico. Afinal, permitiria que os indivíduos falassem de si por si mesmos. O pesquisador assume um novo papel nessa relação de pesquisa, no qual ele não diz mais quem é o outro, mas serve-se de intérprete e mediador. Vale referir que há aqui uma inflexão na relação pesquisador-documentarista e entrevistado, que incorre em uma reflexão sobre o lugar desses personagens no processo de pesquisa-documentário.

Uma discussão não menos importante que atravessa este trabalho são as diferenças entre documentário etnográfico e documentário não-etnográfico. Existem detalhes que concretizam características específicas para ambos e são cruciais para construir dois tipos de produção audiovisual. No primeiro caso, são registros de caráter científico e que privilegiam o processo ao resultado. Esse tipo de produção dialoga diretamente com um conhecimento teórico-antropológico e coloca no centro da reflexão percepções e características que são estruturais no tema abordado (ASCH, 1996).

No segundo caso, são produções que objetivam abordar determinada temática que, geralmente, pode trazer questões de interesse social criando conexões entre assuntos para fomentar um debate e que na sua construção priorizam o resultado ao processo em si. Nesse sentido, diferente do documentário etnográfico, os não-etnográficos constroem sua narrativa a partir de outra lógica na qual as questões técnicas são fundamentais.

Cabe salientar que podem haver documentários etnográficos que não necessariamente são construídos por antropólogos ou profissionais da área. Portanto, o que define esta zona cinzenta e não tão delimitada entre os dois tipos diz diretamente respeito do modo de fazer *(know-how).* A fronteira entre um e outro é tênue e está em constante revisão e discussão na Antropologia Visual.

O documentário etnográfico "*Campo Cru*" exemplifica a conjugação entre construir um audiovisual e fazer uma pesquisa de campo. Produzido por alunos de graduação da Universidade Estadual do Rio

de Janeiro (UERJ) em 2007, o vídeo é um registro de como as questões do campo se defrontam com as questões técnicas (captação, enquadramentos, iluminação) e também inclui relatos de aprendizado (como entrevistar, como se posicionar durante a gravação do vídeo, interferir ou não interferir na espontaneidade dos atores envolvidos no contexto filmado) e deixa como questão principal: "como unir o olhar etnográfico ao olhar técnico?". No momento em que o pesquisador retira "o fazer documentário/ etnografia" da dimensão puramente técnica e reconhece a dimensão relacional (dos afetos e subjetividades), enfatizando o conteúdo, a substância e não somente a forma e a estética, esse tipo de trabalho se torna um aprendizado e um desafio que se atualiza a cada minuto da inserção do pesquisador em seu campo, pois exige atenção e cuidado redobrados.

Paula Morgado, antropóloga e pesquisadora do LISA (Laboratório de Imagem e Som em Antropologia – USP) em entrevista ao jornal da USP em 2017 pontuou que o que distingue uma obra etnográfica dentro do universo cinematográfico é o envolvimento com as pessoas, locais e temas do trabalho. Em sua fala na matéria, Morgado (2017) destaca que "há um compromisso a longo prazo [...] com esses sujeitos que são filmados, que podem ser sujeitos mesmos ou podem ser temas. Há um mergulho maior e uma cumplicidade com o tema". Portanto, ratificamos o depoimento da pesquisadora que trata-se de um olhar comprometido e que necessita de uma imersão mais densa em termos de pesquisa. Não é possível realizar um filme ou um ensaio fotográfico em uma semana, todavia, um filme documentário é capaz de ser feito. Para Paula, o bom cineasta é capaz de fazer aquilo que o antropólogo talvez não consiga; não consegue porque também não deseja.

O DOCUMENTÁRIO ETNOGRÁFICO ABAYOMI COMO APRENDIZADO EM PESQUISA SOCIAL

Em 2017 a boneca Abayomi completou 30 anos de existência. Uma boneca negra confeccionada sem uso de cola ou costura e sem qualquer demarcação facial ou expressiva. A arte de Lena Martins, sua criadora, carrega em si uma multiplicidade de afetos e significados. A ausência de marcações faciais sugere a diversidade de etnias africanas e favorece o seu reconhecimento, conforme as próprias palavras da artesã, integrante do documentário em análise. Os materiais utilizados na confecção do artesanato são reciclados e reaproveitados, tais como retalhos, pedaços de pano e linhas. Inserir no fazer da boneca alguns que seriam comumente descartados sempre esteve nas preocupações de Lena Martins, como apontam as integrantes da Coop Abayomi em entrevistas realizadas durante a pesquisa[4] (GOMES et al., 2017).

O saber-fazer Abayomi e sua transmissão é compreendido por sua criadora como uma estratégia de militância através da arte com o intuito de sensibilizar principalmente as mulheres negras, uma vez que a boneca é reconhecida como um mecanismo de (re)construção das memórias e valorização da autoestima e identidade da população negra.

Em torno da Abayomi gira uma controvérsia a respeito de sua origem e criação. Existe uma narrativa amplamente difundida que propõe apresentar as bonecas a partir da relação com o violento processo diaspórico, gerado pela empresa colonial escravista no Brasil, impingido aos povos africanos. Essa versão conta que elas foram criadas nos navios negreiros a partir de pedaços de pano retirados das vestes de mulheres escravizadas naquele espaço. Lena Martins, em sua leitura sobre esse acontecimento, enfatiza que não acha positivo localizar a criação da boneca, que evoca a valorização da identidade, a pertença a um definido grupo e militância do movimento negro, para um lugar de dor e sofrimento. A criadora dessa arte acredita que faz mais sentido entender que seu artesanato surgiu numa época de efervescência dos movimentos sociais e que, por isso, construiu uma história baseada em lutas e conquistas, diferente da outra versão.

O documentário etnográfico sobre a boneca teve por objetivo avaliar os impactos e ressonâncias que a Abayomi produziu através do tempo. Isso se insere no âmbito do processo vivenciado pelos movimentos sociais, revisitando e repensando suas trajetórias. A feitura do documentário mobilizou reflexões de todos os participantes, que desde o início do projeto foram chamados a interagirem desta maneira. A proposta foi pautada pela dinâmica de participação de todos, desde a elaboração à pós-produção. Neste contexto, a preocupação com os limites éticos esteve sempre norteando nossa atuação.

Cabe salientar que a produção audiovisual em questão foi construída a partir da soma de esforços de Edlaine de Campos Gomes, Cellia Collet, Júlio Bizarria e Marcos Vinícius Sales. A equipe constituída manteve-se reunida em todos os processos da elaboração, desde o alinhamento das ideias até a edição e finalização do documentário. Ela contou também com o apoio contínuo de Lena Martins, idealizadora da arte Abayomi. A sua participação foi central para a captação das imagens, seleções de vídeos e imagens e construção da narrativa. Sua inclusão no processo de feitura do documentário foi intencional, de modo aproximar a produção acadêmica da militância e movimentos sociais.

A captação dos registros que serviram de fonte para o documentário aconteceu durante sete encontros de uma oficina ministrada por Lena na Casa das Pretas (Rua dos Inválidos, 122, Lapa – RJ). O objetivo da oficina era transmitir o saber-fazer Abayomi para mulheres negras a partir de uma militância poética e um trabalho de sensibilização. Junto ao processo foram revividas e contadas histórias e memórias que cercam a trajetória da artesã e da boneca. Em outro momento, a equipe se reuniu com Lena em sua casa para conversar sobre os pormenores da história junto com outras mulheres participantes da Coop Abayomi[5]. Tais relatos se tornam o fio condutor do documentário.

Fazer pesquisa é produzir discursos sobre o tema em questão e, no caso do Abayomi, o documentário mobilizou diversas temáticas: histórico dos movimentos negros e de mulheres; corpo/corporeidade; antropologia das emoções; construção de memória/ disputas por memória; racismo; gênero; artivismo/militância. Abordar tais assuntos, produzir discursos e disputar narrativas incorre necessariamente na reflexão sobre "quem fala", "de onde fala" e "para quem fala", no sentido de problematizar hierarquias e privilégios na produção desse conhecimento e dessa memória.

4 Para mais sobre a reutilização de materiais, ver Alberto Goyena (2014).

5 Ler mais em: GOMES, Edlaine de Campos et al. (2017), "A Boneca Abayomi: entre retalhos, saberes e memórias". *Iluminuras*, 18,44:251-264.

Reconhecer que, mesmo respeitando os limites éticos, escolhemos e ordenamos o que é dito e as imagens que foram capturadas. Assume-se, dessa maneira, um determinado lugar. O que diferencia e caracteriza o Abayomi é que existiu uma composição de olhares e perspectivas: entre pesquisadores (com diferentes tipos de formação e níveis de experiência acadêmica) e a personagem principal do documentário, Lena Martins. Ela participou ativamente da produção, especialmente na aprovação da edição final. O Abayomi, portanto, possibilitou essa conexão: produção de conhecimento e documentação de um conhecimento-memória. Observamos que o documentário foi pensado não só como suporte de memória, mas também como material pedagógico para ser utilizado em vários espaços de debate. É nesse momento que é fundamental fazer uma discussão sobre acessibilidade.

A posição que um pesquisador assume em campo afeta seus interlocutores e, consequentemente, os dados obtidos. As Ciências Sociais se fazem a partir de uma relação sujeito-sujeito e estudam objetos que são dotados de intencionalidade e que (re) pensam a si (ALONSO, 2016). Além da posição do pesquisador, a câmera, o gravador de voz e outros equipamentos também geram afetos e afetações que precisam ser entendidos no processo de fazer pesquisa. Dessa maneira, é importante investigar como esse instrumento, o documentário etnográfico, pode atuar como uma possibilidade eficaz para aprender a pesquisar. Como filtrar e selecionar informações? Como operar os equipamentos para alcançar certos detalhes? Como construir um eixo lógico para dar sentido à temática abordada? Como colocar o olhar do pesquisador através das lentes de uma câmera?

Quando se pensa a formação do pesquisador, Piault (2000) endossa que os antropólogos não apenas devem buscar um maior conhecimento e aperfeiçoamento técnicos como deveriam também abrir um debate sobre o papel da instrumentação tecnológica na experiência etnográfica, incluindo-se aí as disposições recíprocas entre antropólogo e os sujeitos da pesquisa. Sobre o uso de equipamentos nas pesquisas de campoo autor salienta que, ao contrário das críticas de que estes representariam um elemento externo muito forte, interferindo na "realidade" do grupo estudado, a presença destes instrumentos facilitaria a aceitação do antropólogo no grupo, pois de alguma forma justificariam seu trabalho – o qual, segundo ele, ainda hoje dificilmente é compreendido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O título deste trabalho, "*Olhares mecânicos, digitais e subjetivos*", considera a lente da câmera como uma forma de olhar sobre o campo do pesquisador, um olhar mecânico e digital, atento a cores, enquadramentos, luzes e movimentos, mas que só adquire sentido etnográfico a partir de um olhar subjetivo e direcionado que o pesquisador emprega para operar tal equipamento. Entendo que a mistura desses olhares, técnicos e subjetivos, seja uma das principais questões para se pensar a elaboração de um documentário etnográfico como mecanismo de aprendizado em pesquisa social. A observação é sempre negociada a partir de um olho mecânico (e digital) que foca, perspectiva e registra fragmentos selecionados no tempo e no espaço (CAMPOS, 2011). A construção do olhar do pesquisador não é só edificada pelo conhecimento das técnicas de pesquisa, gerando, consequentemente, um olhar engessado e estagnado no tempo-espaço da pesquisa, mas, pelo contrário, aquele também é feito a partir de uma reflexividade e subjetividade, como a experiência da construção do documentário Abayomi bem salientou.

Construir um filme etnográfico é uma alternativa para lidar com um conhecimento que é colonizador e hierarquizado na medida em que se insere num circuito cultural mais próximo da sociedade civil como um todo. Pensar maneiras diferentes de produzir o conhecimento e divulgá-lo, como torná-lo acessível e compreensível, como democratizá-lo e traduzi-lo para aqueles que estão fora do universo acadêmico são problemas que atravessam todos os âmbitos da universidade. No caso em questão, o documentário Abayomi se insere em todas as esferas da universidade: ensino, pesquisa e extensão e tem o objetivo de desfazer fronteiras.

A acessibilidade em questão diz respeito à facilidade de circulação de um registro audiovisual. As inovações metodológicas constituem quebras de barreiras e paradigmas para o conhecimento. Dessa maneira, o documentário etnográfico pode ser um caminho em relação às metodologias clássicas, pois a era da cibercultura, na qual as informações transmitidas por imagem e som percorrem espaços diversos e alcançam públicos variados, nos exige outras maneiras de pensar e fazer, de perceber e captar o mundo (das ideias e das coisas). Nesse sentido, aquele tipo de produção se torna mais acessível na medida em que é divulgado em plataformas digitais que possuem ressonância, recebendo legitimidade do público usuário das redes, como Facebook e Youtube.

Sendo as universidades os principais centros de produção do conhecimento reconhecidos na sociedade, suas produções continuam, por muitas vezes, assumindo formatos que circulam entre pares e restringem-se aos espaços de discussão e grupos de interesse que já fazem parte do ambiente universitário. O audiovisual, por sua vez, percorre espaços diversos com velocidade e dinamismo, tornando mais acessível o conhecimento produzido. Isso é reforçado por uma sociedade que vive a cultura visual mais do que escrita, ou seja, o texto está em segundo plano em relação aos registros de imagem, vídeo e som.

É fundamental nos aprofundarmos em questões relacionadas à ética, entendendo que construir uma pesquisa e gerar um produto, seja documentário, artigo científico ou livro significa cristalizar, trazer para o plano material, certas narrativas e percepções. Trabalhar com a pluralidade de níveis de percepção seria um dos desafios presentes no trabalho de pesquisar e construir um documentário etnográfico.

Construir a narrativa de um documentário pressupõe metodologias específicas do cinema. Por outro lado, construir a sua narrativa pressupõe metodologias oriundas da Antropologia e das Ciências Sociais. Notamos que no cinema essa narrativa é apresentada de maneira linear, encadeada e objetiva apresentar uma temática. No registro antropológi-

co, além desses elementos, o produto propõe uma reflexão que não é simples, propõe rompimentos e estimula debates pertinentes para a sociedade e grupos de interesse na produção.

A partir dessa experiência, compor o filme etnográfico Abayomi, trabalhar as imagens, decidir o que deve ser preservado e o que deve ser cortado, a construção da narrativa, tudo me pareceu seguir outros contornos que não são os que aprendi na formação em roteiro para mídias digitais, principalmente pela inclusão do "objeto de estudo" na construção da narrativa. Com a participação da protagonista da história, Lena Martins, na pós-produção, com liberdade para opinar como deveria ser feito, novos contornos surgiram para os conhecimentos técnicos pertinentes à elaboração de um audiovisual. Em vários momentos nos quais a equipe se reuniu para fazer exibições internas a ideia era pensar na coletividade a narrativa que estava sendo construída. É importante pontuar que essa experiência de construção coletiva e inclusão também foi um aprendizado, já que em outras produções a edição acontece de maneira autônoma e separada.

A objetividade é mesmo uma utopia como acreditava Weber (2006). Em segundo lugar, aprendi que, apesar de existir um intercâmbio entre informações e técnicas entre áreas distintas do conhecimento, cada uma tende a preservar sua maneira de construir e pensar. A interdisciplinaridade e as conexões não se constroem sozinhas, ambas são resultado de um esforço. É essencial para o pesquisador refletir continuamente sobre seu lugar e qual seu papel no contexto da pesquisa.

Os documentários etnográficos consistem numa estratégia pedagógica eficiente para o aprendizado do fazer pesquisa de campo da Antropologia. Podem servir também como uma estratégia de transmissão de conhecimento e troca de experiências para/com um público mais amplo do que aquele que constitui a comunidade acadêmica. Eles conseguem dialogar com as metodologias clássicas das Ciências Sociais e potencializar as possibilidades de interatividade para a produção acadêmica na medida em que circulam por vários espaços.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALONSO, Angela. (2016). "Métodos qualitativos de pesquisa: uma introdução". CEBRAP. in: Métodos de pesquisa em Ciências Sociais: Bloco Qualitativo. São Paulo. Sesc.

ASCH, Timothy. (1996). "Por que e como os filmes são feitos". *Cadernos de Antropologia e Imagem*. 3. 1:85-98.

BECKER, Howard S. (1994). Métodos de pesquisa em Ciências Sociais. 3ª Edição. São Paulo. Editora Hucitec.

CAMPOS, Ricardo. (2011). "Imagem e tecnologias visuais em pesquisa social: tendências e desafios". *Análise Social*. 1. 199:237-259.

_____. (2012). "A cultura visual e o olhar antropológico". *Visualidades* v. 10, n. 1.

DE FREITAS, Nilson Almino; DE SOUSA VIANA, Ana Kélia. (2019). "'Filme de Entrada': o uso do audiovisual como método de pesquisa". *Iluminuras*. v. 20, n. 49.

GOMES, Edlaine de Campos et al. (2017). "A Boneca Abayomi: entre retalhos, saberes e memórias". *Iluminuras*. 18. 44:251-264.

GEERTZ, Clifford. (1978). A interpretação das culturas. Rio de Janeiro. Zahar Editores.

GOLDENBERG, Mirian. (1997). A arte de pesquisar - como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. São Paulo. Editora Record.

GRAU REBOLLO, Jorge. (2012). "Antropología audiovisual: reflexiones teóricas". *Alteridades*. v. 22. n. 43: 161-175.

HARTMANN, Luciana. (2002). "Anthropologia et cinema". *Ilha Revista de Antropologia*. 4. 1:143-146.

MARTINS, Humberto. (2013). "Sobre o lugar e os usos das imagens na antropologia: notas críticas em tempos de audiovisualização do mundo". Etnográfica. *Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*. v. 17. n. 2: 395-419.

PIAULT, Marc-Henri. (2008). Anthropologie et Cinema: passage a l'image, passage par l'image. Paris. Teraedre.

PEIXOTO, Clarice E. (2019). "Antropologia & Imagens: O que há de particular na Antropologia Visual Brasileira?". *Cadernos de Arte e Antropologia*. v. 8. n. 1: 131-146.

PIERRE, Levy. (2010). Cibercultura. São Paulo. Editora 34.

RAPAZOTE, João António de Oliveira Gonçalvez. (2007). "Antropologia e documentário: da escrita ao cinema". *Doc On-Line: Revista Digital de Cinema Documentário*. 1. 3:82-113.

WEBER, Max. (2006). A 'objetividade' do conhecimento nas Ciências Sociais. São Paulo. Ática.

RECEBIDO em 28 de fevereiro de 2019.
APROVADO em 08 de junho de 2020.

Maria Karolyne Reis Santana
Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe – UFS. Graduada em Letras Inglês pela Universidade Estácio de Sá – FASE.

Contato:
<maria.karolyne1@gmail.com>

Palavras-chave: Negro; Corpo; Estereótipos; Estética. Beleza.

Keywords: *Black. Body; Stereotypes; Aesthetics; Beauty.*

OS PADRÕES DE BELEZA:

RECORTE SOBRE AS MÍDIAS SOCIAIS E O CORPO NEGRO

RESUMO: Este artigo tem como propósito apresentar as ramificações do racismo estrutural que constitui nossa sociedade. Outrossim, com um recorte considerando as mídias sociais e o racismo com os corpos negros e a constituição do padrão de beleza social. A metodologia utilizada para realização deste artigo formou-se através de pesquisas exploratórias e bibliográficas, além da avaliação de algumas redes/mídias sociais notáveis. Sendo assim, tem como objetivo evidenciar o problema sobre a padronização de corpos negros. Dessa forma, pretende-se fomentar a importância dessa discussão, a fim de que seja possível ressignificar o conceito de estética de beleza na sociedade.

ABSTRACT: *This article aims to present the ramifications of the structural racism that constitutes our society. Moreover, with a clipping considering social media and racism with black bodies and the constitution of the standard of social beauty. The methodology used to carry out this article was formed through exploratory and bibliographical research, in addition to the evaluation of some notable social networks/media. Thus, aims to highlight the problem about the standardization of black bodies. In this way, it is intended to promote the importance of this discussion, so that it is possible to reframe the concept of aesthetics of beauty in society.*

INTRODUÇÃO

Encontrar uma definição para o termo estética talvez seja uma tarefa difícil, já que esse conceito perpassa por diversas áreas de estudos e, como o tema desse artigo está relacionado a ele, a proposta será defini-lo ao longo do trabalho. Nesse sentido, propõe-se também a tentativa de encontrar definições pertinentes ao que de fato é o corpo, para algumas áreas pode-se dizer que o corpo humano não é somente o físico do ser no mundo ou a materialização do ser em carne. Sendo assim, o corpo além de ser todas essas coisas, é também o nosso objeto enquanto humanos que nos faz expressar tudo que somos e o que queremos fazer, é o que nos faz revelar e nos permitir enquanto seres existentes no mundo. Portanto, o corpo, com certeza é a parte mais importante da vida humana, com ele expressa-se quem e porque se é. A partir disso é necessário expor os problemas que perpassam a temática do padrão de beleza, especialmente quando afeta os corpos negros. Nesse contexto, a proposta segue a partir de uma visão midiática, sobretudo com ênfase em redes sociais e plataformas digitais.

O trabalho foi dividido em subtemas, no primeiro será relatado de forma sucinta a visão do negro no Brasil, bem como destacado o apagamento e a desvalorização das pessoas afrodescendentes. Em seguida, tenta-se definir a estética enquanto palavra e conceito utilizado em diversas áreas. A partir disso, será exposto a problemática em torno dela e o padrão de beleza imposto pela sociedade, no qual através de uma pesquisa nos meios de comunicação e exposição de imagens virtuais, especialmente em aplicativos de redes sociais e plataformas digitais, se conseguiu alguns dados. Serão expostas, também, considerações sobre as classes sociais e as consequências obtidas por estereótipos impostos socialmente sobre os negros.

Diante disso, são levantados dados e conclusões obtidos através de pesquisas e observações que perpassam a imagem do corpo negro na mídia atualmente. Posto isto, é importante lembrar que o tema em questão deve ser rediscutido sempre, mesmo com o avanço e conquista dos espaços, não se pode esquecer que esses espaços e esses avanços não se construíram sozinhos, houve e ainda há muita luta e resistência para que eles sejam concretizados.

NEGROS NO BRASIL

Ao pensar a problemática da estética no Brasil, nota-se que desde os anos anteriores e até os dias de hoje, ser negro/negra no país é uma tarefa difícil e complexa. Provavelmente, isso se dá pelo racismo que está enraizado em nossa sociedade, em concordância a Silvio de Almeida (2018) o racismo é estrutural e ele se mantém, porque ao perceber como estão sendo construídas e compostas as estruturas políticas e sociais, percebe-se que não são constituídas por pessoas negras, pelo contrário, estão constituídas por uma supremacia branca que menospreza tudo aquilo que é contrário a eles. A partir disso, compreende-se que o silenciamento da população negra surge desde a colonização, no qual estes tiveram suas vozes caladas e seus direitos omitidos, ou seja, nada poderia ser contrário ao que pensavam e praticavam as pessoas brancas. Como exemplo, é possível citar a utilização de máscaras[1], como consta no livro Memórias da Plantação. Segundo Kilomba (2019), falar é um ato político e por isso os colonizadores silenciaram aqueles que podiam trazer questões que desconstruiriam seus conceitos e ideais. Sendo assim, as ideias trazidas pelos colonizadores, consistiam em silenciar vozes que pudessem contrariar a construção social forjada por eles, o qual aponta o branco como superior às outras raças.

Por isso, é ainda mais complexo ser negro e estar fora dos padrões estéticos impostos pela sociedade. A mesma que aos poucos o coloca em situações de embranquecimento, ou seja, uma ideologia de branqueamento racial que era aceita no país entre os anos de 1889 e 1914 com o intuito de solucionar o excesso de negros, a chamada miscigenação para clareamento da raça e logo extinção e apagamento de toda uma história. A mesma história que é contada de forma deturpada por pessoas brancas. Sabe-se que o Brasil foi construído por uma grande violência, a mesma que contam como descoberta, mas que na verdade foi composta por invasões e escravização do povo africano, uma vez que foram retirados a força de seus países de origem, e dos

1 Na época da colonização foram confeccionadas máscaras de ferro para colocar em escravos evitando que eles pudessem falar e comer enquanto trabalhavam na colheita. Além de evitar o ato de comer areia como forma de suicídio, Anastácia foi uma das escravas que ficou conhecida por utilizar essa máscara até morrer de tétano causado pelo material de ferro que era confeccionado a máscara.

indígenas, aqueles que já estavam aqui antes de serem violados.

Nesse sentido, a ideologia do embranquecimento no Brasil surgiu quando a elite da época percebeu que o país estava enegrecendo, pois, grande parte da população era a mesma que trouxeram para a exploração. Concomitantemente, essa mesma elite sugere uma ideologia de branquear a sociedade nos próximos anos através do relacionamento e estupros de homens brancos com as mulheres negras com intuito de emergir uma nova sociedade e, mesmo que nascessem pessoas com a pele não retinta, seria classificado como uma pessoa semibranca, essa era a forma de manter a superioridade dos fenótipos brancos sobre o negro.

Com efeito, a mesma elite branca e colonial, estando como detentora do poder nas estruturas políticas e sociais, constrói padrões estéticos de beleza nos quais o corpo magro é o perfeito, pele clara e cabelos lisos são o tipo ideal. As belezas consideradas singulares são aquelas que se constituem diante de traços finos e definidos. Dito isto, é possível que a maioria da população aponte a beleza negra e traços negroides como aquilo que não é bonito, levando assim as pessoas negras a se questionar e odiar suas raízes, alisar os cabelos, afinar os narizes e apagar a verdadeira identidade. Enquanto o ser branco se vangloria e coloca em uma situação de bom e belo, as pessoas negras, como destaca Gonzalez "internalizam tais valores e passam a se negar enquanto tais, de maneira mais ou menos consciente, isto é, aquelas cujos traços revelam uma ascendência negra, mas que são vistas como brancas". (1982, p. 54).

Portanto, devido a forma pela qual as supremacias brancas vêm moldando ao longo da história, enaltecendo a branquitude e desfavorecendo as pessoas afrodescendentes, nos dias atuais são colocados na prática em cartórios a cor preta sendo substituída a classificação por pardo sempre que os pais são de cores diferentes, mesmo que o fenótipo do negro tenha ultrapassado o do branco. Como relatou Sueli Carneiro (2011, p. 71), fazendo os afrodescendentes passarem pelo constrangimento de ter em seu registo uma cor que não é a sua, porque seus pais são ambos de cores diferentes e ser classificado como semibranco é mais correto do que preto.

> *"O pai diz ao escrivão que a cor está errada, porque a mãe da criança é negra. O escrivão, resistente, corrige o erro e planta a nova cor: parda. O pai novamente reage e diz que sua filha não é parda. O escrivão irritado pergunta, "Então qual a cor de sua filha". O pai responde, "Negra". O escrivão retruca, "Mas ela não puxou nem um pouquinho ao senhor? É assim que se vão clareando as pessoas no Brasil e o Brasil. Esse pai, brasileiro naturalizado e de fenótipo ariano, não tem, como branco que de fato é, as dúvidas metafísicas que assombram a racialidade no Brasil, um país percebido por ele e pela maioria de estrangeiros brancos como de maioria negra. Não fosse a providência e insistência paterna, minha filha pagaria eternamente o mico de, com sua vasta carapinha, ter o registro de branca".*

Decerto, sabe-se que a população negra brasileira sempre foi colocada em um lugar submisso a uma dita supremacia branca. Entretanto, atualmente ainda há resquícios do branco colonizador que a menospreza no meio acadêmico, profissional ou até mesmo em momentos de lazer. Isto é, o negro é protagonista de diversas formas de divertimento, sobretudo em festas populares, de acordo com Santos (2014, p. 21), "[...] idos de 1950, o carnaval era feito apenas por negros que, em fila indiana, formavam, nos bairros mais pobres, as alegres batucadas, nas quais homens e mulheres usavam fantasias de cetim em cores vivas". Inclusive em blocos de rua, como no texto sobre o carnaval com ênfase ao bloco *Filhos de Gandhi* que já foram vítimas de barramento em sua apresentação dado por atos racistas reproduzidos pela organização, a autora Luislinda Santos (2014, p. 22) narra em sua obra:

> *"(...) acolhia unicamente homens negros era o "Filhos de Gandhi". Esse bloco, o mais antigo na Bahia (...) no carnaval de 2006, passou por um grande preconceito: ao atravessar a Praça Castro Alves em direção ao Campo Grande, deveria ter passagem preferencial, por ser o mais antigo. Ao invés disso, teve os seus integrantes impedidos de passar para garantir que um bloco, bem mais novo e de maioria branca, chegasse primeiro à Rua Carlos Gomes".*

Dessa maneira, abrem-se margens para refletir sobre como as pessoas negras são protagonistas dos momentos de lazer, porém esses são direcionados e usufruídos pela população branca, pois não possuem tempo para diversões, são em épocas festivas que muitos deles conseguem melhorar e aumentar sua condição financeira. Ou seja, nas épocas em que poderiam estar se divertindo, estão ocupados em tentar sobreviver e conseguir melhorar suas condições financeiras. É preciso lembrar que após a dita abolição, pessoas negras não tiveram terras doadas, foram largados para construir sozinhos seus patrimônios e tentar sobreviver. Dessa forma, o reflexo da falta de oportunidade e menores condições financeiras desses povos, foram herdados pelos colonizadores da maneira mais árdua.

Ainda nos dias atuais, por exemplo, quando se olha ao redor em uma grande festa de carnaval, poucos são os negros que estão se divertindo, na maioria das vezes estão trabalhando vendendo ou até mesmo nas cordas do trio "as cordas (que não são poucas) seguem erguidas por mulheres negras e jovens negros, que recebem R$ 50,00 ao dia, expostos a condições indignas para um ser humano."[2] Expôs Diego Cruz em um texto publicado no site de notícias do PSTU, a sua indignação sobre o período festivo de carnaval em Salvador, no qual são diminuídas as cordas dos trios, mas o racismo aumenta em consideração aos cordeiros, vendedores e até mesmo os catadores de latinhas que na grande maioria são negros.

A ESTÉTICA E SUAS PADRONIZAÇÕES

Sobre o conceito estético, pode-se afirmar que perpassa diversas áreas do conhecimento, então, nesse momento tenta-se defini-lo. Ao longo das diversas leituras, entre elas no dicionário de filosofia, pode-se prontamente dizer que o termo vem da pa-

2 Esse texto foi publicado por Diego Cruz no site PSTU, onde pode ser encontrado defendendo a temática sobre o racismo nos blocos, com o título: *Diminuem as cordas, mas não diminui o racismo*. Acessado em 21 de fevereiro de 2020.

lavra grega *aisthesis* – que estuda o belo em seres humanos e nas artes, assim como se identifica na área de sua contemplação, ou seja, aquilo que dá prazer aos seres humanos.

Por outro lado, se pensar a definição de estética como a beleza do corpo, leva-se a pensar no corpo ideal que é referenciado pelas mídias e por uma sociedade cujos ideais são a maioria centrados em um modelo eurocêntrico. Isto é, aquele que é centralizado em valores e modelos da sociedade europeia, o qual está focado na ideia de que a Europa é o centro cultural do mundo e que as sociedades deveriam ser constituídas seguindo seus padrões. Por conseguinte, de acordo com (BARBOSA, MATOS e COSTA, 2011, p. 29), a "necessidade humana, nos nossos dias, de se encaixar nesse padrão estético, parece desencadear uma imagem em crise, demonstrando-se através de uma série de sintomas".

Todavia, ao afirmar que o padrão de corpo ideal magro e sem o mínimo de sobrepeso é uma construção social que foi delineada ao longo da história da humanidade. E não somente, mas esse corpo ideal é o que estampa e ilustra as diversas propagandas, nas redes sociais e televisão. Principalmente, quando chega o verão e ascende a comercialização de bebida e consequentemente associa a fatores de lazer em espaços públicos ou privados. Isto é, a grande maioria dos comerciais estão atribuídos a uma "boa forma", "corpo perfeito" e pronto para o verão, como se todos os corpos não pudessem aproveitar o verão igual a todos os outros.

Além destas, surgem também diversas formas de emagrecimento, dietas milagrosas, chás, entre outros. Tudo isso se caracteriza como uma construção da sociedade capitalista para aumentar o consumo exacerbado, levando as pessoas a quererem se encaixar em certos padrões. Recentemente, por exemplo, a famosa marca Calvin Klein lançou uma propaganda com uma modelo negra e gorda. De fato, é uma evolução comparado as modelos anteriores, mas a realidade nas lojas não traz modelos e tamanhos que mais constam estar disponíveis, se não os únicos, são tamanhos denominados "normais" (p, m ou g). E isso se caracteriza não somente com esta marca, mas com várias outras e em diversas lojas renomadas, chegando a ser impossível encontrar roupas de um tamanho maior.

Alexandra Gurgel é uma comunicadora e criadora do perfil no Instagram denominado por Movimento Corpo Livre, onde ela cita suas péssimas experiências de compras em lojas que não têm o seu tamanho. Não somente ela, mas várias outras mulheres vêm se destacando nas redes sociais com esse movimento de libertação e aceitação do corpo mesmo que a sociedade imponha o contrário. Isso é bastante importante e necessário, pois mostra que há uma resistência e uma luta contra essa padronização estética corporal, com intuito de combater esse sistema e tentar uma reconstrução e diversidades de vestuários.

ESTÉTICA E CLASSE SOCIAL

Neste trabalho tenta-se expor análises sobre a estética dos corpos na atual sociedade brasileira. Sobretudo, expor a problemática em relação a corpos negros não padronizados. Com isso, considera-se as mídias sociais uma fonte de pesquisa, através de grupos do Instagram e páginas do Google, a partir disso foi possível elencar e destacar as seguintes observações:

• Grupos de negros e negras bonitos/lindos?

Em sua grande maioria, logra que as postagens são de fotos de pessoas negras com corpos definidos ou dentro do padrão imposto pela sociedade.

• Pesquisa na plataforma digital com tema "negras lindas"

Foram encontradas diversas fotos cuja grande maioria é de mulheres com traços finos e pele mais clara, dentre elas uma ou duas com pele negra retinta, mas com cabelos lisos ou cabelos com cachos mais abertos e quase nunca cabelo crespo. A partir das pesquisas acima, em concordância a observação de Costa de Paula (2014, online):

> *"Essas são conclusões a que se pode chegar quando se lê qualquer revista feminina brasileira (COSTA DE PAULA, 2006). Na seção de beleza, geralmente há imagens de mulheres brancas, a maioria loira, de olhos azuis e cabelos lisos. Em contrapartida, raramente se vê a imagem de uma mulher negra. O que pode significar que negras não são bonitas".*

Em conformidade, na pesquisa das mulheres mais bonitas do Brasil no site *Revista Bula* em 2017. Foram elencadas dez fotos e apenas duas são negras e com a pele clara, corpo magro dentro do padrão imposto e os traços faciais finos. Com isso, é possível considerar que os padrões de beleza midiáticos são construídos a partir das opiniões das pessoas e não somente dessas, mas também da valorização pela própria mídia de mulheres negras com traços mais finos. Como exemplo, na novela da Globo "*Da cor do pecado*", exibida pela primeira vez em 2004. Faz-se necessário destacar que esse é um termo utilizado de forma pejorativa, pois além de estar associando o negro ao pecado, então é ruim, está também partindo de uma hiper sexualização[3] de seu corpo. Ou seja, é uma representação social dada por uma sociedade branca, mesmo que estes sejam hoje menos da maioria, assim podemos ver na pesquisa do IBGE de 2012 divulgada no G1 (2017, online):

> *"Segundo a pesquisa, em 2012, quando a população do país era estimada em 198,7 milhões de pessoas, os brancos eram maioria (46,6%), os pardos representavam 45,3% do total, e os pretos, 7,4%. Já em 2016, a população saltou para 205,5 milhões de habitantes (aumento de 3,4%), e os brancos deixaram de ser maioria, representando 44,2% (queda de 1,8%). Os pardos passaram a representar a maior parte da população (46,7%) --aumento de 6,6%-- e os pretos são agora 8,2% do total de brasileiros."*

No entanto, ainda hoje os mais influentes em mídias, por mais que a população negra sendo majoritária na construção do país, são os brancos, que ainda possuem uma melhor posição financeira nas classes sociais "(...) os brancos representavam 70,6%, enquanto os negros eram 27,7%. Entre os 10% de

3 Esse termo é utilizado para descrever o ato de sexualizar um indivíduo ao extremo.

menor rendimento, isso se inverte: 75,2% são negros, e 23,7%, brancos."[4] . Assim, se pode explicar com uma passagem do livro O Negro no Século XXI:

> *"Os negros pobres também demoram mais para ter acesso às tecnologias: basta vermos o exemplo da televisão digital. Quanto tempo será necessário para que o pobre consiga se adaptar a essa nova realidade: certamente muito tempo! O seu poder aquisitivo não lhe permite acompanhar a rápida e crescente evolução tecnológica." (SANTOS, 2014, p. 48)*

Destarte, diante dos dados supracitados, torna-se evidente que a população branca é a que concentra a grande parte financeira do país, e não restam dúvidas de que ela é uma das maiores influenciadoras na construção de dados em pesquisas nas redes sociais e plataformas digitais.

CORPOS NEGROS, ESTÉTICA E ESTEREÓTIPOS

Nesse contexto, seria possível afirmar que a estética padronizada não é mais um assunto discutido, pois há filmes com negros ou negras protagonistas, há artistas musicais que estão sendo reconhecidos pelas mídias e, sobretudo, em grandes emissoras de televisão. No entanto, mesmo com essas mudanças, o problema ainda existe e o assunto deve ser discutido sempre, pois todos os negros que estão hoje em ascensão social são exatamente aqueles com traços finos, pele clara ou corpos caracterizados como padrão de beleza na sociedade. É certo que, atualmente, pode-se ver algumas negras reconhecidas no mundo da música em diversos programas de televisão e sendo exaltadas, como, por exemplo, a cantora Iza, que mesmo sendo uma negra retinta e com traços negroides altíssimos, ainda é uma pessoa cujo corpo que está dentro do padrão estético.

Enquanto grandes outras não estão sendo reconhecidas e muito menos sendo exaltadas por grandes emissoras, como Jojô Todynho ou Mc Carol, são, apesar disso, artistas notórias nas mídias sociais, apesar de não serem lembradas em programas de televisão e muito menos endeusadas. Talvez por ironia ou por uma construção de uma estética esbranquiçada, todas estas que estão fora dos holofotes e de um certo padrão estético, seja elas em corpo, cabelo ou cor da pele. "Parece que, na contemporaneidade, os indivíduos negros são convidados a se enquadrarem em um padrão estético, seja o dos cabelos próximos ao das "branquitudes" ou o dos cabelos "naturais"." (COSTA DE PAULA, 2014, p. 04). Nessa perspectiva, ao considerar essas questões em que envolvem a arte, é possível apontar o filme Pantera Negra (2018), onde a maioria dos atores e atrizes são negros, sejam protagonistas ou não. No entanto, todos os homens no filme estão dentro da estética padrão perfeita idealizada por uma visão eurocêntrica, homens quase inexistentes na vida real. Portanto, negras/os que não estão dentro da forma padronizada construída por uma cultura de influência europeia, não são colocados como heróis. Tommaso (2020, online) destaca que

> *"A mídia divulga e propaga ideal de beleza baseados nos modelos, sem dúvida, uma forma especial de beleza, mas não a beleza em si. A enorme maioria das mulheres que aparecem na TV, filmes, publicidade, novelas, está abaixo peso. Umas poucas "normais" e uma minoria acima do peso, fazendo papeis jocosos."*

Diante disso, ao analisar filmes brasileiros, é possível questionar-se quantos atores negros protagonistas conseguiram hoje ascender socialmente? Muitos foram esquecidos, e quando não são protagonistas são colocados em papéis de ladrões, traficantes, vagabundos ou qualquer uma posição desse gênero. Entre os filmes nacionais é possível citar diversos com a grande maioria dos personagens acima citados, mas também, existe a possibilidade de serem submetidos a personagem na posição de policiais que matam os seus próprios irmãos. Como diria Malcom X, "Meus irmãos e irmãs pretos, ninguém jamais saberá quem nós somos... Até nós sabermos quem somos! Nunca seremos capazes de ir a qualquer lugar, se não soubermos onde estamos."[5]. Essa frase evidencia que, nós, negros, não sabemos quem somos verdadeiramente, porque tivemos uma história roubada e não somente, seguem até os dias atuais tentando apagar.

Um outro exemplo recente foi o comentário de uma antropóloga e historiadora sobre o álbum visual *Black Is King* (2020) lançado pela artista Beyoncé, no qual narra e conta a história dos reis negros que existiram. A historiadora faz uma crítica dizendo que ela "errou ao glamourizar a negritude", esse tipo de comentário reflete que para as pessoas brancas tudo aquilo que as pessoas afrodescendentes criam não é suficiente e por isso a branquitude se coloca no direito de questionar e menosprezar o que vem da população negra. É como se tivessem querendo colocar o negro no espaço de subalternação mesmo depois da colonização.

Desse modo, entende-se que somos submetidos a seguirmos estereótipos recriados através de uma grande farsa, esta que foi criada por uma sociedade que seguiu o modelo europeu para construir uma sociedade branca alinhada e superior, com isso, diminuindo o papel social do negro e sempre se auto valorizavam. Esses estereótipos são passados de geração em geração e acabam afetando toda a estrutura, por exemplo, o complexo de Édipo, aponta que as crianças sentem desejos de imitação dos pais e gostariam de ser como eles, sendo assim, compreende-se que esse complexo surge desde a infância, e, caso não seja desviado, pode ser que as crianças cresçam com idealizações de serem espelhos dos seus genitores. De acordo com Valente (2007, online),

> *"Durante a primeira infância desenvolve-se nas crianças normalmente um íntimo desejo de imitação e de se comportar como seus pais e, no caso do menino, especialmente como seu pai. O pai "idealizado" é, assim, "interiorizado" no Ego da criança como o "Ego ideal", ou Super-Ego. Freud os considerou como dois aspectos de uma mesma coisa. O Ego ideal corresponde à parte positiva das perfeições paternas que a criança se propõe imitar, como dizendo: "Tu deves fazer isto que teu pai faz" O Super-Ego corresponde a faceta do pai que impede, ameaça e pune, concluindo "Tu não farás isto, que teu pai não quer e não faz."*[6]

4 Divulgação de resultados do IBGE em 2018 no site de notícias Uol. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/>. Acessado em 11 de fevereiro de 2020.

5 Essa citação foi encontrada na web, no site de notícias Sudoeste Bahia, <http://www.sudoestebahia.com/noticias/18518-19-de-fevereiro-de-2018-dia-da-fundacao-do-movimento-negro- caetite>. Acessado em 21 de fevereiro de 2020.

6 Conceito de complexo de édipo retirado do site Wikisource referenciado abaixo, título *História das Psicoterapias e da Psicanálise.* Disponivel em <https://pt.wikisource.org/>. Acessado em 21 de fevereiro de 2020.

Posto isto, entende-se que se uma criança negra se vê em um lugar no qual todos os negros estão submersos a posições abaixo dos brancos e não são aceitos na sociedade por causa da sua aparência, de acordo com Silva (2014, p. 269), "toda a linguagem e imagem corporal que é construída pelo indivíduo a partir de seu corpo e de seu contato com o meio onde vive, é influenciada pela atuação dos estereótipos". Consequentemente, ela crescerá com a visão de que ser negro não é requisito para ser aceito e ascender socialmente, por isso o discurso da representatividade é de extrema importância em todos os lugares. Além disso, é importante ressaltar que as crianças brancas também devem ser criadas com intuito de respeitar as diferenças, uma vez que se ela é criada em um ambiente racista, crescerá preconceituosa até que a própria sinta a necessidade de mudar sua compreensão sobre o mundo. Antes disso, se tornará mais um espelho daqueles que carregam a herança da síndrome do branco colonizador.

> *"O estereótipo estrutura a imagem do sujeito, transforma a sua auto imagem e o seu corpo, tornando este em um ser desajustado na sociedade. As populações atingidas por estereótipos têm na constituição de sua identidade o peso dessas visões. São instituídos rótulos, padrões de comportamentos e ações que acabam por marcar a corporeidade do indivíduo na sociedade." (SILVA, 2014, p. 269)*

Entretanto, isso também é comum acontecer em nosso próprio meio, através das mídias são construídas visões e pensamentos preconceituosos que atingem a nós mesmos. A cantora Preta Rara (2018) ressalta em sua música, "branco correndo tá atrasado, preto correndo tá armado". Por exemplo, na grande maioria das vezes ao ver um negro correndo na rua, de uma forma quase que automática é possível atribuir que pode ser um ladrão, isso porque é assim que a mídia mostra. De acordo com Santos (2014, p. 48), "Nos jornais, o destaque do negro é, quase sempre nas páginas policiais; como delinquentes e com a cara a mostra". No entanto, em uma breve pesquisa é possível atribuir que os casos de apreensão de drogas nas mãos dos brancos, são tratados por sua profissão ou pelo nome, e não divulgados como traficantes. Inclusive se essa fosse a temática desse artigo, seria possível expor inúmeras reportagens e dados que abarcam essa problemática.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, pode-se verificar que atualmente a estética construída e voltada para uma sociedade branca tem perdido um pouco o foco, pois, como foi citado, é possível ver atores, atrizes e cantores negros ascenderem financeiramente e conquistarem diversos espaços até mesmo em concursos de beleza. Destaca-se, por exemplo, o concurso de Miss Universo 2019, onde o título foi conferido a uma negra. Todavia, ainda assim são contados os casos em que outra esteve nesse lugar, como diz na reportagem do site de notícias *Aventuras na História*, na história, apenas 5 mulheres negras foram coroadas no concurso miss universo.

No entanto, o intuito desse artigo foi mostrar o problema estético que constitui a sociedade, problema que afeta os negros em geral. Nesse contexto, percebe-se que os negros com fortes traços negroides, são os mais marginalizados e vítimas de racismo, uma vez que, as "pessoas são discriminadas e oprimidas em razão de sua cor de pele e posição social". (SILVA, 2014, p. 265). Dessa forma, através de pesquisas e avaliações de grupos nas redes sociais mais influentes, sites de notícias e plataformas digitais, foi possível obter dados e conclusões de que o problema da estética padronizada no Brasil e no mundo ainda é um problema pertinente e que deve ser discutido sempre.

O artigo teve como objetivo salientar essa problemática com a finalidade de tentar construir mecanismos de defesas para barrar a multiplicação dos estereótipos, sobretudo uma alerta para a preservação de representatividade em espaços que durante muito tempo só os brancos ocupavam. Visto que, o corpo é onde carregamos toda nossa vida e nossas expressões, através dele conseguimos nos manter no mundo, carregar significados e manter as relações uns aos outros.

Por esse viés, o objetivo desse artigo foi também desmistificar a ideia de que o corpo deve seguir um modelo padrão e ideal para ser atribuído como belo. Além de todos os conceitos aqui expostos, se almeja também desconstruir a ideia de que, como diria Bia Ferreira (2018) em uma de suas músicas, "o belo definiu o feio para se beneficiar". Ou seja, o primeiro que decidiu construir um padrão de beleza, aquilo que lhe transmitia alegria e emoções ao ver, definiu como belo, como um narcisista, o mesmo Narciso da mitologia grega, que vivia para admirar a sua própria imagem. Com isso, a partir do momento que uma pessoa define o belo como aquilo que somente agrada ela mesma, tudo que for contrário a isso é considerado feio. Nesse sentido, para explicar por que a sociedade branca definiu a beleza eurocêntrica como o padrão, sem dúvidas a resposta seria: pelo mesmo motivo de possuírem em suas peles a mesma cor e o corpo da maioria deles. Ou melhor, construir o conceito de beleza a partir dos seus semelhantes é a afirmação de que o contrário seria o feio e, como estamos cansados de saber, os primeiros a definir esses conceitos são os mesmos que integraram por longos anos o poder, àqueles que construíram a dita colonização, os brancos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. (2018). O que é Racismo Estrutural?. Belo Horizonte. Editora Letramento.

AVENTURAS NA HISTÓRIA. <https://aventurasnahistoria.uol.com.br>. Acessado em 21 de fevereiro de 2020.

BARBOSA, M. R.; MATOS; P. M.; COSTA, M. E. (2011). "Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje". *Psicologia & Sociedade*. 23, (1): 24-34.

CARNEIRO, Sueli. (2011). Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil. São Paulo, editora Selo Negro Edições.

COSTA DE PAULA, R. (online). Corpo negro – midiatizações e performances de raça. Disponível em: <https://www.iel.unicamp.br/sidis/

anais/pdf/PAULA_ROGERIA_COSTA_DE.pdf >. Acessado em 21 de fevereiro de 2020.

FERREIRA, Bia. (218) Levante a Bandeira do Amor. Bia Ferreira no Estúdio Showlivre. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zZIoLxRafMQ>. Acessado em 21 de fevereiro de 2020.

GONZALEZ, Lélia. (1982). Lugar de negro. Rio de Janeiro. Marco zero.

G1 NOTÍCIAS. <https://g1.globo.com/>. Acessado em 11 de fevereiro de 2020.

KILOMBA, Grada. (2019). Memórias da Plantação–Episódios do racismo cotidiano. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro. Cobogó.

PSTU. <https://www.pstu.org.br>. Acessado em 21 de fevereiro de 2020.

RARA, Preta. Falsa Abolição. Audácia. Disponível em: <http://www.studiow.com.br/>. Acessado em 18 de fevereiro de 2020.

SANTOS, Luislinda Dias de Valois. (2014). O Negro no Século XXI. Curitiba: Juruá Editora.

SILVA, Joyce Gonçalves da. (2014). "Corporeidade e Identidade, O Corpo Negro como Espaço de Significação". *Conference: III Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades* – CONINTER 3, 17, 3: 263–275.

SUDOESTE BAHIA. <http://www.sudoestebahia.com/>. Acessado em 21 de fevereiro de 2020.

UOL NOTÍCIAS. <https://noticias.uol.com.br/>. Acessado em 11 de fevereiro de 2020.

TOMMASO. <https://tommaso.psc.br/>. Acessado em 16 de fevereiro de 2020.

WIKISOURCE. *História das Psicoterapias e da Psicanálise*. <https://pt.wikisource.org/>. Acessado em 21 de fevereiro de 2020.

RECEBIDO em 28 de fevereiro de 2020.
APROVADO em 31 de março de 2021.

Ruhana Luciano de França
Graduanda em Ciência Política pela Universidade de Brasília – UnB.

Contato:
<ruhanalf@gmail.com>

Natália Teixeira de Oliveira
Graduanda em Ciência Política pela Universidade de Brasília – UnB.

Contato:
<natliate@gmail.com>

Laura Freire dos Santos
Graduanda em Ciência Política pela Universidade de Brasília – UnB.

Contato:
<laaurafreeire@gmail.com>

Brenda Ondina Castro de Souza
Graduada em Ciência Política pela Universidade de Brasília – UnB.

Contato:
<brendaondinacs@gmail.com>

Palavras-chave: Direito à Cidade; Interseccionalidade; Gênero; Feminismo; Segregação urbana.

Keywords: *Right to the city; Intersectionality; Gender; Feminism; Urban segregation.*

REFLEXÕES SOBRE O DIREITO À CIDADE A PARTIR DE VIVÊNCIAS INTERSECCIONAIS*

* Este artigo é produto da pesquisa "Leituras contemporâneas sobre o direito à cidade: democracia, espaço público e conflitos urbanos", desenvolvida no âmbito do Programa de Educação Tutorial (PET) em Ciências Políticas da Universidade de Brasília, sob orientação do Professor Thiago Aparecido Trindade, e financiada pelo Ministério da Educação através do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (MEC/FNDE). Agradecemos a contribuição da ex-petiana Íris Leonhardt Pavan, graduada em Ciência Política pela UnB, suas sugestões bibliográficas e de revisão foram fundamentais para a construção desse texto.

RESUMO: O debate sobre Direito à Cidade está repleto de concepções revolucionárias sobre o viver no mundo e a relação dos indivíduos com o espaço que ocupam. Apesar disso, percebe-se uma lacuna quanto às particularidades que envolvem o direito das mulheres à cidade, principalmente quando se adiciona a variável raça nessa observação. Tendo isso em vista, esse artigo versa sobre o direito à cidade articulado a uma perspectiva interseccional, buscando ampliar a visão sobre as diferentes formas de vivenciar o urbano.

ABSTRACT: *The debate around Right to the City is full of revolutionary conceptions around world living and the relationship between the individual and the space occupied by them. Despite it, a gap related to the circumstances that encompass the women's right to the city can be perceived, mainly when the racial variable is added to the observation. With that said, this article talks about the right to the city articulated on an intersectional perspective, looking to wide the vision about different ways to experience the urban area.*

INTRODUÇÃO

A proposta trazida neste artigo é pensar o direito à cidade utilizando os autores já consagrados na teoria articulados a variadas perspectivas que vão além da desigualdade de classe. Nesse sentido, utilizaremos o enquadramento interseccional para analisar *Quarto de Despejo*, o diário da escritora Carolina Maria de Jesus.

Nesta obra a autora registra vários momentos do seu dia a dia e a dinâmica da cidade de São Paulo na década de 1960, trazendo aspectos do cotidiano que ela vivencia e trazendo luz às vulnerabilidades da vida de uma mulher negra periférica, além de apresentar suas próprias concepções sobre a política local e nacional. Ademais, relata suas constantes preocupações com sua maior fonte de renda, que era catar papel, o sonho de sair da Favela do Canindé, sua percepção sobre as desigualdades urbanas e a luta diária de criar os seus três filhos João, José Carlos e a caçula Vera Eunice.

Com base nessas questões, nos pareceu relevante relacionar as discussões colocadas neste trabalho com as falas de Carolina sobre sua realidade na periferia de São Paulo. Pretendemos, assim, tratar das diversas formas em que a vida na cidade pode ser restringida para as pessoas marcadas pela pobreza, mas também pela raça e pelo gênero.

Tendo isso em vista, busca-se compreender a partir dos relatos de Carolina Maria de Jesus, mulher que ainda hoje pode ser tida como representante da base da pirâmide social brasileira, o que uma cidade androcêntrica e racista implica no cotidiano dessa parcela da população invisibilizada, seja no contexto urbano ou no social mais amplo. Nesse sentido, realizaremos uma reflexão sobre os limites do conceito de direito à cidade em suas formulações precursoras, buscando promover o diálogo teórico entre interseccionalidade e a discussão sobre direito à cidade.

O artigo está dividido em três partes. A primeira se trata de uma introdução ao debate sobre direito à cidade e às ideias do que consideramos seus principais expoentes. Em seguida, são apresentadas as abordagens de autoras que discutem a temática pela perspectiva de gênero e/ou interseccional. A segunda seção traz elucidações sobre o enquadramento interseccional e os motivos de o considerarmos mais apropriado para tratar a realidade de mulheres que sofrem opressões cruzadas. Por fim, no terceiro tópico, buscamos relacionar alguns trechos de *Quarto de Despejo* com as reflexões apresentadas ao longo do texto, promovendo uma análise da realidade de Carolina e do que ela pode nos oferecer para refletir sobre o tema em questão.

DIREITO À CIDADE PARA QUEM?

A ideia de direito à cidade remete a obra de mesmo nome do sociólogo e filósofo francês Henri Lefebvre, publicada em 1968, antes dos históricos protestos de maio do mesmo ano em Paris. Sendo assim, a discussão acerca do tema se inicia em um contexto de encontro e troca entre academia e movimentos sociais. Posteriormente, o direito em questão acaba adquirindo diversas conotações em inúmeros estudos de temas ligados a questões urbanas, cidadania, direitos humanos, entre outros. Há um extenso debate sobre o real significado do termo cunhado por Lefebvre e sobre o rigor conceitual dos usos que foram feitos dele (TAVOLARI, 2016). Entretanto, não nos aprofundaremos nessas questões. O que nos interessa debater é se tal direito, conforme concebido por autores de destaque dentro dessa temática, como o próprio Lefebvre e também David Harvey, contempla aquele das mulheres periféricas.

Partindo da concepção de Lefebvre (2001, p. 139), o direito à cidade seria equivalente ao direito "à vida urbana, à centralidade renovada, aos locais de encontros e trocas, aos ritmos de vida e empregos do tempo que permitem o uso pleno e inteiro desses momentos e locais". Nesse sentido, concretizá-lo se tornaria possível quando a produção do espaço urbano estivesse orientada pelo valor de uso em detrimento do valor de troca. Isso é, em tudo que toca o planejamento ou a expansão do urbano, deve-se priorizar as vivências, os encontros e os aprendiza-

dos que a cidade pode proporcionar e não o imperativo da lógica de mercado. Para isso, o mercado deveria estar subordinado ao interesse das pessoas e não o contrário. Sendo assim, a conquista desse direito se inscreve, segundo Lefebvre (2001, p. 139), "nas perspectivas da revolução sob a hegemonia da classe operária", o que deixa claro o protagonismo dado ao operariado na busca pela resolução dos problemas urbanos e o caráter radical da proposta.

O autor oferece, conforme colocado por Mathivet (2010), uma alternativa a cidade que foi transformada em mercadoria no contexto capitalista. Trata-se de, segundo Mathivet (2010, p. 21), "resgatar o homem como elemento principal, protagonista da cidade que ele mesmo construiu", promover o bem viver e os encontros que constroem a vida coletiva no contexto urbano. Apesar de assumir uma posição revolucionária no que toca o enfrentamento do *status quo* e da opressão de classe, Lefebvre parece ter generalizado o ponto de vista particular masculino.

Conforme pontuado na discussão realizada por Fenster (2010), Lefebvre não teria se atentado para as relações de poder patriarcal e seus desdobramentos, os quais podem afetar profundamente a realidade das mulheres que habitam a cidade, seu sentimento de pertença, os usos que podem fazer do espaço e sua participação na vida urbana. A pertença é interpretada por Fenster (2010, p. 69) como um "sentimento que se desenvolve e cresce através do tempo a partir da vida cotidiana e do uso dos espaços". Nesse sentido, as pessoas pertencem aos lugares na medida em que cumprem repetidamente o direito de acessar e fazer uso daquele espaço, caminhar com tranquilidade, criar uma relação de conhecimento e intimidade.

A crítica e o estudo da autora se baseiam nas entrevistas que foram realizadas por ela com mulheres de Londres e Jerusalém entre os anos de 1999 e 2002. Nelas as mulheres tiveram a oportunidade de relatar suas experiências cotidianas relacionadas à qualidade de vida e ao sentimento de pertença ou ausência dele nas cidades em que viviam. Tendo tais relatos em vista, Fenster (2010) concluiu que o direito das mulheres à cidade nem sempre se cumpre devido ao domínio patriarcal que se inscreve nos diferentes níveis do urbano incluídos nas narrativas das mulheres – lar, diferentes estabelecimentos, rua, bairro, cidade etc. Esse domínio se expressaria, principalmente, na falta de segurança nos espaços públicos que gera o medo de utilizar o transporte público, os espaços direcionados ao lazer e outros estabelecimentos, caminhar na rua, etc por conta da violência, inclusive sexual, e do assédio, assim como "nas normas religiosas e culturais que regem expressões corporais e suas representações" (FENSTER, 2010, p. 73), que geram o constrangimento ou mesmo impedimento de acessar determinados lugares e também resultam em opressões no espaço privado.

Harvey (2014), por sua vez, se inspira em Lefebvre, mas busca atualizar a noção de direito à cidade de modo a envolver não só a possibilidade de acesso e uso de seus recursos e espaços, mas também a participação no planejamento e no controle público sobre o excedente de capital. Nesse contexto, a participação está associada à capacidade de modificar o urbano ou de ser levado em consideração/ouvido(a) de forma efetiva nos processos que ocasionam mudanças em sua dinâmica geral ou em partes específicas de sua malha. Este exercício de poder coletivo sobre o processo de urbanização possibilita, em alguma medida, a realização do direito de mudar e reinventar a cidade de acordo com o tipo de pessoa que queremos ser e de relações sociais que buscamos, com o estilo de vida que queremos adotar, etc. Nesse sentido, a transformação deste espaço pode ocasionar a modificação de relações sociais que transcendem o urbano, englobando questões mais gerais da sociedade como um todo.

Foi nessa construção de Harvey sobre o direito à cidade que Buckingham (2010) se apoiou para articular este direito com a perspectiva de gênero. A autora se preocupa em criar uma agenda comum e traçar pontos de articulação entre as questões deste e o direito à cidade. Antes de elucidar os itens propostos por ela, é necessário expor sua crítica e o porquê de promover tal articulação.

Segundo Buckingham (2010), a problemática de violação do direito à cidade geralmente está associada com remoções espaciais e marginalização. Entretanto, a autora concorda com Fenster (2006; 1999 apud BUCKINGHAM, 2010) sobre o fato de que a vida de quem possui marcas sociais, como a de gênero, por exemplo, está sujeita ainda a outras restrições, que se manifestam diariamente dentro da cidade. No caso das mulheres, as restrições advêm de funções e papéis construídos por uma sociedade categorizada pelo gênero, que reproduz o poder patriarcal gerando discriminação e desigualdade nos mais variados domínios da vida social.

Buckingham (2010) parte da ideia de que o espaço não é neutro. Esta noção foi discutida anteriormente por Lefebvre (2013) segundo a qual o espaço seria concomitantemente produto e produtor de relações sociais e econômicas. Isso é, ele é conformado pelas relações sociais e econômicas, mas, uma vez constituído, passa a influenciá-las.

Levando isso em conta, o processo para definir o que é preciso para viver adequadamente nas cidades, como ressalta Buckingham (2010, p. 57), "deve considerar uma multidão de identidades diferentes e cruzadas que habitam num contexto particular". Não existe um protótipo humano ideal que possa fornecer as bases para a definição daquilo que é necessário a todas as pessoas. O gênero, como uma categoria que constitui a identidade social dos indivíduos, precisa ser levado em conta, assim como a raça e a etnia, apesar de não estarem sob o foco do trabalho da autora. A autora passa então a analisar alguns pontos de articulação para se pensar o direito das mulheres à cidade.

O primeiro ponto é a segurança em ambientes urbanos, que trata do temor constante por parte das mulheres de ir e vir na cidade. Em última instância, este medo a faz repensar seus trajetos de mobilidade pelo espaço, de forma a escolher caminhos considerados mais seguros, mas que nem sempre são acessados com facilidade.

A segunda questão levantada pela autora é a necessidade de promoção de uma infraestrutura básica, como transporte público e iluminação. São aparatos que contribuem para a garantia de uma segu-

rança mínima para as mulheres em sua mobilidade urbana. Para além disso, transportes acessíveis para crianças e idosos, pois, a mulher é associada ao cuidado e seu trabalho produtivo e reprodutivo acaba por se associar a essa esfera.

O terceiro ponto aborda a proximidade necessária da moradia com os equipamentos de uso coletivo e o seu emprego, uma vez que a jornada de trabalho da mulher já é exaustiva e desgastante. Tal proximidade aumentaria a possibilidade de tempo que, em muitos momentos, falta para outras atividades.

O quarto tópico aborda a necessidade de rompimento da dicotomia entre as esferas pública e privada no sentido de trabalho produtivo – remunerado e ligado à esfera pública – e reprodutivo – não remunerado, ligado ao doméstico, realizado dentro e fora do lar, quando se leva as crianças na escola ou no hospital, por exemplo. Nesse sentido, torna-se importante ressaltar, conforme pontuado por Okin (2008), que a separação entre a esfera pública – a qual se estabelece como um espaço político, geral e formal – e privada – que, por sua vez, se estabelece através da família como espaço específico de cuidado e afetos – se deu aliada a divisão sexual do trabalho, que coloca a ideia dos homens como responsáveis pela economia e política e deixa as mulheres como responsáveis pela domesticidade e reprodução. Assim, o ambiente público não foi pensado para elas, mas sim para homens, tornando- se hostil a elas, visto que, atualmente, no caso das brancas, há uma responsabilização tanto por funções públicas quanto privadas.

Importante chamar a atenção para o fato de que Buckingham (2010) não contempla a experiência das mulheres negras, fazendo um recorte do rompimento da esfera pública e privada associada às brancas. Ao partir dessa visão, acaba não incorporando a história das primeiras enquanto corpos que foram escravizados e sexualizados, o que as obrigou a estar sempre expostas à esfera pública. Não havia a opção de se restringir à privada, ao cuidado com os filhos e a família.

De qualquer forma, seja com base na experiência de mulheres negras ou brancas, é inegável que a dupla jornada impacta o uso que elas fazem da cidade e também sua relação com a vida no trabalho, social e política.

Por fim, a quinta questão abordada pela autora pauta a necessidade de as mulheres estarem inseridas nas arenas de decisão de modo a trazer suas perspectivas e questões para o planejamento urbano. Esse ponto dialoga com a importância dada por Harvey (2014) no que se refere à participação no processo de reinvenção da cidade. Dessa forma, há a possibilidade de desconstruir a sua concepção androcêntrica, tida como universal. O cotidiano de outras mulheres poderia, assim, ser influenciado positivamente. Desconsiderar as demandas delas, que incluem necessidades mínimas para que consigam transitar de forma segura e eficiente na cidade, é uma forma de ataque ao seu direito à cidade.

Tanto Fenster quanto Buckingham, apesar de ressaltarem a importância das identidades sociais, abordam a temática colocando centralidade às questões de gênero. Todavia, não é possível tratar de periferia considerando-o uma categoria desprendida de raça e de classe. No cotidiano das pessoas periféricas essas não atravessam suas vivências de forma separada, mas sim correlacionada.

Dessa forma, é de grande valia a contribuição trazida por Moreno (2015) ao afirmar que o espaço urbano é androcêntrico, privilegiando o cotidiano dos homens, adultos, empregados e portadores de automóveis. A autora amplia o horizonte de debate quando trata da diversidade de experiência de vida entre as mulheres periféricas, não sendo uma categoria maciça, mas sim perpassada pelos recortes de raça, classe, nacionalidade, para além de gênero. Esses fatores, inseridos no contexto da cidade, se tornam meios de exclusão geográfica e social.

A autora supracitada ressalta que projetos de revitalização ou de remoção associados a grandes obras urbanas têm alvo definido, geralmente afetam de forma direta a população de baixa renda, favelada e, em grande medida, negra. Tais obras, apesar da aparência de geração de emprego e desenvolvimento econômico, obscurecem o fato de que a vida das pessoas que já residem ali não está sendo considerada, seus interesses não são levados em conta na decisão – que pode vir do Estado, dos agentes do mercado imobiliário, ou de ambos – o que acarreta, frequentemente, a destruição de modos de vida e de laços de cooperação, tão importantes na vida de mulheres que chefiam seus lares.

É de suma importância para as mulheres que a ideia de moradia justa esteja associada a capacidade de chegar às escolas, ao hospital, à creche de forma segura e sem complicações. Isso permitiria o rompimento em algum nível entre o público e o privado. Essa discussão está em sintonia com os pontos ressaltados por Buckingham (2010) sobre moradia próxima e rompimento da dicotomia entre público e privado. Entretanto, trata-se de um horizonte distante, visto que o recorte de raça e classe perpassa a distribuição desigual desses aparatos pela cidade. De acordo com o Censo de 2010 do IBGE em São Paulo, a população negra se concentra nas periferias da cidade, estando longe dos principais serviços e das oportunidades de emprego. A mesma pesquisa mostra que a população negra ocupava, em 2010, apenas 32% dos empregos formais e a minoria, apenas 2%, recebia acima de dez salários mínimos (MORENO, 2015).

Esse fenômeno não é recente e tem sido perpetuado ao longo da história do Brasil. Lélia Gonzalez (1983, p. 233), ao afirmar que "a gente não chegou a esse estado de coisas. O que parece é que a gente nunca saiu dele", pontuou muito bem a questão da divisão racial do espaço. Ainda segundo Gonzalez (1979c apud Gonzalez, 1983, p. 232),

> *"Desde a época colonial aos dias de hoje, percebe-se uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade [...] e devidamente protegida por diferentes formas de policiamento, que vão desde os feitores [...], capangas etc., até a polícia formalmente constituída. Desde a casa grande e o sobrado até aos belos edifícios e residências atuais, o critério é o mesmo. Já o lugar do negro é o*

oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos "habitacionais" (...) dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço. No caso do grupo dominado, o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias. Além disso, aqui também se tem a presença policial; só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar. É por aí que se entende por que o outro lugar natural do negro sejam as prisões".

INTERSECCIONALIDADE

A presente discussão, apesar de tratar também sobre questões de gênero, se aproxima da abordagem realizada por Moreno (2015), já que busca incluir no debate os eixos de raça e classe e explicitar o entrelaçamento entre tais questões. Entendemos que o enquadramento interseccional seria mais apropriado para a análise do direito das mulheres periféricas à cidade, uma vez que suas vivências são perpassadas por diferentes tipos de opressão que se associam.

O conceito de interseccionalidade implica levar em conta que as desigualdades sociais se formam incorporando vários eixos de opressão que, apesar de serem independentes, combinam-se para a formação de hierarquias no mundo moderno. Raça, classe, gênero e outros dispositivos discriminatórios se juntam moldando as possibilidades e as restrições sociais, políticas e econômicas dos indivíduos (BIROLI & MIGUEL, 2015). Ao analisar uma sociedade estruturada de forma sexista, por exemplo, não se pode buscar entender a questão de classe sem se considerar que as pessoas são reconhecidas como homens ou mulheres e isso implica em diferentes posicionamentos na hierarquia social. Além disso, aquelas vivenciam o sexismo de formas diferentes, a depender da raça a elas atribuídas.

Quando se adiciona raça, pode-se perceber então quais são as mulheres mais afetadas por essa lógica dicotômica. Bell Hooks (2015) afirma que, do modo como as hierarquias se organizam, mulheres negras estão na base da pirâmide de opressão. Enquanto homens negros podem ocupar o papel de oprimidos – pelo racismo – e opressores – através do sexismo –, às mulheres negras não é concedido o papel de opressor em nenhuma das relações sociais. Um exemplo disso é que mesmo a racialização da pobreza precisa levar em consideração o eixo do gênero. As mulheres se concentram, mais do que os homens, nos estratos mais baixos das camadas sociais. De acordo com o estudo realizado pelo IPEA "Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça" (2017, online):

> *"É elevado o patamar de famílias em que as mulheres não têm cônjuges e têm filhos/as e, nesses casos, há que ressaltar que o fato de que, muitas vezes, tais famílias se encontram em maior risco de vulnerabilidade social, já que a renda média das mulheres, especialmente a das mulheres negras, continua bastante inferior não só à dos homens, como à das brancas".*

Se levarmos em consideração que as mulheres negras representam 60% das chefes de família nos casos em que os lares possuem chefia feminina e que a renda per capita desses lares é, em média, 830 reais, tem-se um cenário de extrema desvantagem (IPEA, 2017).

No entanto, não é tão simples identificar as diversas formas de opressão que incidem em determinadas circunstâncias. Quando problemas interseccionais são tratados tendo em vista apenas um eixo de opressão, seja o gênero, a raça ou classe, ignora-se o peso de outros eixos e, consequentemente, tem-se uma análise pouco profunda da realidade.

Por conta de estruturas discursivas preparadas para abarcar apenas um dos eixos de opressão, as mulheres negras, por compartilharem tanto a identidade de "mulheres" como de "negras", são excluídas muitas vezes tanto dos discursos antirracistas como dos feministas. Uma grande parte das experiências delas fica de fora das análises sobre discriminação de gênero e mesmo de raça, por não serem comuns a todos os membros desses grupos, mas sim resultado do entrecruzamento dos dois fatores (CRENSHAW, 1991).

Frequentemente, como aponta Crenshaw (2002, p. 182) os "paradigmas existentes não preveem de forma consistente" o tipo de discriminação que acomete aqueles que são "marginais mesmo dentro de grupos subordinados". Por isso, ela propõe uma mudança na forma como são estudadas as discriminações. Em vez de uma perspectiva de "cima para baixo", investigações que enfoquem especificamente as experiências das mulheres marginalizadas, partindo do cotidiano, de modo a observar os resultados das opressões entrecruzadas de raça, classe e gênero, seriam mais capazes de transmitir as várias formas e mecanismos pelos quais essas mulheres se tornam vulneráveis. O racismo e o sexismo têm em comum o fato de objetificar os grupos dominados (COLLINS, 2016). Por isso, dar atenção às vivências e ouvir as vozes dessas mulheres contribui para a aprimoração do conhecimento e das análises acerca das desigualdades. O objetivo é distanciar-se de falsas generalizações e universalismos e construir uma compreensão mais completa e inclusiva dos vários mecanismos causadores das vulnerabilidades e das consequências da opressão desses grupos.

Tendo isso em vista, os relatos de Carolina Maria de Jesus em *Quarto de Despejo* são nosso ponto de partida para pensar o direito à cidade das mulheres periféricas sob uma ótica interseccional, já que expõem, através de uma narrativa própria, as vivências de uma mulher favelada que tem a vida perpassada pelas opressões de classe, raça e gênero. Em seus encontros diários com as diferentes facetas de uma cidade, a autora acaba trazendo à tona como tais desigualdades se combinam no nível do cotidiano, limitando as possibilidades de viver naquela cidade e, consequentemente, os rumos de sua própria vida.

RELATOS DE CAROLINA MARIA DE JESUS

Considerando as reflexões apresentadas, as quais corroboram para uma leitura interseccional dos processos de exclusão que ocorrem no âmbito urbano, a proposta trazida nesta sessão é pensar o direito à cidade utilizando o diário da escritora Caro-

lina Maria de Jesus, *Quarto de Despejo*. Tentaremos estabelecer um diálogo entre as suas vivências e as ideias das autoras e autores discutidos anteriormente. Pretendemos, assim, tratar das diversas vertentes em que a vida na cidade pode ser restringida para as pessoas marcadas pela pobreza, pela raça e pelo gênero.

Nesta obra, a autora em questão registra vários momentos do seu cotidiano e a dinâmica da cidade de São Paulo na década de 1960. Ela pauta as dificuldades e os dilemas da vida na favela do Canindé, o medo da fome, as preocupações com os filhos e com a possibilidade de sustentá-los, além de sua percepção acerca das desigualdades urbanas e sobre a política local e nacional.

A criação dos filhos certamente é a questão que mais a preocupava. É provável que isso seja o maior motivador de suas lutas, de suportar as dificuldades e de abdicar de algumas coisas, como, por exemplo, do tempo para fazer coisas que a agradavam e para descansar, o qual dedicava às suas escritas. Relata com frequência sobre seu receio de que se afastassem do que ela via como correto ou que fossem afetados pela violência. Tal preocupação era acentuada pela necessidade de sair de casa e se ausentar do lado deles no intuito de ganhar dinheiro para dar-lhes de comer. Carolina é chefe de seu próprio lar e mãe solo, carregando uma dupla responsabilidade pelo sustento integral da casa e pelo cuidado com os filhos diante de uma realidade miserável.

A preocupação com tais tarefas e o sacrifício realizado para conciliá-las fica evidente em inúmeras passagens. De acordo com Jesus (1960, p. 26), "Dia das mães. O céu está azul e branco. Parece que até a Natureza quer homenagear as mães que atualmente se sentem infeliz por não poder realisa os desejos dos seus filhos." Ainda, de acordo com Jesus (1960, p. 147), "Hoje eu não fui trabalhar, porque a Vera e o José Carlos estão doentes. Eu fui vender uns ferros e um pouco de estopa. Ganhei só 31 cruzeiros." Jesus (1960, p. 16) escreveu também:

> *"Trabalhei depressa pensando que aquelas bestas humanas são capás de invadir o meu barracão e maltratar meus filhos. Trabalhei apreensiva e agitada. A minha cabeça começou a doer. Elas costuma esperara vir no meu barracão expancar os meus filhos. Justamente quando eu não estou em casa. Quando as crianças estão sosinhas e não podem defender-se."*

A situação que a autora ilustra é a mesma condição de vulnerabilidade na qual algumas mulheres e suas famílias se encontram atualmente, de acordo com o *Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça* do IPEA já mencionado. A ausência e a falta de responsabilização da figura paterna também são registradas por Jesus (1960, p. 19): "Refleti: preciso ser tolerante com os meus filhos. Eles não tem ninguem no mundo a não ser eu. Como é pungente a condição de mulher sozinha sem um homem no lar". Ainda, segundo Jesus (1960, p. 156),

> *"... Eu estou cançada e enjoada da favela. Eu disse para o senhor Manoel que eu estou passando tantos apuros. O pai da Vera e rico, podia ajudar-me um pouco. Ele pede para eu não divulgar-lhe o nome no Diario, não divulgo. Podia reconhecer o meu silêncio. E se eu fosse uma destas pretas escandalosas é chegasse lá oficina e fizesse um escandalo? Dá o dinheiro para a minha filha?"*

Entretanto, é evidente a rejeição da autora à imposição social de compartilhar a vida com um homem, motivo pelo qual era julgada de forma negativa pelos outros moradores da favela. Ela apresentava um olhar bastante crítico quanto ao comportamento masculino e se mostrava satisfeita com sua escolha de permanecer sozinha diante dos relacionamentos que conhecia. Para a autora era inviável sustentar uma outra pessoa que não fosse filho seu ou passar pelas violências físicas e psicológicas que recorrentemente presenciava na favela. Jesus (1960, p. 166) destaca:

> *"Eu tenho serviço. Não posso preocupar com homens. Meu ideal é comprar uma casa decente para os meus filhos. Eu nunca tive sorte com homens. Por isso não amei ninguem. Os homens que passaram na minha vida só arranjaram complicações para mim. Filhos para eu criá-los."*

E Jesus (1960, p. 14) continua:

> *"Os meus filhos não são sustentados com pão de igreja. Eu enfrento qualquer espécie de trabalho para mantê-los. E elas, tem que mendigar e ainda apanhar. Parece tambor. A noite enquanto elas pede socorro eu tranquilamente no meu barraco ouço valsas vienenses. Enquanto os esposos quebra as tabuas do barracão eu e meus filhos dormimos sossegados. Não invejo as mulheres casadas da favela que levam vida de escravas indianas."*

Outro ponto que se destaca nos relatos são os comentários sobre a falta de infraestrutura na favela, seja em relação à moradia, saneamento básico, transporte ou falta de aparelhos de consumo coletivo, como hospitais, e outros serviços públicos. Por estar à margem, é tratada pela autora como algo à parte da cidade. Em oposição a isso, essa, que poderia ser entendida neste contexto como o perímetro do espaço urbano no qual há interesse por parte do capital imobiliário e assistência do Estado, conta com uma infraestrutura bem melhor que a da favela e está satisfatoriamente servida pelos aparelhos de consumo coletivo, lazer etc., como Jesus (1960, p. 33) ressalta: "Quando estou na cidade tenho a impressão que estou na sala de visita com seus lustres de cristais, seus tapetes de veludos, almofadas de sitim. E quando estou na favela tenho a impressão que sou um objeto fora de uso, digno de estar num quarto de despejo." Jesus (1960, p. 28) completa: "Eu classifico São Paulo assim: o Palacio, é a sala de visita. A Prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal onde jogam os lixos."

Estas passagens podem assim ser entendidas como representações do modelo segregacionista das cidades urbanas que visam por inviabilizar possibilidades daqueles em condições marginalizadas de usufruírem dos espaços de encontro. Ou seja, deturpam a noção do direito à cidade por privilegiar certos grupos sociais em detrimento de outros dentro da dinâmica capitalista das grandes cidades, como São

Paulo, citada por Carolina Maria de Jesus. Além disso, estes escritos servem como sublimes metáforas dos dados apresentados por Moreno (2015) sobre as mulheres negras habitarem, majoritariamente, as regiões da cidade com menor infraestrutura e do argumento de Gonzales (1984), que evidencia a divisão racial do espaço.

Dessa forma, é necessário compreender que, para além das restrições colocadas pelo meio em que reside, o cotidiano de Carolina é perpassado por clivagens de raça, gênero e classe que a colocam em posições vulneráveis para o exercício da cidadania, referindo-se ao próprio direito à cidade. Sendo assim, seguindo a tese advogada por Fenster (2010), em que o sentimento de pertencer é inerente ao direito de usar a cidade, os relatos acima são indispensáveis para se pensar o direito à cidade. Pertencer à cidade implica necessariamente habitá-la, fazer uso dos seus espaços públicos (FENSTER, 2010). Assim, tendo como base o que se experimenta dos espaços da cidade, o sentido de pertença pode estar reservado, quando não orientado por essas clivagens, a corpos dominantes.

No caso de Carolina, o que se percebe é que a favela não compreende infraestrutura para o direito de uso e nem a cidade a permite se sentir pertencente, pois é construída por uma lógica hegemônica que não enquadra as facetas da vida da escritora. Ou seja, não são oferecidas a ela condições que a permita se sentir sujeito de cidadania. Jesus (1960, p. 17) escreve: "Estou residindo na favela. Mas se Deus me ajudar hei de mudar daqui. Espero que os políticos estingue as favelas."

A falta do sentimento de pertencer à cidade de Carolina não pode ser lida da mesma forma que Fenster (2010) analisa as experiências das mulheres que participaram da pesquisa por ela usada. Essa dialoga com a noção de direito à cidade a partir da categoria de gênero na tentativa de incluir no debate as relações patriarcais, como fundantes para o demérito da participação efetiva das mulheres no espaço urbano. A narrativa do *Quarto de despejo* estabelece a todo tempo a precariedade da favela como um lugar impróprio para o desenvolvimento das relações humanas, o que impõe a Carolina e seus filhos o impedimento de ascensão social, por exemplo. As imposições colocadas a sua família não necessariamente estão atreladas à dominação masculina somente, mas também pela raça e pelo local em que estão inseridos.

No decorrer da leitura nota-se que todas as vezes que a autora precisa recorrer a algum serviço público – hospital, delegacia, instituições de serviço social entre outros – há, necessariamente, um deslocamento até a cidade. Ela se queixa do custo e do acesso ao transporte público, tendo em vista todas as suas responsabilidades e os trajetos que percorre para dar conta de todas elas. Jesus (1960, p. 157) relata: "Passei a minha saia verde, lavei a blusa de renda que eu achei no lixo, tomei banho e troquei-me. Troquei a Vera e fomos para a cidade. Eu estava só com 6 cruzeiros. Pensava: e se o pai da Vera não levou o dinheiro, como é que eu vou voltar". Jesus (1960, p. 104) conta também: "Hoje não têm aula porque é dia de reunião das professoras com os pais. Eu pretendo ir. Saí e levei os três filhos". Jesus (1960, p. 94) relata ainda: "Vesti os meninos que foram para a escola. Eu saí e fui girar para arrancar dinheiro. Passei no frigorifico, peguei uns ossos. As mulheres vasculham o lixo procurando carne para comer".

Buckingham (2010) discute a importância que a proximidade dos aparelhos de consumo coletivo tem na vida das mulheres encarregadas do trabalho produtivo e reprodutivo e o impacto que isso teria no rompimento da oposição público/privado. Moreno (2015) enfatiza como a proximidade teria uma relevância ainda maior na vida daquelas que não podem pagar por serviços particulares ou contratar uma empregada. A realidade de Carolina dialoga principalmente com o segundo argumento, exemplificando o quanto estar longe desses aparatos pesa no cotidiano de uma mulher pobre e negra que assume diversas funções e precisa se deslocar em uma cidade que não foi pensada para ela.

Essa desigualdade – seja a divisão racial do espaço ou a rígida separação entre público e privado que permeia o planejamento urbano – é reproduzida cotidianamente pela forma como a cidade está organizada e restringe em alguma medida as oportunidades de mobilidade social das pessoas afetadas, como a própria Carolina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Direito à cidade de Lefebvre (2013) é uma proposta alternativa de usufruir dos espaços urbanos para além da lógica de mercado. Esse autor propõe que a dinâmica urbana deve se voltar para a realização de encontros e vivências pessoais. Harvey (2014), para além do protagonismo revolucionário dado à classe operária por Lefebvre em sua relação com a cidade, defende a sua participação efetiva nos processos de planejamento das cidades. Dessa forma, as perspectivas clássicas de direito a ela possibilita visões urbanas que não se restrinjam ao processo do capital.

No entanto, ao teorizar sobre ele ressaltando a classe operária, esses autores privilegiaram o ponto de vista masculino, como pontua Buckingham (2010). Considerando que a vida é composta e orientada a partir de diversas marcas sociais, torna-se incompleta uma análise do direito à cidade que leve em consideração apenas o eixo de classe sem contemplar como o patriarcado se combina com o capitalismo para moldar as formas pelas quais se utiliza e vivência os espaços urbanos. Por isso, na segunda parte deste artigo justificamos nossa escolha por uma abordagem interseccional para refletir sobre a relação das mulheres periféricas com a cidade e as especificidades daquelas que muitas vezes são excluídas tanto dos discursos feministas quanto dos discursos antirracistas.

Por fim, com o objetivo de evitar a objetificação histórica que as mulheres sofrem, optamos por apresentar, nas palavras de Carolina de Jesus, seu livro *Quarto de Despejo*, relacionando-o com o debate apresentado anteriormente. A pobreza extrema a qual a autora está exposta não a impede de perceber as diversas desigualdades na qual está colocada e, mesmo não trazendo teóricos de direito à cidade, políticas públicas, gênero ou raça, a todo momento é possível notar referências de todos esses debates. O livro é uma importante biografia para mostrar

a importância da inclusão de outras visões fora do meio acadêmico, em especial quando se pensa em desigualdades sociais.

Buscamos demonstrar, por meio da relação feita entre os relatos presentes no *Quarto de Despejo* e a teoria, que o direito à cidade permite a discussão não só de como uma sociedade voltada ao capital é organizada, mas também permite que se volte o olhar às suas estruturações racistas, sexistas, machistas, regionalistas, identitárias e tantas outras bases que mantêm a sociedade e inibem o acesso àquela.

Pensar no urbano e em suas limitações transcende o olhar para o capital, possibilitando a reflexão sobre as desigualdades que atingem diferentes indivíduos de diferentes modos. Carolina e sua família conviviam com a fome, a pobreza, o racismo e machismo e, tendo que lidar com todas essas questões, enfrentavam dificuldades no acesso a espaços de lazer, de segurança, convivência entre diferentes, e, principalmente, estavam impedidos de participar da mudança e construção da cidade, como Harvey (2014) propõe.

Nessa perspectiva, abordamos como necessária a inclusão do debate, que aqui é pautado pelas vivências de Carolina, acerca das diferentes expressões e formas de uso dos espaços urbanos sobre a teoria do direito à cidade. Pois, ao passo que é permitido construir e planejar a configuração desse espaço (HARVEY, 2014), é essencial levar em conta as clivagens sociais – gênero, raça, classe, orientação sexual – que permeiam a noção do que deve ser "habitar a cidade". Dito isso, acreditamos que estabelecer um diálogo entre o direito à cidade com o conceito de interseccionalidade é um meio mais efetivo de consagrar uma radicalização do espaço urbano posto pela lógica do mercado para a valorização do uso em detrimento do valor da troca.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe. (2015). "Gênero, raça, classe: opressões cruzadas e convergências na reprodução das desigualdades". *Mediações*, vol. 20, n. 2: 27-55.

BUCKINGHAM, Shelley. (2010). "Análise do direito à cidade sob a perspectiva do gênero". in: A. SUGRANYES & C. MATHIVET (orgs.). Cidades para todos: Propostas e experiências pelo direito à cidade. Santiago, Chile, – Habitat International Coalition (HIC).

Centro de Estudo das Relações de Trabalho e Desigualdades. <http://www.ceert.org.br/noticias/dados-estatisticas/9503/levantamento--mostra-distribuicao-da-populacao-negra-em-sao-paulo> . Acessado em 08 de julho de 2018.

COLLINS, Patricia Hills. (2016). "Aprendendo com a outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro**". *Revista Sociedade e Estado*, Vol 31, n 1: 99-127.

CRENSHAW, Kimberlé. (2002). "Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero". *Estudos Feministas*. Vol. 10, n.1: 171-188.

_____. (1991). "Mapping the margins: Intersectionality, Identity politics, and violence against women of color". *Stanford Law Review*. Vol. 43, n.6: 1241-1299.

FENSTER, Tovi. (2010). "O direito à cidade e a vida cotidiana baseada no gênero". in: A. SUGRANYES & C. MATHIVET (orgs.). Cidades para todos: Propostas e experiências pelo direito à cidade. Santiago, Chile, – Habitat International Coalition (HIC).

GONZALES, Lélia. (1983). "Racismo e sexismo na cultura brasileira". in: L. A. SILVA. Et al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs n. 2: 223-44.

HARVEY, David. (2014). Cidades Rebeldes. Do direito à cidade à revolução urbana. Tradução de Jeferson Camargo. São Paulo. Martins Fontes.

HOOKS, Bell. (2015). "Mulheres negras: Moldando a teoria feminista" *Revista Brasileira de Ciência Política*, n.16: 193-210.

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada <http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=29526>. Acessado em 15 de fevereiro de 2019.

JESUS, Carolina Maria de. (1960). Quarto do Despejo. São Paulo. Francisco Alves.

LEFEBVRE, Henri. (2013). "A produção do espaço". *Estudos avançados*. Vol. 27, n.79: 123-132.

_____. (2001). O Direito à Cidade. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 5ª edição. São Paulo. Centauro.

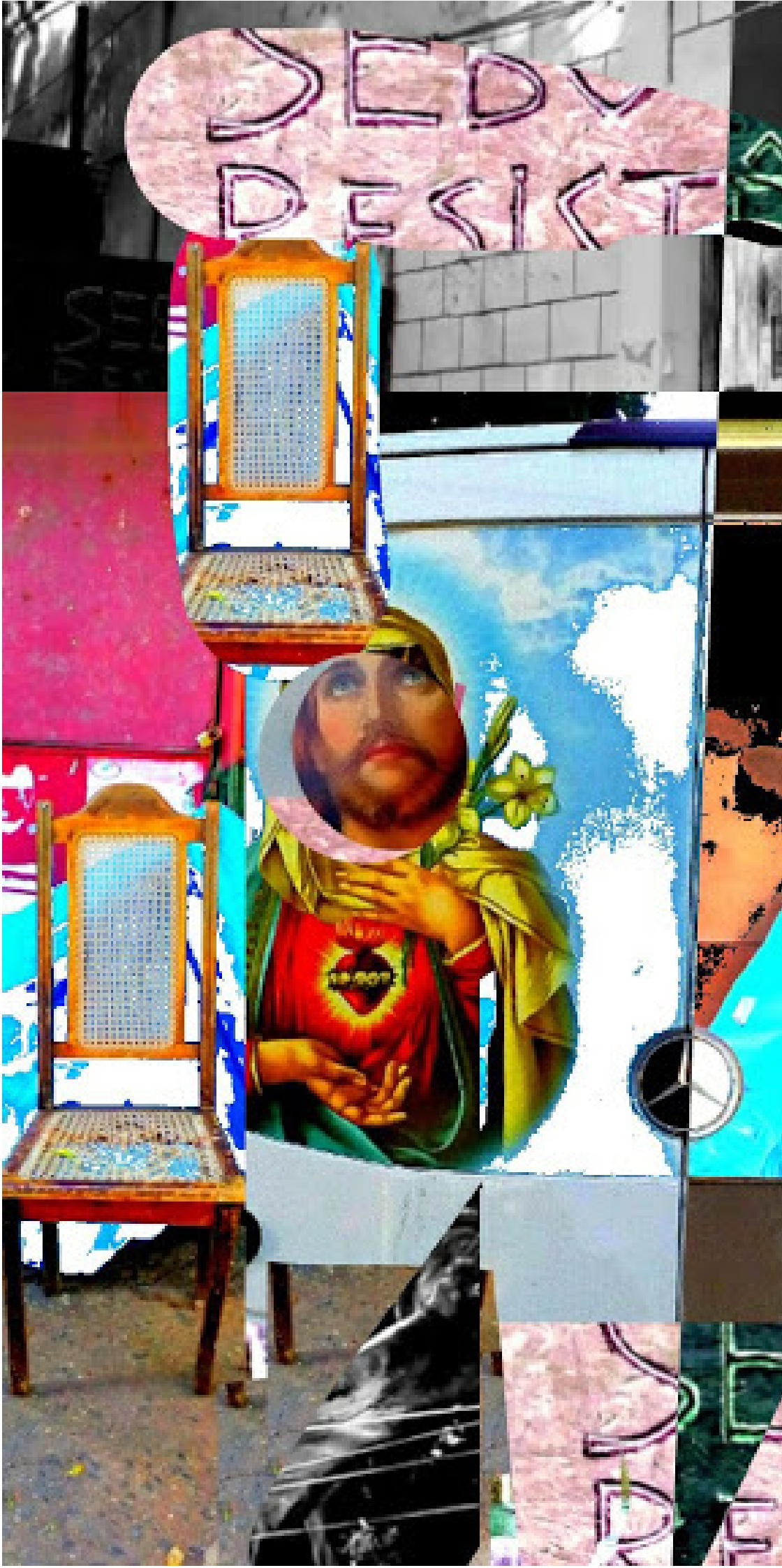
MATHIVET, Charlotte (2010). "O direito à cidade: chaves para entender a proposta de criar 'Outra cidade possível'". in: A. SUGRANYES & C. MATHIVET (orgs.). *Cidades para todos: Propostas e experiências pelo direito à cidade*. Chile – Habitat International Coalition (HIC).

MORENO, Renata (2015). "Entre o Capital e a Vida: Pistas para uma reflexão feminista sobre as cidades". in: R. MORENO (org.). Reflexões e práticas de transformação feminista. São Paulo, SOF.

OKIN, Susan Moller. (2008). "Gênero, o público e o privado". *Revista Estudos Feministas*, Vol. 2, n. 16: 305-332.

TAVOLARI, Bianca. (2016). "Direito à cidade: uma trajetória conceitual". *Novos Estudos* – CEBRAP, Vol. 35, n. 104: 93-109.

RECEBIDO em 12 de junho de 2019.
APROVADO em 31 de março de 2021.


DEDY
DESKT

BO
SISTÊNCIA

REIFICAÇÕES DO SOCIAL:

PSICOLOGIAS, MILITARISMO E INDIVIDUALISMOS DO BRASIL ATUAL

Ítalo Cassimiro Costa
Mestrando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGAN) da Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

Contato:
<italocassimiro@gmail.com>

RESUMO: Este artigo apresenta reflexões produzidas a partir do estudo etnográfico realizado em uma clínica de equoterapia localizada na região metropolitana da cidade de Belo Horizonte/MG. Tem como objetivo descrever a relação política e ideológica entre o exército brasileiro e uma rede de centros equoterápicos que atende em todo o território nacional. A consonância entre essas instituições e a conjuntura de retrocessos nas políticas públicas de saúde no Brasil atual aponta para práticas e discursos que reificam a noção de social. Ao construírem perspectivas cristalizadoras sobre o que é a sociedade, essas instituições acabam corroborando para a propagação de discursos reducionistas e individualistas acerca das políticas públicas de saúde, como se elas pertencessem a um domínio ameaçador e evitável, enquanto as chamadas ações cívico sociais – aquelas ações encampadas como formas voluntaristas e assistencialistas pela força militar e pelos centros de equoterapia - cumprem o papel remediador.

Palavras-chave:
Reificar; Social; Psicologia; Individualismo; Militarismo.

ABSTRACT: *This article presents reflections produced from the ethnographic study carried out in a hippotherapy clinic located in the metropolitan region of Belo Horizonte. It aims to describe the political and ideological relationship between the Brazilian army and a network of hippotherapy centers that serve the entire national territory. The consonance between these institutions and the set of setbacks in public health policies in Brazil today points to practices and discourses that reify the notion of social. By building crystallizing perspectives on what society is, these institutions end up corroborating for the propagation of reductionist and individualist discourses about public health policies, as if they, the policies, belong to a threatening and preventable domain, while the so-called actions civic social - those actions taken as voluntarist and assistentialist forms by the military force and the riding therapy centers - accomplish the remedial role.*

Keywords:
Reify; Social; Psychology; Individualism; Militarism.

INTRODUÇÃO

As reflexões a seguir nasceram a partir da monografia intitulada *Famílias, terapeutas e cavalos: equoterapia com autistas e a relação humano/animal*[1] e tiveram como objeto de estudo a equoterapia[2] inserida nos processos contemporâneos de medicalização no Brasil.

Hoje a Organização Mundial da Saúde classifica as Medicinas Complementares como metodologias alternativas e complementares às praticadas tradicionalmente (OMS, 2019). Dessa maneira, as Terapias Assistidas por Animais (tradução de Animal Assisted Therapy - AAT) designam a medicalização complementar que utiliza animais – comumente cachorros, cavalos e gatos - como agentes indispensáveis para algum tratamento médico. Já o autismo, muitas vezes associado às características de comportamentos sociais ou "antissociais", é definido nos termos médicos como "dificuldade de interação e comunicação Social" (DSM V, 2016).

Para compreender os discursos e práticas em torno do autismo, bem como as noções de *social,* foi aplicado o total de seis entrevistas e conversas em profundidade com os atores envolvidos, sendo: três entrevistas concedidas por diferentes mães de autistas; uma concedida pela terapeuta ocupacional; uma pela fonoaudióloga e outra pela psicóloga. As três últimas integram a equipe profissional da clínica.

O problema de pesquisa discutido na monografia ressurge neste artigo de forma amadurecida e em conversa com o contexto contemporâneo do país, discutindo não apenas uma antropologia da ciência, mas contribuindo para uma análise ampliada desse contexto de alianças entre interesses de comunidades terapêuticas, governos e exército brasileiro.

Para além do recorte analítico sobre o autismo, este artigo versa sobre as perspectivas reificadoras que falam a respeito das relações entre humanos e animais, direitos humanos, linguagens e inclusão social. Na primeira parte deste texto é apresentado brevemente o conceito de reificação. Conseguinte, a partir de pressupostos etnográficos, são expostos acontecimentos que afetaram os resultados dessa pesquisa de tal forma que, de acordo com Favret-Saada (2005, p. 160), "não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo".

QUANDO PSICOLOGIAS E MILITARISMOS REIFICAM

Retrocessos e resistências poderiam ser palavras incluídas no título deste texto, porém, assim como a palavra social, essas não se estacionam no seu significado. Elas ganham vida e trajetórias plurivalentes na medida em que se desdobram entre atores sociais e seus respectivos contextos. Aqui, o uso do termo social se faz presente nos discursos terapêuticos, bem como nos militares, ao passo em que essas instituições carregam a palavra "social" como justificativa para suas respectivas ações, corroborando então para a objetificação das relações coletivas, como se elas fossem reificadas em um domínio próprio (LATOUR, 2012).

Um dos principais pensadores das Ciências Sociais e da Economia Política, o alemão Karl Marx, desenvolveu sua teoria sobre o processo de produção do capitalismo industrial. Na obra *O capital* (1975), o autor se valeu, dentre outros tão caros à teoria marxista, do conceito de reificação[3]. A reificação era uma das formas de alienação do trabalho, sendo definida, de acordo com Marx (1975, p. 82), pelas "relações materiais entre pessoas e relações sociais entre coisas". Nesse sentido, Marx (1975, p. 81) reitera que "uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas".

1 A pesquisa etnográfica apresentada na monografia foi pré-requisito para obtenção do título de bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais e realizado entre 2017 e 2018 – período em que o Brasil atravessou a passagem do impeachment da presidenta Dilma Rousseff para a ascensão do governo atual. Esse pano de fundo me trouxe inquietações que até hoje não foram respondidas, porém podem subsidiar o dossiê aqui proposto.

2 "A palavra **EQUOTERAPIA®** foi criada pela ANDE-BRASIL, para caracterizar todas as práticas que utilizem o cavalo com técnicas de equitação e atividades eqüestres, objetivando a reabilitação e a educação de pessoas com deficiência ou com necessidades especiais.". Ainda pela *Ande* "A palavra **Equoterapia®**

é de propriedade da ANDE-BRASIL, registrada no INPI do Ministério da Indústria e comércio sob o Nº 819392529, registros de marcas, patentes" (Ande Brasil).

3 Nos textos escritos originalmente em alemão, a palavra usada por Karl Marx foi "verdinglichung", que em tradução livre se tornou um sinônimo de objetificação ou coisificação; aquilo que passa a ser visto como um objeto ou coisa.

4 A Ande Brasil (Associação Nacional de Equoterapia) classifica seus centros parceiros como filiados ou agregados, sendo os filiados portadores do selo de maior prestígio.

5 Segundo o site oficial da Ande, seus apoios/alianças são: Governo do Distrito Federal, Conselho dos Direitos da Criança e do Adolescente do Distrito Federal (CDCA-DF), a Universidade de Brasília (UnB), a Associação de Poupança e Empréstimo (POUPEX, criada e gerida pela Fundação Habitacional do Exército nos termos da Lei n° 6.855, de 1980) e, por último, o Exército Brasileiro.

6 Cidade localizada há um pouco mais de cinquenta quilômetros da capital Belo Horizonte.

7 A razão daquele convite nunca chegou ao meu conhecimento nem ao dos trabalhadores da clínica.

8 No dia 11 de abril de 2019, o governo, que flerta direta e explicitamente com as forças armadas e com as

Já no contexto etnográfico aqui trabalhado, o conceito de reificação pode ser levado a cabo para pensar a respeito da forma como os atores interpretavam o social; como acionavam a palavra para designar coisas específicas do cotidiano. Nesse sentido, o termo ganhou projeções distintas de acordo com cada circunstância e discurso político-científico que presenciei.

A experiência junto às pessoas diagnosticadas com autismo, seus familiares, profissionais da saúde e cavalos utilizados como animais de trabalho terapêutico não se restringiu ao picadeiro onde aconteciam as sessões terapêuticas. Para além dos seus domínios técnicos, os cientistas da clínica atuam em projetos e "ações sociais".

A proprietária da clínica é também uma psicóloga que trabalha na área jurídica como perita e, segundo ela, atua como terapeuta de "emergências e desastres". A clínica é uma das agregadas[4] à Associação Nacional de Equoterapia (ANDE Brasil) e possui um CNPJ – o que a caracteriza como uma pessoa jurídica. A Ande Brasil se desdobra em todo o território nacional, angariando parcerias[5] com governos de estado, associações, universidades e, sobretudo, com o Exército Brasileiro. Durante esse processo, em plena conjuntura de retrocessos políticos no Brasil e no mundo, tive a oportunidade de acompanhar algumas trajetórias de vida dentro e fora desta, localizada em Belo Horizonte.

Desde a linguagem científica produzida nos laboratórios, nas práticas clínicas da psicologia, nas intervenções terapêuticas, nos protocolos e laudos psiquiátricos, na comunicação e midiatização da ciência, até chegar às experiências e linguagens das forças armadas, do exército brasileiro e dos poderes governamentais, há um movimento provisório de associações novas (LATOUR, 20123). A palavra "social", por exemplo, era frequentemente proferida pelas interlocutoras da clínica para referir sobre o cotidiano das relações escolares, familiares, comportamentais e físico-motoras (que inclui a fala) das pessoas que praticavam as sessões.

Para justificar a necessidade da prática de terapia associada ao processo de socialização daqueles praticantes da sessão, a equoterapia passa a funcionar como uma espécie de pedagogia da vida social. Enquanto isso, a noção de social foi também constantemente encampada pelo exército e seus atores. A seguir, apresento um contexto em que esses usos apareceram durante as relações de campo.

O QUE A EQUOTERAPIA TEM A VER COM O EXÉRCITO?

A priori a resposta para esta pergunta poderia ser "nada! ". Porém, ao procurar uma chave analítica a respeito dessas alianças entre instituições científicas e militares, um novo problema de pesquisa me surgiu e, consequentemente, novas perguntas subsidiaram este texto. Para evitar qualquer resposta apressada e pré-concebida é prioridade aqui produzir reflexão sobre uma situação de campo que evidenciou perspectivas cristalizadoras sobre o que é a sociedade.

Durante a realização da pesquisa a clínica foi convidada para participar de uma ação do exército na cidade de Caeté (MG)[6]. Paralelamente, a psicóloga da clínica convidou todos que de alguma forma estavam envolvidos com as terapias a também participarem da ação social e estarem presentes no estande de exposições que seria disponibilizado para a divulgação do trabalho[7]. Naquela época a pesquisa ainda não pautava as indagações que norteiam o presente artigo, mas agora se torna oportuno refletir sobre a aliança entre aquelas instituições: o que aquela ação social das forças armadas tinha a ver com uma clínica de equoterapia? Seria uma oportunidade para a clínica utilizar os cavalos do exército? Ou seria uma oportunidade para o ele se apresentar para a sociedade com uma imagem renovada? Essas e outras indagações aqui presentes não carecem de respostas imediatas, muito menos valem como conspiração ao relento da polarização política atual. Não obstante, as narrativas a seguir apresentam episódios estreitamente relacionados às questões legais, políticas e científicas dessa terapia e às decisões do governo atual na pasta dos direitos humanos[8].

As origens das práticas terapêuticas assistidas por cavalos têm sido associadas a países como Irlanda, Alemanha, Itália, França, Suíça, Inglaterra, Estados Unidos e Canadá, que têm como tradição forte a relação com equinos, sobretudo em contextos de guerra, tidos como animais ágeis para corrida e fortes para o combate. Já os agentes políticos dessa tradição no Brasil – e fora daqui – são membros das forças armadas terrestres brasileiras e praticantes do hipismo. Já quando se trata de equoterapia, além de figuras de forças militares[9], temos diferentes associações e confederações[10] que promovem "práticas equestres" como terapia. Essas Associações geralmente são representadas por terapeutas, fisioterapeutas e psicólogos, como destaca Pavão (2015, p. 25):

> *"No que se refere particularmente à equoterapia, as primeiras organizações, "Riding for Disable Association" e "North American Riding for the Handicapped Association", foram criadas, respectivamente, na Inglaterra e nos Estados Unidos, ambas no ano de 1969. Esta última, atualmente com o nome Professional Association of Therapeutic Horsemanship International (PATH Intl.), abriga cerca de 850 centros filiados ao redor do mundo. Segundo informações disponíveis em seu sítio eletrônico15, há mais de 4 mil instrutores licenciados e especialistas na área equina, além de contar com mais de 7 mil membros associados. Ainda em seu website, esta associação "ajuda" mais de 58 mil crianças e adultos, incluindo-se cerca de 3 mil militares veteranos e ativos. "*

A prática terapêutica com o auxílio de equinos foi difundida no Brasil no fim da década de 1980. Desde então, as hípicas, as associações e confederações, clínicas e centros de equoterapia contam com apoios do poder público, do setor privado e com o interesse e presença militar regularmente.

QUANDO O SOCIAL É CONVENIENTE

Era o dia 24 de março de 2018 quando o 12º Batalhão de Infantaria (12BI) do Exército Brasileiro (EB) realizou uma "Ação Cívico Social – ACISO" no

Poliesportivo da cidade de Caeté – localizado em uma praça onde os moradores costumam frequentar corriqueiramente. Na ocasião, aqueles militares foram recrutados com o objetivo de "aproximar o exército da população e também reavivar os nossos valores de civismo, patriotismo, de orgulho pela nossa pátria", afirmou o Tenente-coronel e comandante do 12º Batalhão de Infantaria à TV Caeté[11]. A ação foi realizada em parceria com a prefeitura de Caeté (MG), a Secretaria de Estado de Segurança Pública (SESP-MG) e a Polícia Federal (PF). Outras instituições também se fizeram presentes no evento, sendo uma delas a clínica na qual realizei meu trabalho de campo.

Com a praça da cidade tomada por soldados, tenentes, coronéis e uma parte da população local, todos iam de lá para cá em meio aos estandes que expunha equipamentos do exército. Enquanto isso, outra área da mesma praça era preenchida por estruturas de esportes radicais como escalada e rapel – esportes comumente praticados na cidade de Caeté devido à formação geográfica da Serra da Piedade. Entre sorrisos de pessoas posando para as fotos ao lado dos militares e o corre-corre de crianças brincando pela praça, a proprietária da clínica se aproximou de um daqueles homens uniformizados e apresentou a *equipe*: "viemos apresentar nosso trabalho, Sr. Comandante", cumprimentou-o a psicóloga. "Sejam bem-vindos", respondeu o comandante.

Naqueles estandes existiam apenas os panfletos da clínica dispostos sobre as mesas e nada mais que poderia eventualmente chamar atenção do público. Ainda assim, a sua presença naquele lugar gerava curiosidade em quem passava: não havia nenhuma exposição material além daqueles e isso era suficiente para que as pessoas parassem pedindo explicações sobre "o que é equoterapia" e até mesmo sobre a importância social das terapias: "a *equo* [gíria] tem um papel social muito importante. Depois de um tempo praticando, nossos pacientes desenvolvem suas habilidades cognitivas e aprendem o convívio social através do contato com o animal", explicou a psicóloga também em entrevista à TV Caeté.

Em meio a essas e outras distintas interações, quase sempre provocativas, foi preciso repensar o campo de pesquisa e ampliar a perspectiva sobre o significado do termo Ação Cívico Social. Quando Latour (2012) estabelece crítica à Sociologia do social, ele sugere que as relações não devem ser entendidas sob a égide de um domínio próprio da ciência ou recortado da realidade circundante, como se o social fosse um aspecto exclusivamente do humano, como se fosse, segundo Latour (2012, p. 17), "um tipo de material, como se o adjetivo fosse comparável, *grosso modo*, a outros termos como 'de madeira', 'de aço', 'biológico', 'econômico', 'mental', 'organizacional' ou 'linguístico'". A partir do autor, além de prioritário, é necessário refletir sobre o termo *social*, mas mais que isso, compreender aqueles atores que proferem o termo.

Na mesma entrevista[12] do Tenente-coronel e comandante da infantaria para a TV Caeté ele reforçou o objetivo voluntarista da ação naquele dia e completou:

> *"o exército proporciona alguns meios de apoiar a população de maneira humanitária. Nós disponibilizamos meios de saúde: médicos, dentistas, veterinários, e também meios de entretenimento. Além disso, lanche – que foi disponibilizado pela prefeitura. Nós temos aqui material de montanhismo militar. A Secretaria de Estado de Segurança Pública do estado de Minas Gerais disponibilizou ali posto de identificação de pessoal, então eles estão expedindo carteira de identificação, o RG; e a banda de música. "*

Na tentativa de uma aproximação do exército com a população, esse tipo de ação é comumente propiciado pela instituição militar.

Nos estudos de uma Antropologia dos militares realizados por Albertini (2009), ela analisou os diversos braços administrativos presentes nas forças do exército. Com o foco da pesquisa voltado para a atuação do exército longe dos contextos de guerra ou de ditaduras, chamou atenção para os eventos militares que visam autopromover a imagem da instituição. Segundo a autora, mesmo que a instituição faça a distinção entre o mundo militar e o mundo dos civis, a imagem que a população constrói deles é extremamente importante para a corporação: as armas são fundamentais, pilares do Exército brasileiro, mas a imagem é o maior patrimônio deles (ALBERTINI, 2009).

Ainda segundo a autora, essas ações sociais do exército corroboram para que a distinção entre os mundos dos civis e mundo dos militares aconteça sem causar repulsa da população, ao ponto em que, de acordo com Albertini (2009, p. 79-80), "as relações militares-civis são tratadas como uma questão central e estratégica – de presenças e dissuasão – pela força terrestre, e vêm ocupando um lugar cada vez maior nas missões e ações (operacionais e administrativas) organizadas pelos militares".

Os efeitos da autopromoção dessa imagem social das forças armadas são inumeráveis, porém, um deles se destaca e é nesse momento que a clínica de equoterapia entra: a clínica se promovendo como uma instituição credenciada pelo exército e, em troca, ele se promovendo com a presença de uma clínica que propicia a inclusão das pessoas, sem discriminação. Dessa forma, desempenha um papel de solidariedade sem precisar de maiores esforços, contando com o esforço da clínica, e a clínica desfruta de uma imagem respaldada pelas forças armadas.

LEGITIMANDO O *SOCIAL*

A conveniência do termo "social" serve então para analisar dois fatores distintos: o primeiro se caracteriza pelas ações voltadas para a população com o intuito de estabelecer uma troca entre militares e não-militares[13]. Já o segundo aspecto diz respeito a outros usos do termo como instrumento jurídico na garantia ou expropriação de direitos.

Em outro contexto, o *social* ganha certo enquadramento jurídico. Em maio de 2019 um projeto de lei de autoria do senador Flávio Arns (PSDB) foi aprovado pelo Senado, seguiu para a Câmara dos deputados e foi sancionado pelo presidente da república. A lei pretende regulamentar a prática das sessões terapêuticas exigindo que os profissionais

igrejas neopentecostais, decretou a extinção do arranjo participativo de conselhos, comitês, comissões, fóruns, grupos, juntas e equipes que pautam questões dos direitos humanos e inclusão social (como, por exemplo, o Conselho Nacional dos Direitos da Pessoa com Deficiência – CONADE, criado em 1999), em detrimento da criação de novas diretrizes, como diz Brasil (2019, p. 01: "Este Decreto extingue e estabelece diretrizes, regras e limitações para colegiados da administração pública federal direta, autárquica e fundacional." (BRASIL, Decreto nº 9.759, de 11 de abril de 2019).

9 Sobre o militarismo presente nesse contexto, ver reportagem da revista *Época* que trás na capa o General Mourão (vice-presidente da república atual) e sua relação com as atividades equestres: "O vice-presidente eleito e general da reserva Hamilton Mourão, aos 65 anos, diz que pretende continuar rotina de equitação e volêi de praia." (reportagem da revista Época - 12/11/2018).

10 No Brasil, temos no mínimo duas associações que promovem atividades e terapias assistidas com equinos. A Ande - Associação Nacional de Equoterapia, citada acima, e a Abre - Associação Brasileira de Reabilitação Equestre. Em outros países há uma atuação mais pioneira de outras associações nesse sentido: A *Eagala* e a *Path Intl* - Professional Association of Therapeutic Horsemanship

International (EUA); Ises – International Society for Equitation Science (Canadá); Anire - ASS. NE Nazionale Italiana Riabilitazione Equestre (Itália); AEBC – Australian Equine Behaviour Centre (Austrália); Efeta – Equine Facilitated Education and Therapy Association (Irlanda); DKThR - Deutsche Kuratorium für Therapeutisches Reiten e.V. (Alemanha) dentre várias outras organizações espalhadas pelo mundo.

11 Vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NsE79kB--A8g> – Acessado em 28 abr. 2019.

12 Essa entrevista se encontra pública no canal do YouTube da TV Caeté, como já referenciado anteriormente.

13 Essas ações são propagadas pela própria corporação como sinônimo de atuação *social*.

14 A matéria foi reproduzida pela TV Senado e pode ser assistida no link https://www.senado.leg.br/noticias/TV/Video.asp?v=453837 – Acessado em 29 de abril de 2019.

15 Em especial, essa interlocutora me ensinou muito sobre autismo. Além de se apresentar como uma exímia estudiosa do tema, ela é militante da causa e membro da *Associação Brasileira Para Ação Por Direitos Das Pessoas Com Autismo (ABRAÇA)*.

de atendimento tenham formação no curso específico de equoterapia e que elaborem, de acordo com Brasil (2019, online), "programas individualizados, em conformidade com as necessidades e potencialidades do praticante", para que só assim a intervenção médica seja reconhecida como: método de reabilitação que utiliza o cavalo em abordagem interdisciplinar nas áreas de saúde, educação e equitação voltada ao desenvolvimento biopsicossocial da pessoa com deficiência (BRASIL, 2019).

O esforço para tornar a equoterapia um método legitimado foi coletivo, mas, como será abordado adiante, nem sempre as pessoas que procuram a terapia estão atrás de soluções para os problemas coletivos do país. Com a aprovação do exército e agora com a de uma legislação que regulamenta o uso da prática, a clínica – particular - encontra-se em um mar de oportunidades de *business*, articulada diretamente com o exército e, agora, com o Estado brasileiro. No discurso proferido por um dos senadores da casa na ocasião de discussão da matéria, o parlamentar chegou a defender que a Anvisa (Agência Nacional de Vigilância Sanitária) precisa "agilizar os processos" para que a técnica alternativa possa ser praticada sem muita fiscalização. Outra parlamentar chegou a dizer que "isso não é uma inovação, isso não é uma moda. Isso é uma terapia que deu certo", afirmou a senadora Rose de Freitas (PODE). Seguida de outras declarações[14] – todas favoráveis ao projeto – a proposta abre caminhos para articulações de mercado, porém, mais do que isso, torna também incentivadora da procura por terapias uma vez que o aval científico é acompanhado pela articulação política e legal.

MILITÂNCIA E RESISTÊNCIA

De maneira paradoxal, o mesmo cenário político que muitas vezes é reificado – pelos próprios interlocutores dos quais tive contato – agora toma conta da realidade de cada uma daquelas pessoas, mostrando que as terapias produzem efeitos éticos que operam com forças plurivalentes que ultrapassam premissas individualistas, militares, jurídicas e biomédicas.

Num certo dia, durante a sessão de equoterapia com seu filho, uma mãe me reportou sobre o uma proposta de Projeto de Lei – dessa vez em âmbito municipal - que não chegou a ser tramitada na Câmara Municipal de Belo Horizonte, mas como ela mesmo me disse, foi discutido em audiências públicas nas quais ela esteve presente. A proposta, vinda de vereadores e não da sociedade civil, era regulamentar juridicamente o "diagnóstico precoce" do autismo, dando margens para ele acontecer em qualquer momento da vida – podendo ser até mesmo durante a gestação - sem especificar períodos. No Art 1º, a tentativa era instituir o "Programa de Reabilitação de Deficiência Intelectual e do Transtorno do Espectro do Autismo" através do Programa de Intervenção Precoce Avançado e dos Serviços Especializados de Reabilitação em Deficiência Intelectual (SERDI) no âmbito do Município de Belo Horizonte". Já no Art. 2º o objetivo era, como demonstra o texto da Proposta de Lei,

> *"Proporcionar e incentivar o acompanhamento dos neonatos de risco (NR); II – Realizar diagnóstico precoce; III – Promover a Intervenção Precoce (IP) nos pacientes onde haja detecção de possibilidade de grau autista e ou, deficiência intelectual; IV- Prevenir agravos, melhorar o prognóstico e a qualidade de vida das pessoas com transtorno do espectro autista e com deficiência intelectual; V- Capacitar os profissionais da rede pública e qualificar os atendimentos em saúde, através de supervisões presenciais ou à distância, individuais ou em grupos, além de cursos, palestras e seminários. VI- Estabelecer parcerias com instituições e empresas visando à inclusão dos das pessoas com Deficiência Intelectual e as com Transtorno do Espectro do Autismo (TEA) no mercado de trabalho; VII- promover o uso de tecnologias assistivas para habilitação/reabilitação dos usuários; VIII- estimular a realização de estudos e pesquisas na área da Deficiência Intelectual e Transtorno do Espectro do Autismo. VI – Capacitar e orientar os pais e familiares. "*

Ao analisar de perto cada proposta do trecho acima e do ponto de vista ético é possível notar que educação, trabalho, família, ciência e tecnologia são exemplos de dispositivos sociais e de interação que podem ganhar atribuições e significados muito discrepantes do que se espera pelas outras partes.

A mesma interlocutora[15] que me apresentou essa proposta de projeto é também um exemplo de resistência que podemos trazer aqui. Integrante do grupo que milita em prol do autismo e da inclusão, ela se destacou por ser politizada, de pensamento progressista e que sempre está conectando sua realidade familiar com a conjuntura política. Ela acompanha audiências públicas sobre o autismo. Peregrina de médico em médico fazendo um mapeamento de diagnósticos tentando encontrar contradições científicas e, além disso, atualmente faz acompanhamento médico para quiçá ser diagnosticada também como autista. O curioso é que se destaca na clínica pela sua militância, sua preocupação com as ações terapêuticas e está sempre intervindo no papel das terapeutas e dando orientações de como "conhecer o seu filho".

PROBLEMAS COLETIVOS, SOLUÇÕES INDIVIDUAIS

Seguindo as discrepâncias em campo, existe um exemplo oposto. Uma mãe de uma praticante de equoterapia se apresentou como uma "mãezona". Carrega a filha para todos os lados e a acompanha enquanto corre pelo quintal da clínica: "faço de tudo para ela. Ela é meu xodó". Ao ser questionada sobre os direitos de deficientes e se aciona alguma lei para o tratamento, ela afirmou não acompanhar muito essas coisas, "é muita confusão e nunca entendo nada dessas leis", afirmou aquela mãe a respeito da dificuldade em entender o léxico jurídico. Continuando a conversa ela chegou a afirmar que "a sociedade é muito complicada. Essas coisas de lei, de político é puro jogo de interesse. Eu não tenho tempo para isso não". Eis o que pode ser um exemplo emblemático de reificação, isto é, da *coisificação*, sem o aval jurídico ou uma ação militar.

Para algumas mães o que importa não é discutir teorias sociológicas sobre o social. Para elas, esse é sinônimo de aceitação "da sociedade" para com

seus filhos. Na escola, na família, no ônibus, na clínica, em todos esses lugares, eles não são tratados com o mesmo respeito que elas muitas vezes. Por outro lado, a clínica e o exército brasileiro procuram propiciar momentos e espaços em que os descasos relatados pelas mães não aconteçam. No entanto, o assistencialismo encampado pelas instituições militares é de cunho voluntário e não tem o objetivo de produzir críticas ou desconstruir problemas sociais como a segregação e o preconceito pelos quais aqueles corpos passam em outros momentos da vida. Em meio ao período pelo qual atravessava o país naquele momento, a tarefa de cuidar e mitigar a segregação e o preconceito era imputada à clínica, enquanto o voluntarismo das forças armadas estava responsável pelo altruísmo.

Em *Microfísica do Poder*, Michel Foucault (1989) entende esse processo de disciplinarização dos corpos como foco de processos de individualização ao ser investido pelos saberes da economia, biologia, psiquiatria, medicina e criminologia. Esses estariam então a serviço da instituição do Estado, produzindo efeitos e formas precisas de governança. A população serve tanto como fonte das ações, quanto como destinatárias das ações do Estado, de acordo com Foucault (1989, p. 84),

> *"Pois se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalcamento, à maneira de um grande super–ego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos a nível do desejo – como se começa a conhecer – e também a nível do saber. O poder, longe de impedir o saber, o produz. Se foi possível constituir um saber sobre o corpo, foi através de um conjunto de disciplinas militares e escolares. E a partir de um poder sobre o corpo que foi possível um saber fisiológico, orgânico. "*

No diálogo com Alexandre Fontana, quando o autor supracitado foi perguntado sobre as transformações que traçaram a respeito do conceito de loucura, ele ressaltou o papel da ciência como marca legítima dos novos regimes de tutela que, diferentemente da banalização do suplício que se praticava na idade clássica, passou a ter um cuidado com aqueles corpos onde, de acordo com Foucault (1989, p. 05),

> *"numa ciência como a medicina, por exemplo, até o fim do século XVIII, temos um certo tipo de discurso cujas lentas transformações – 25, 30 anos – romperam não somente com as proposições 'verdadeiras' que até então puderam ser formuladas, mas, mais profundamente, com as maneiras de falar e de ver, com todo o conjunto das práticas que serviam de suporte à medicina. Não são simplesmente novas descobertas; é um novo 'regime' no discurso e no saber, e isto ocorreu em poucos anos. "*

REIFICANDO TERMOS, MEDICALIZANDO CORPOS

Se fizermos um pequeno levantamento das siglas partidárias do Brasil, notamos que pelo menos cinco[16] delas carregam a palavra *social* no nome. O que seria da reputação de qualquer político que não a proferir em seu discurso? De que seriam feitos os partidos se não carregassem pelo menos uma alusão ao que nós chamamos de social? Nesse sentido, Latour (2007, p. 44) esboçou argumentos que soam plausíveis quando ele entende que as palavras não são apenas formulações orais, mas são também movimento:

> *"Através da materialidade dos instrumentos da linguagem, as palavras finalmente transportam mundos. O que dizemos, sentimos e fazemos é desencadeado por diferenças registradas no mundo. A semelhança não é o único meio de incorporar mundos nas palavras – como se prova pelo facto de a palavra violeta não cheirar a violeta, ou de a palavra «cão» não ladrar –, embora isto não signifique que as palavras pairem arbitrariamente sobre um mundo indizível de objetos. Além do mimetismo, a linguagem dispõe de vastíssimos recursos para se fixar na realidade. Ao contrário do famoso enunciado de Wittgenstein (que, nessa ocasião, devia ter–se remetido ao silêncio), o que não pode ser dito pode ser articulado. "*

Dessa forma, as palavras são proferidas por meio de diferentes mundos. Transportadas a cargo de distintas interpretações. Sujeitas a qualquer tipo de classificação moral, as palavras convencionam uma ou mais interpretação da realidade: em lugar de ser vista por uma diversidade de olhos, mantendo–se intocada no centro, a realidade é manipulada por meio de vários instrumentos, no curso de uma série de diferentes práticas (MOL, 2007).

Esta pluralidade de entendimentos sobre o *social* pode ser pensada em diálogo com a argumentação da autora supracitada de que a realidade que os corpos habitam é múltipla e constituída no interior de ontologias políticas que se chocam de formas complexas, como afirma Mol (2007, p. 15): "o que a 'multiplicidade' implica é que embora as realidades possam ocasionalmente colidir umas com as outras, noutras alturas as várias performances de um objeto podem colaborar e mesmo depender umas das outras".

No governo atual, a primeira dama Michelle Bolsonaro é conhecida como uma agente das causas sociais. Sai em defesa de políticas públicas voltadas para deficientes e possui conhecimentos de Libras. Porém, é notório que a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (uma pasta do Ministério da Educação), por exemplo, vem sendo colocada em xeque: comprometimento este que vem acompanhado das políticas de austeridade. Em fevereiro de 2019, departamento de saúde mental, álcool e drogas do Ministério da Saúde sugeriu a eletroconvulsoterapia (ECT) como método terapêutico, recomendado, de acordo com o Ministério da Saúde (2019), "quando se trata de oferta de tratamento efetivo aos pacientes com transtornos mentais, há que se buscar oferecer no SUS a disponibilização do melhor aparato terapêutico para a população. Como exemplo, há a eletroconvulsoterapia".

A nota despertou a resistência de pessoas que se mobilizaram pelo país inteiro para se posicionarem contra a recomendação por reconhecerem a

16 Partido Social Liberal (PSL), Partido Social Cristão (PSC), Partido Social Democrático (PSD), Partido Republicano da Ordem Social (PROS) e Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB).

prática como tipo de tortura, já que induz à convulsão compulsória. Ligada à Reforma Sanitária Brasileira, a luta antimanicomial, por exemplo, é uma frente cunhada por profissionais da área de saúde mental e serviço social junto com familiares e pessoas consideradas deficientes que intuem quebrar o paradigma patológico da psiquiatria da época. O movimento luta principalmente contra as lobotomias e as internações compulsórias.

Uma personagem fundamental para o aparecimento de uma alternativa terapêutica para os chamados *deficientes* no Brasil é a psiquiatra Nise da Silveira. Como conta Magaldi (2018) na sua tese de doutorado trazendo uma genealogia da Psiquiatria rebelde de Nise, a médica apresentava uma crítica aos próprios companheiros de trabalho da medicina. Ela ficou conhecida como aquela que introduziu a afetividade como recurso terapêutico junto aos "pacientes" (que ela mesma preferia chamar de "clientes") do hospital em que trabalhava. Era veementemente contra a lobotomia, eletrochoques e camisas de força como métodos terapêuticos e em alternativa a isso introduziu os animais, as plantas e a arte como mediadores das terapias. De acordo com Magaldi (2018, p. 176),

> *"Fazia-se ainda presente na relação com os animais, em especial os cães e os gatos, que circundavam os espaços pelos quais a psiquiatra passava, na condição de co-terapeutas no ambiente na criação. Este fator também causava incômodo entre seus colegas médicos, que chegaram a denunciar a psiquiatra ao Instituto de Veterinária, para que os animais fossem expulsos. O caso culminou na trágica matança dos animais."*

No ano passado o Ministério Público Federal instaurou um inquérito para investigar as condições dos internos de uma comunidade terapêutica chamada de Central de Tratamento Para Alcoólicos e Dependentes Químicos - CENTRADEQ, constatando que na entidade, segundo o Ministério Público Federal (2018, p. 1), "encontravam-se pessoas em internação voluntária (com o consentimento do usuário), involuntária (sem seu consentimento ou a pedido de terceiro) e compulsória (determinada judicialmente)". O inquérito ainda continha denúncias de, segundo o Ministério Público Federal (2018, p. 2), "existência de ex-internos/pacientes exercendo atividades laborais, pretensamente na condição de voluntariedade, sem que lhes fossem garantidos os direitos trabalhistas".

Esses episódios e outros são claros exemplos de como as clínicas terapêuticas, seja qual for a natureza delas, funcionam como plataforma de articulação política e econômica. Segundo o Instituto de Pesquisa Aplicada – IPEA (2017), no Brasil as comunidades terapêuticas estão concentradas na região sul e sudeste. Só em São Paulo são 420 comunidades. Em Minas Gerais, 245. Já a região sul concentra 510 desses centros. Esse número representa aquelas voltadas para as políticas sobre Drogas, todas essas ligadas à Secretaria Nacional de Políticas sobre Drogas (Senad). Desde 2011 essa financia tais comunidades de acordo com as ordens judiciais que garantem o direito ao tratamento pago pelo governo. Ainda segundo o Ipea (2017, p. 23), "a disciplina consiste em um dos pilares do modelo das CTs, uma vez que os sujeitos ali internados são percebidos e representados como pessoas desregradas e indisciplinadas. "

Práticas de confinamentos, internações forçadas e métodos violentos, como no caso do CENTRADEQ, eram legitimadas pelo Estado brasileiro, mas no início do século XX. No livro *Holocausto Brasileiro*, de Daniela Arbex (2017), a jornalista reuniu uma gama de documentos e fotos que conta a história dos manicômios brasileiros da época. O Hospital Colônia de Barbacena chegou a ser comparado com um campo de concentração nazista em função do genocídio, da violência e desumanidade pelas quais as pessoas passavam, da violação de direitos e do controle populacional baseado no racismo e xenofobia. Hospitais como Galba Veloso e Raul Soares também chegaram a obter milhares de internos sob essas condições. Depois de muitas denúncias feitas pelas famílias de pessoas internadas, assim como por figuras como os psiquiatras Ronaldo Simões Coelho, Franco Baságlia, Nise da Silveira, Pedro Gabriel Delgado e seu irmão sociólogo, Paulo Delgado, a reforma psiquiátrica passou a integrar a agenda do congresso brasileiro e da ciência, abrindo espaço para outras formas de tratamento terapêutico. Em 1989, o projeto de Lei 3.657 (proposto por Paulo Delgado) objetivava a extinção progressiva dos manicômios do Brasil. De acordo com Arbex (2017, p. 225),

> *"A necessidade de uma lei que regulamentasse a saúde mental e impusesse um novo rumo para que a reforma psiquiátrica nascente encontrou terreno fértil nos movimentos sociais e de saúde mineiros, que já haviam deflagrado a mobilização pela reformulação no setor. Mesmo enfrentando resistência entre a classe médica, famílias de doentes e colegas parlamentares, Delgado conseguiu aprovar seu projeto, em 1990, na Câmara dos Deputados, por meio do acordo de lideranças, constituindo-se na primeira lei de desospitalização em discussão no parlamento latino-americano. "*

Hoje, as chamadas terapias alternativas ocupam um espaço que antes foi preenchido pelos manicômios, mas para esse caminho ser percorrido muita reforma teve que ser feita. Após muitas denúncias de genocídio e tortura, esses espaços sofreram desmonte e agora são preenchidos de assistencialismo e voluntarismo. Com forças variáveis que crescem a cada vez mais, aquelas fazem parte dos feitos científicos enquanto uma medicalização contemporânea que preconiza o *social* de uma maneira peculiar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Obstinado em apresentar o paralelo entre episódios políticos da conjuntura atual e uma situação de campo vivida em plena efervescência dos paradigmas conservadores, pretendi neste texto evidenciar a articulação de várias frentes de poder que mobilizam e oportunizam as potenciais linguagens para sustentar ideologias individualistas. Alianças entre instituições científicas e militares podem não ser inéditas, mas as formas com que isso ocorre precisa de um pouco mais de atenção em tempos de crise conservadora e políticas neoliberais. Será mesmo que a *psique*, enquanto categoria psicológica, pode

ser acionada como um produto de troca? Em termos marxistas, a reificação acontece quando ela é vista como uma relação material entre pessoas ou como uma relação social entre coisas (MARX, 1975).

Sem maiores pretensões, o objetivo foi apresentar a consonância entre as práticas dessas instituições e a conjuntura de retrocessos. Ao construir uma abstração sobre a "sociedade em geral", algumas instituições caem na armadilha de reificar as relações, colocando-as de fora do domínio do indivíduo, como se a "sociedade" fosse um domínio ameaçador com o qual não possuímos conexões estreitas.

Foram trazidos neste texto alguns episódios entendidos aqui como retrocessos, sobretudo pela nota técnica emitida pelo Ministério da Saúde em que se resgata e encoraja o uso de métodos terapêuticos abandonados e recusados pela comunidade médica e extintos por determinação legal. Em outra direção, algumas clínicas terapêuticas e outras instituições do Estado buscam outra saída para o problema da segregação se munindo de "aspectos sociais" e da prática científica para ressignificar a medicalização dos corpos na contemporaneidade.

Como eixo principal, este texto apresentou a associação entre o exército brasileiro e uma rede de centros equoterápicos que atende em todo o território nacional. Como resultado dessa aliança, a clínica passa a se promover como uma instituição respaldada pelo poder militar e, em contrapartida, o militarismo se dissocia de qualquer imagem repressora e de belicosidade violenta. Por isso, a presença da clínica naquele momento contribuía para que o exército se associasse a uma instituição que promove a saúde e o bem-estar das pessoas. Uma clínica de equoterapia não desempenha a mesma função que as forças armadas. Pelo contrário, realiza suas ações com intuito de proporcionar os benefícios da técnica e "preparar os praticantes para o convívio social", como me contou uma das terapeutas durante uma sessão com uma criança diagnosticada com autismo. Por isso, quem passava pelo local se deparava com a *ação social* do exército como algo que pouco – ou nada – tinha a ver com o histórico de repressão bélica da instituição.

A imagem assistencialista vendida nos telejornais e nas declarações proferidas pelos governantes só podem ser sustentadas se foram associadas com outras frentes de atuação. Quando a política é demonizada, o que entra no lugar dela? As *Ações Cívico Sociais* se mostraram insuficientes e incapazes de atender as demandas da população em escala longitudinal ao longo prazo. Paradoxalmente, uma intervenção terapêutica tem o indivíduo como foco, mas o resultado da intervenção, muitas vezes, é propagado e dissuadido coletivamente. Dessa forma, essas ações acabam construindo um imaginário despolitizado, levando ao individualismo exacerbado e narcísico, evitando o debate crítico e construtivo sobre os desafios dos nossos tempos.

Quando se ressignifica um termo ou se cria outro para demarcar os mesmos limites de um século passado, qual é a mudança de paradigma que está presente aí? Nesse sentido, as terapias alternativas como zooterapia e arteterapia oferecem possibilidades alternativas de associação e ultrapassam a lógica da resiliência individualista e ganha modos de fazer coletivos.

Já os usos da noção de social nos discursos e práticas daquela ação militar em específico reificam tanto as relações quanto seus resultados, perdendo de vista os pontos de contato que formam aquilo que chamamos de sociedade. Evocando e reivindicando um estado metafísico, fantasioso, como se, dessa forma e somente por meio dela, fossemos capazes de vivenciar nossos problemas. A ascensão provisória de um governo conservador só pode existir enquanto efeito de associações e, como todas, ela pode ser desfeita ou refeita. O individualismo é produto de relações em movimento e não de isolamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AÇÃO Cívico Social (ACISO) em Caeté. Imagens: Juliana Carvalho. Edição: Ana Luiza Oliveira. Caeté: TV Caeté, 2018. Vídeo disponível na plataforma Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NsE79kB-A8g>. Acessado em 19de junho de 2020.

ALBERTINI, Lauriani. (2009). "O Exército e os Outros", in C. CASTRO & P. LEIRNER (orgs.). Antropologia dos militares: reflexões sobre pesquisas de campo. Rio de Janeiro, FGV, v. 1.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. (2016). Suplemento del Manual Diagnóstico y Estadístico de transtornos Mentales. 5ª edicion.

ARBEX, Daniela. (2017). Holocausto Brasileiro. 19ª edição. São Paulo. Geração Editorial.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE EQUOTERAPIA. <http://equoterapia.org.br>. Acessado em 19 de junho de 2020.

BRASIL. (2019). Decreto nº 9.759 de 11 de abril de 2019. Extingue e estabelece diretrizes, regras e limitações para colegiados da administração pública federal direta, autárquica e fundacional. Brasília, 11 abr. 2019. 32 p. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D9759.htm>. Acessado em 14 de março de 2020.

BRASIL. (2010). Congresso Nacional. Projeto de lei Lei nº 264 de 4 de novembro de 2010. Regula a prática da equoterapia, como todo o método terapêutico e educacional que utiliza o cavalo dentro de uma abordagem interdisciplinar, nas áreas da saúde, educação e equitação, buscando o desenvolvimento biopsicossocial da pessoa com deficiência. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/98258>. Acessado em 14 de março de 2020.

BRASIL. (1989). Congresso Nacional. Projeto de Lei nº 3.657 de 12 de setembro de 1989. Dispõe sobre a extinção progressiva dos manicômios e sua substituição por outros recursos assistenciais e regulamenta a internação psiquiátrica compulsória. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=20004>. Acessado em 14 de março de 2020.

FAVRET-SAADA, Jeanne. (2005). "'Ser afetado', de Jeanne Favret-Saada". *Cadernos de Campo*, 13,13: 155-161. Tradução de Paula Siqueira. Revisão de Tânia Stolze Lima. 8: p. 3-9.

FOUCAULT, Michel. (1989). Microfísica do poder. 8ª edição, Rio de Janeiro, Graal.

INSTITUTO DE PESQUISA APLICADA (IPEA). (2017). Diretoria de Estudos e Políticas do Estado, das Instituições e da Democracia

(DIEST). Nº 21: Nota técnica: perfil das comunidades terapêuticas brasileiras. Brasília: Livraria Ipea. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/nota_tecnica/20170418_nt21.pdf>. Acessado em 19 de junho de 2020.

LATOUR, Bruno. (2007). "Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência". Tradução de Gonçalo Praça, in J. A. NUNES & R. ROQUE (orgs.), Objectos impuros: experiências em estudos sociais da ciência. Porto. Edições Afrontamento.

_____. (2012). Reagregando o social: uma introdução à teoria do Ator-rede. Salvador, Edufba; Bauru, Edusc, 2012.

MAGALDI, Felipe Sales. (2018). A Unidade das Coisas Nise da Silveira e a genealogia de uma psiquiatria rebelde no Rio de Janeiro, Brasil. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MARX, Karl. (1975). O capital: crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção do capital. Tradução de Reginaldo Sant'ana. 3ª edição. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. (2019). Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. Coordenação-Geral de Saúde Mental, Álcool e Outras Drogas. Nº 11/2019. Nota técnica nº 11/2019 - CGMAD/DAPES/SAS/MS. Brasília, 2019. 32 p. Disponível em: <http://pbpd.org.br/wp-content/uploads/2019/02/0656ad6e.pdf >. Acessado em 19 de junho de 2020.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. (2018). Procuradoria da República no Estado de Minas Gerais. Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão. Nº 345/2018. *Portaria PRMG/PRDC/HMS nº 345/2018: instauração de inquérito civil.* Belo Horizonte, 2018.

MOL, Annemarie. (2007). "Política ontológica. Algumas ideias e várias perguntas". Tradução de Gonçalo Praça. in J. A. NUNES & R. ROQUE (orgs.), Objectos impuros. Experiências em estudos sociais da ciência. Porto. Edições Afrontamento.

PAVÃO, Luna. (2015). 'O que é que cavalo sabe': um estudo antropológico sobre o vínculo animal-humano na equoterapia. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de São Carlos.

VAI à sanção regulamentação da equoterapia como método terapêutico e educacional. Imagens: TV Senado. Brasília: TV Senado, 2019. Vídeo público que registra as falas proferidas por alguns senadores à favor do projeto de lei em questão. Disponível em: <https://www.senado.leg.br/noticias/TV/Video.asp?v=453837>. Acessado em 19 de junho de 2020.

RECEBIDO em 1 de maio de 2019.
APROVADO em 19 de Junho de 2020.

RESISTÊNCIA E AUTORIA EM SOJOURNER TRUTH:
O MICROPODER COMO PRÁTICA SOCIAL

Hanna Karolyne Souza Simões
Bacharela em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais - 2018/1. Aluna do mestrado no Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais – ingressou em 2019/1 – Linha de pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural. Orientada pelo Prof. Marcel de Lima Santos da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais.

Contato:
hannasimoes@hotmail.com

Palavras-chave:
Sojourner Truth; Resistência; Função-autor; (Auto) biografia.

Keywords:
Sojourner Truth; Resistance; Author-function; (Auto)biography.

RESUMO: Este trabalho busca mobilizar as noções foucaultianas de poder, resistência, liberdade, discurso e função-autor para argumentar sobre a relevância de Sojourner Truth como símbolo da luta abolicionista e pelos direitos das mulheres.

ABSTRACT: *This article seeks to explore the Foucauldian notions of power, resistance, freedom, discourse and author-function to argue for the relevance of regarding Sojourner Truth as an abolitionist symbol as well as a vindicator of women's rights.*

INTRODUÇÃO

Sojourner Truth é um símbolo da luta pela abolição e pelos direitos das mulheres negras nos Estados Unidos. Nascida com o nome de Isabella Baumfree, por volta de 1797 no estado de Nova Iorque, foi vendida aos onze anos de idade. Sua trajetória é repleta de vivências religiosas que culminam no seu envolvimento com o movimento abolicionista. Analfabeta por toda sua vida, ela desenvolveu a habilidade da oratória pela qual ficou famosa e que a transformou em um símbolo de resistência, ideia que será explorada neste trabalho.

Referenciada por pensadoras negras como Angela Davis (1983) e Djamila Ribeiro (2017), Truth é apresentada como uma contestadora potente da hegemonia masculina, principalmente do viés de classe e raça[1] do movimento das mulheres do século XIX. Tais refutações são pautadas no discurso religioso cristão, que passava pelo que foi nomeado como "Second Great Awakening", em português Segundo Grande Despertar ou Grande Avivamento. Este movimento foi uma corrente "de entusiasmo democrático e fervor evangélico" que se iniciou no século XVIII e estendeu-se, segundo Bostic (2013, p. 15), "por todo o século XIX" nos Estados Unidos. As congregações metodistas e batistas se destacaram na busca por expandir suas igrejas e no recrutamento de novos cristãos. Com isso, o envolvimento de Truth com o Metodismo durante sua vida liga suas escolhas e seu envolvimento com a luta pela abolição e pelos direitos das mulheres negras.

Sojourner Truth, como se renomeou em 1843, publicou a narrativa de sua vida em 1850, após a ter ditado entre os anos de 1846 e 1849 para Olive Gilbert, vizinha da família com quem morava em Massachusetts. Além dessa publicação, com o avanço da campanha abolicionista e pelos direitos femininos, seu nome apareceu várias vezes em diversos jornais, especialmente após sua famosa participação na Convenção dos Direitos da Mulher em Ohio no ano de 1851, onde fez um discurso intitulado "*Ain't I a Woman?*" ("E eu não sou uma mulher?")[2]. Seus discursos, assim como sua narrativa de vida, foram transcritos por outras pessoas e só assim obteve-se acesso à sua vida. Por isso, nomear a publicação de sua vida como "narrativa" ao invés de "autobiografia" desvia a percepção da sua autoria e, consequentemente, de seus esforços para ter voz e visibilidade em uma sociedade que a excluía. O uso do termo "(auto)biografia", neste trabalho, busca associar a força física e verbal de seus discursos e vivências que dela emanam a atos de resistência. A história de sua vida é, então, a transcrição mais importante que podemos abordar sobre Sojourner Truth, pois é através dela que observamos a construção de sua própria trajetória.

Ao utilizar as noções[3] teóricas de resistência, poder, liberdade, discurso e função-autor de Michel Foucault (1926-1984) para avaliar o lugar singular que a religião teve na vida de Truth, me volto também para as redes sociais que tornaram possível sua inscrição na história escrita e transformaram-na em uma autora. Ao examinar fontes escritas e publicadas no século XIX através das noções foucaultianas desenvolvidas no século XX, busca-se compreender como as palavras de Truth impactaram o discurso hegemônico e da luta pelos direitos femininos, que desconsideravam, respectivamente, as mulheres e as mulheres negras. Me apoiarei também em textos teóricos que abordam os gêneros da autobiografia e da autobiografia de afro-americanos, que me ajudarão a argumentar sobre a posição de Truth como autora de sua (auto)biografia. Pretendo, ao expor inicialmente as relações entre poder, liberdade, resistência, discurso e autoria, exemplificar e relacionar aspectos dos discursos e (auto)biografia de Sojourner Truth com as argumentações do autor de *Microfísica do Poder,* para então entrar na questão autobiográfica a partir da abordagem de James Olney (1980), Philippe Lejeune (2008) e William Andrews (1988).

PODER, LIBERDADE, RESISTÊNCIA E DISCURSO

A noção de poder é correlacional. Considerando o pensamento de Michel Foucault em torno da microfísica do poder na obra *História da Sexualidade* (1988), é preciso expor as relações que o poder estabelece com as concepções de liberdade, discurso, resistência e função-autor que também são desenvolvidas pelo filósofo de Poitiers. Tais relações estabelecidas entre os conceitos não implicam em hierarquização ou em uma visão dessas noções como subprodutos de uma dominação essencial (FOUCAULT, 1988). Trata-se, portanto, de correlações que resultam numa coexistência que se efetiva no ato específico da ação.

Inicialmente, é preciso contrapor a concepção de que o Estado é detentor de poder. Ao considerar a metáfora do Leviatã de Thomas Hobbes (1588-1679), é possível observá-lo como um exemplo dessa exteriorização material do poder na figura do Estado, à qual Foucault pretende se opor. O Leviatã surge a partir da abdicação das liberdades e poderes dos indivíduos que lhes eram imanentes através do estado de natureza, para que pactuassem e constituíssem uma sociedade. Assim, ao renunciar às suas liberdades, os homens expressam a vontade de se submeterem a uma dominação contratada, que se-

1 O uso do termo "raça" se dá por motivo de aproximação ao vocabulário da época, e está presente também ao evitar classificar a luta da época como feminista. Este não é o termo utilizado para o século XIX, sendo mais adequado pensar em luta pelos direitos das mulheres ou femininos.

2 Discurso disponível em <https://www.geledes.org.br/sojourner-truth/>.

3 O uso do termo "noções", e não "conceito", se dá pela concepção de que Michel Foucault não buscava criar uma teoria geral sobre o poder, mas noções que seriam passíveis de questionamento a

depender dos casos em que seriam aplicadas.

ria centralizada na figura do Leviatã, detentor dos poderes abdicados.

Essa relação comum entre poder e Estado é refutada por Foucault (1988, p. 88-89), ao entender que o poder age dentro de uma "multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização". Os jogos de força que surgem dessas coexistências "as transforma[m], reforça[m], inverte[m]" e formam cadeias e sistemas. Assim, o poder se configura como "suporte móvel das correlações de força que, devido a sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis" (FOUCAULT, 1988, p. 88-89). Dessa forma, a noção que o Leviatã representaria o Estado como algo externo e centralizador do poder é contraposta por Foucault que, segundo Roberto Machado (1979), expõe não haver centralidade do poder e que as relações de poder se situam também fora do Estado.

As forças constituintes do poder estão, segundo argumentado por Machado (1979), em níveis variados e em pontos diferentes da rede social. Isso reforça a onipresença dos poderes, que, segundo Foucault (1988, p. 89), se produzem "a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares". Diante disso, compreendemos que o poder não existe em si, como algo que pode ser detido como uma coisa, mas em práticas ou relações. Além disso, tampouco o Estado é o ponto de partida do poder, uma vez que este se propaga em redes de relações que se disseminam pela estrutura social.

A partir dessa noção de correlação e coexistência, pode-se destacar o vínculo entre poder e liberdade. Foucault recusa a associação de poder com o direito, pois ele se apresenta na forma de repressão ou de leis, e o poder seria um jogo, uma luta em que estaríamos, de acordo com Foucault (2004, p. 268), "sempre de acordo com a situação". Pensando nessa ideia, chegamos ao cerne da relação do sujeito com o poder, pois sendo esse estabelecido de maneira móvel e instável, ele estará presente nas relações diárias do sujeito e este, portanto, não poderá se "colocar de fora da situação", já que sempre estamos em relações de poder. Sendo assim, já que "em nenhum lugar estamos livres de toda relação de poder", o autor de *História da Sexualidade* entende que nós "temos sempre a possibilidade de mudar a situação, e que esta possibilidade existe sempre" (2004, p. 267-268). Isso se dá devido à mobilidade e à instabilidade das relações de poder, que não devem ser vistas de forma negativa, mas positiva, uma vez que o poder carrega em si a ideia de produção. A sua produção em relações é o que possibilita a sua instabilidade e que tem como condição a liberdade do sujeito que, por sua vez, é, então, a condição necessária para que relações de poder se desenvolvam, inclusive as relações que se dão com o governo.

Nas correlações entre liberdade e poder, observamos também a presença da resistência. Foucault (1988, p. 91) afirma inúmeras vezes que "onde há poder, há resistência". A coexistência do poder e da resistência só se torna viável através da liberdade, uma vez que ela reafirma as relações como de poder, e não de domínio ou obediência. Como escreveu Simone Sobral Sampaio (2006, p. 17), "a resistência sustenta-se e reivindica a liberdade para seu exercício de criação e recriação ainda que apareça, na forma simplória, de uma recusa". Assim como exposto por Foucault apud Gonçalves (2012, p. 118-119):

> *"Mesmo quando a relação de poder é completamente desequilibrada, quando – verdadeiramente se pode dizer que um tem todo poder sobre o outro, um poder só pode se exercer sobre o outro à medida que ainda reste a esse último a possibilidade de se matar, de pular pela janela ou de matar o outro. Isso significa que, nas relações de poder, há necessariamente possibilidade de resistência, pois se não houvesse possibilidade de resistência – de resistência violenta, de fuga, de subterfúgios, de estratégias que invertam a situação –, não haveria de forma alguma relações de poder. Sendo esta a forma geral, recuso-me a responder à questão que às vezes me propõem: –Ora, se o poder está por todo lado, então não há liberdade. Respondo: se há relações de poder em todo o campo social, é porque há liberdade por todo lado. Mas há efetivamente estados de dominação. Em inúmeros casos, as relações de poder estão de tal forma fixadas que são perpetuamente dissimétricas e que a margem de liberdade é extremamente limitada."*

Ainda sobre resistência, é interessante que o autor a coloque no plural e com isso reforce a visão de que as resistências "estão presentes em toda a rede de poder" (1988, p. 91). O filósofo diz ainda que elas se apresentam como pontos ou nós e são irregularmente distribuídas no tempo e espaço. Foucault (1988, p. 92) reconhece que essa reverberação pode provocar "o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento", como exemplificaremos através da trajetória e história de vida de Sojourner Truth. Contudo, devido à mobilidade e transição desses pontos de resistências, Truth, enquanto autora, seria caracterizada como um foco que introduziu uma clivagem no discurso masculino e branco da época. Esse desnível provoca deslocamentos, rupturas e reagrupamentos que, ao percorrer os próprios indivíduos, recorta-os e os remodela (FOUCAULT, 1988).

Dessa forma, é possível compreender que as resistências, assim como as relações de poder, modelam e produzem oportunidades nas relações entre sujeitos e que a partir disso, de acordo com Foucault (2004, p. 267), "basta que qualquer um de nós se eleve sobre o outro, e o prolongamento dessa situação pode determinar a conduta a seguir, influenciar a conduta ou a não-conduta de outro". Essa abordagem se conflui com as representações de Truth em seus discursos e em sua (auto)biografia.

A partir disso, é interessante observarmos como a ideia de discurso em Foucault se relaciona com a concepção de poder, pois podemos considerar que essas elevações que influenciam condutas se propagam através de discursos nas redes de poder. Em *A Ordem do Discurso* (1996), sua aula inaugural no *Collège de France* em 1970, Foucault apresenta procedimentos internos e externos de exclusão que são propagados pela Sociedade do Discurso, como ele

a intitulou. A interdição, a separação, a rejeição e a vontade de verdade são sistemas externos que controlam, organizam e redistribuem os discursos que, de forma coercitiva, são classificados por procedimentos internos como os comentários, a autoria e as disciplinas. A partir desses mecanismos, Foucault (1996, p. 10) aponta que "o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar", portanto as interdições que atingem o discurso realçam "sua ligação com o desejo e com o poder".

É possível, então, entender que os sistemas de exclusão de discursos são, de acordo com Foucault (1988, p. 95), "instrumento[s] e efeito[s] de poder, e também obstáculo[s], escora[s], ponto[s] de resistência[s] e ponto[s] de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o, mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo". Assim, o discurso carrega a força produtiva, da criação; ele não deve ser posto em, ainda de acordo com Foucault (1988, p. 94), "um mundo do discurso dividido entre o discurso admitido e o discurso excluído, ou entre o discurso dominante e o dominado; mas, ao contrário, como uma multiplicidade de elementos discursivos que podem entrar em estratégias diferentes". Dessa forma, os discursos são elementos no campo das correlações de força, e, como afirma Foucault (1988, p. 96), "podem existir discursos diferentes e mesmo contraditórios dentro de uma mesma estratégia".

A noção de discurso em Foucault, como tratada em sua aula inaugural *A Ordem do Discurso* e no primeiro volume de *A História da Sexualidade*, aborda como o poder e o desejo caracterizam os procedimentos de exclusão, mas ao mesmo tempo consideram sua multiplicidade e polivalência. A partir da análise do discurso *Ain't I a Woman?* poderemos, então, exemplificar como tais noções podem ser observadas na transcrição de 1863 do discurso.

Pronunciado em 29 de maio de 1851 na cidade de Akron, Ohio durante a Convenção dos Direitos da Mulher, o discurso traduzido como "E eu não sou uma mulher?" é considerado um marco histórico por apontar para a interseccionalidade de gênero, raça e classe na luta pelos direitos femininos do século XIX e também para as feministas negras do século XX nos EUA. O discurso possui duas transcrições: a primeira – e mais curta – foi escrita por Marius Robinson, jornalista do jornal *Anti-slavery Bugle*, e publicada em 21 de junho de 1851; a segunda – e mais famosa – foi publicada em 23 de abril de 1863 pelo jornal *Independent* de Nova Iorque e escrita por Frances Dana Gage, mulher branca que presidia a convenção[4]. As transcrições apresentam versões diferentes do "mesmo" discurso e há muita polêmica a respeito da caricatura criada por Gage retratando Truth com uma oralidade notoriamente sulista, e especialmente sobre a dramaticidade com que esta representa Sojourner e as outras pessoas presentes na reunião[5]. Contudo, utilizaremos a versão de 1863 para nossa análise, tendo em vista que ela é a mais comumente apresentada e mencionada, e isso fomentou a criação de Sojourner Truth como um símbolo, como aponta Painter na biografia *Sojourner Truth, A Life, A Symbol* (1996).

A transcrição de Frances Gage, que também foi publicada no anexo da *Narrative of Sojourner Truth*, edição de 1875, intitulado "Book of Life", pode ser dividida em três momentos. Inicialmente ela explora a composição da reunião e especialmente, de acordo com Gilbert & Truth (1998, p. 90), o "zumbido de desaprovação"[6] produzido pela presença de uma mulher negra, o que, segundo relatado, prejudicaria o encontro por acrescentar a questão abolicionista à pauta da convenção pelos direitos das mulheres. Ainda na primeira parte, Gage apresenta os argumentos que homens religiosos expuseram como indicativos da inferioridade feminina de acordo com o cristianismo.

Tais argumentos são recuperados na segunda parte, referente ao discurso de Truth em si. Na terceira e última parte, Gage descreve a comoção positiva produzida pelo discurso de Truth, apontando que "nunca, na minha vida, vi nada parecido com a influência mágica que subjugou o espírito de revolta da época e transformou as piadas e zombarias de uma multidão animada em notas de respeito e admiração" (1998, p. 93). A partir dessas informações, será possível apontar como as ideias de domínio masculino, bem como de classe e raça, foram contrapostas pela versão de 1863 do discurso de Truth.

A presença e fala de Sojourner Truth representam elementos discursivos que, por incorporarem princípios religiosos valorizados pelos outros participantes da reunião, caracterizaram uma estratégia retórica que, segundo Davis (1983), usava uma lógica irrefutável. Durante seu discurso, Truth primeiro contrapõe os argumentos que a invisibilizavam enquanto mulher por ser negra:

> *"Aquele homem ali diz que a mulher precisa ser ajudada em carruagens, levantada sobre valas e ter o melhor lugar em todos os lugares. Ninguém nunca me ajuda em carruagens, ou em poças de lama, ou me dá o melhor lugar;" [e, levantando-se a toda a sua altura e sua voz a um tom semelhante a um trovão, ela perguntou], "E eu não sou uma mulher? Olhe para mim! Olhe para o meu braço!" [E ela colocou o braço direito no ombro, mostrando seu tremendo poder muscular.]."* (GILBERT & TRUTH, 1998, p. 92)

E, mais próximo do final de sua fala, ela faz uso de referências bíblicas para refutar as afirmações feitas pelos homens brancos:

> *"Aquele homenzinho de preto, ele diz que a mulher não pode ter tanto direito quanto o homem, porque Cristo não era uma mulher. De onde veio o seu Cristo?" Trovões rolantes não poderiam acalmar a multidão, assim como aqueles tons profundos e maravilhosos, enquanto ela estava ali com os braços estendidos e os olhos de fogo. Erguendo a voz ainda mais alto, ela repetiu: "De onde veio o seu Cristo? De Deus e de uma mulher. O homem não teve nada a ver com ele." Oh! que repreensão ela deu ao homenzinho."* (GILBERT & TRUTH, 1998, p. 92)

A partir desses dois exemplos, é possível observar a multiplicidade discursiva abarcada pelo discurso masculino cristão, cuja busca pelo poder e dominação discursiva se dava através de sistemas

4 A publicação tardia de Gage é apontada por Nell Irvin Painter como resposta a uma publicação, um mês antes, de Harriet Beecher Stowe, autora de Uncle Tom's Cabin (Cabana do Pai Tomás), afirmando que Truth já havia falecido (PAINTER, 1996).

5 Painter argumenta ainda que Gage recria o cenário como hostil à luta abolicionista, de forma a atacar a jornalista de Pittsburgh, Jane Swisshelm, considerada como "rival" de Gage à época. A análise de Painter do discurso de 1863 percorre, então, os "papeis invisíveis" que Gage transfere de Swisshelm para Truth (PAINTER, 1996).

6 Todas as traduções do discurso foram feitas pela autora deste artigo.

de exclusão. Sojourner Truth, contudo, vai além. Sua fala se refere ao procedimento de interdição, segundo o qual, de acordo com Foucault (1996, p. 09), "não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância", pois questiona o direito privilegiado da mulher branca de requerer direito ao voto ou mais independência, sem considerar que tal luta não incluía mulheres negras. Por que, afinal, Sojourner Truth não seria uma mulher? Na resposta a essa pergunta, são expostos os procedimentos de separação e rejeição que são reforçados pela negativa dentro da pergunta que intitula o discurso. Com isso, além de apontar para o óbvio, Truth evidencia sua exclusão.

Com suporte nesses argumentos, podemos considerar o Segundo Grande Despertar vivido por Truth como produtor de diversos discursos. Na intenção de estender os conhecimentos religiosos, o Metodismo, por exemplo, buscou na população negra e escravizada dos Estados Unidos fiéis que compactuassem com suas morais e valores. Dessa forma, o discurso religioso se expandia a uma população que era marginalizada socialmente e que, através de mulheres como Truth, Maria Stewart e Harriet Tubman, encontrou vozes que fortaleceram as requisições pela abolição e pelo reconhecimento enquanto cidadãos e cidadãs. Contudo, como Foucault aponta na sua aula inaugural, doutrinas religiosas tratam da hierarquização do campo do discurso. Por isso, ao pensar nessas vozes que propagavam ensinamentos religiosos é preciso apontar que, enquanto mulheres, Truth e Stewart, por exemplo, tiveram de buscar a aceitação do público com o qual se comunicavam. Isso se dava porque enquanto doutrina era necessário que partilhassem de um mesmo discurso, e que o que falassem estivesse em "conformidade com os discursos validados" pois, conforme destaca Foucault (1996, p. 42),

> *"a pertença doutrinária questiona ao mesmo tempo o enunciado e o sujeito que fala, e um através do outro. Questiona o sujeito que fala através e a partir do enunciado, como provam os procedimentos de exclusão e os mecanismos de rejeição que entram em jogo quando um sujeito que fala formula um ou vários enunciados inassimiláveis".*

Dessa forma, observam-se estratégias contraditórias coexistentes dentro do discurso religioso que evidenciam as falas expostas pelos homens que participavam da reunião de 1851 como instrumentos de poder e controle de discursos através dos sistemas de exclusão para argumentar pela inferioridade de todas as mulheres e pela reprovação da luta pelos direitos femininos que estava em pauta.

Se os argumentos usados por Truth em 1851 revelam elementos de multiplicidade discursiva, na sua *Narrative* ela aponta para a força religiosa de suas revelações como produtora de sua individualidade. Marcada por duas experiências emancipatórias, ela primeiro aborda sua revelação religiosa em concomitância com a conquista da sua liberdade enquanto escravizada e, depois, já convertida ao Metodismo, se renomeia como Sojourner Truth após mais uma manifestação religiosa. Sua história é marcada por lutas permeadas pela sua peregrinação e disseminação do que ela considerava a verdade – daí a origem de seu nome. Contudo, as redes de poder com a força criativa do discurso se evidenciam mais nos discursos transcritos do que na sua narrativa escrita por Olive Gilbert. Isso porque Gilbert, assim como Marius Robinson, ao contrário de Frances Dana Gage, escreve na terceira pessoa e estabelece uma distância entre o sujeito (auto)biografado e seu papel como amanuense. Mesmo que Gage em 1863, por outro lado, exerça a força criativa do discurso feminino da época ao criar e descrever o cenário da convenção a partir de estratégias da linguagem, ela o faz de forma a distinguir sua visão do que foi falado por Truth. Assim, a liberdade poética a qual se permitiu transformou o discurso em mais dramático do que o relatado por Robinson. A partir disso, sua versão se tornou mais veiculada e a repetição da pergunta "E eu não sou uma mulher?" transformou-se em um marco estratégico muito relatado por feministas do século XX. Não obstante, torna-se válido questionar a autoria de tais discursos e da narrativa de sua vida como forma de explorar as estratégias das quais Truth fez uso para se promover enquanto "pregadora da verdade".

FUNÇÃO-AUTOR

Sobre a função-autor abordada por Michel Foucault, observamos que, em seu texto "O que é um autor?", ele propõe que discursos sejam desassociados dessa função. Dessa forma, o sujeito não é a origem de seu discurso, pois "trata-se, em suma, de retirar do sujeito (ou do seu substituto) seu papel de fundamento originário, e de analisá-lo como uma função variável e complexa do discurso" (FOUCAULT, 2001, p. 187). Mas isso não retira dos discursos sua potência; muito pelo contrário, essa desassociação do sujeito como autor propicia que "instaurações discursivas" sejam postas em destaque e que o discurso seja mais pautado do que quem fala, como ele apontou no início da conferência através de uma simples pergunta: "Que importa quem fala?".

Contudo, Foucault (2001, p. 273) afirma que "o nome do autor não é, pois, exatamente um nome próprio como os outros". Segundo o filósofo, o nome do autor atribui uma função classificatória em relação ao discurso, que permite que textos sejam reagrupados e relacionados, atribuindo a eles um certo status que se associa à maneira com que tais textos são recebidos em uma cultura. Então, como já exposto, é possível afirmar que o discurso "E eu não sou uma mulher?" relaciona o nome de Truth com o discurso contra a hegemonia masculina e racial da época. O fato de que esses discursos e a narrativa de sua vida foram escritos por outras pessoas, mas eram sempre ordenados sob seu nome, corrobora com sua associação às reivindicações abolicionistas e femininas dentro da perspectiva das mulheres negras.

O envolvimento de Sojourner Truth com essas causas, durante e após a publicação de sua narrativa em 1850, a estabeleceu historicamente como uma personagem importante para as discussões da época. Seus discursos e sua peregrinação lhe proporcionaram reconhecimento já em vida. Nell Irvin Painter (1990), em um artigo sobre a vida e memória de Truth, argumenta que as representações feitas por Harriet Beecher Stowe e Frances Dana Gage, por exemplo, corroboraram com a personificação de Truth como o ideal pastoral do século XIX

"que é primitivo, exótico e totalmente ao contrário de pessoas civilizadas", como destaca Painter (1990, p. 09-10). Esse ideal, surge através das experiências de industrialização e urbanização do nordeste dos EUA, de americanos brancos que buscavam "figuras de pureza imaculada, intocada pela educação e civilização" (Painter, 1990). A publicação da sua (auto)biografia, juntamente com a venda de pequenas fotos de *carte-de-visite*, conferiu valor a sua imagem, pois reverberou sua existência, trajetória e resistência – considerando que as existências negras são alvo de silenciamento e apagamento ao longo da história. Podemos argumentar que o fato de ter narrado sua vida para Olive Gilbert instigou em Truth o pensamento crítico sobre sua história, especialmente no âmbito religioso, por ser uma narrativa voltada para a conversão.

Sua participação no movimento da luta pelos direitos femininos e pela abolição é de vital importância para o movimento feminista negro. Ao ser recuperada por feministas negras nos Estados Unidos, como Zora Neale Hurston no início do século XX, e mais intensamente por Alice Walker e bell hooks no final desse mesmo século, Truth se torna uma figura-chave para compreender as origens do feminismo negro naquele país. Essa retomada aos seus discursos, um século após serem proferidos, diz sobre um retorno ao discurso feminista, que utiliza autoras negras de outro tempo para modificar a própria discursividade nesse campo que efervescia depois da metade do século XX. Esse, que implica em um movimento de mudança do discurso hegemônico, seria identificado por Foucault (2001) como parte necessária da transformação da própria discursividade.

Mas é preciso que levemos em conta que, por não saber ler ou escrever, Truth não teve acesso – de forma a poder avaliar criticamente – a nada do que foi escrito sobre ela. Tal apontamento é notório ao examinar as discrepâncias entre as transcrições do discurso "E eu não sou uma mulher?", a partir do qual, como já exposto, surge a figura simbólica de Truth. O relato mais direto e menos floreado de Marius Robinson, de 1851, foi eclipsado pela versão colorida e pulsante de 1863, de Frances Gage. Mas, apesar de serem transcrições diferentes, é possível, a partir da comparação, vislumbrar os argumentos de Truth e assim coletar reminiscências do que foi por ela pronunciado. A respeito de sua (auto)biografia, contudo, há interferências mais distinguíveis e incertezas. Na introdução da versão publicada na *The Library of America*, consta uma nota afirmando que Truth não pôde ver uma prova do que foi escrito e que isso torna possível que diversos erros tenham sido cometidos (GILBERT & TRUTH, 2000).

Além disso, a própria construção do texto da *Narrative* mostra uma interferência mais direta de Gilbert (cuja voz é perceptível), sem, contudo, deixar de apontar para a presença de Truth através de menções, uso de aspas e na vontade de ter sua vida publicada, como indica Painter. No relato da sua primeira revelação religiosa, por exemplo, há a referência aos seus dizeres tanto na indicação direta do "ela diz" e do uso de aspas, como mostram Gilbert & Truth (1998, p. 44): "Mas, antes dela chegar ao veículo, ela diz que Deus se revelou a ela, com toda a repentina explosão de um raio, mostrando-lhe, 'num piscar de olhos, que ele estava por todo o lado' – ele permeava o universo – 'e que não havia lugar onde Deus não estivesse'.". Dessa forma, como será argumentado mais à frente, é possível considerar a *Narrative of Sojourner Truth* uma (auto)biografia escrita em colaboração[7], como aponta Philippe Lejeune (2008).

Isso, segundo Foucault, indica que autores não possuem posse do texto enquanto seus proprietários ou responsáveis e que tampouco os produzem ou os inventam. A função-autor está na atribuição do que foi dito ou escrito, mas que é "o resultado de operações críticas complexas e raramente justificadas" (2001, p. 264). Dessa forma, Sojourner Truth foi classificada como uma autora tanto a partir das atribuições feitas a ela, quanto na sua intenção em publicar a história de sua vida, que foi concretizada através do auxílio de Olive Gilbert como amanuense. Portanto, muito embora a discrepância entre as transcrições do discurso seja relevante, isso não retira a autoria de Truth. Não é possível saber exatamente o que foi por ela dito, tendo em vista que suas falas foram transmitidas por terceiros e que, por mais que tentem expressar o que foi realmente dito pela autora, não conseguirão reproduzir exatamente o que foi pronunciado. Contudo, o fato de terem associado os discursos a ela enquanto autora corrobora com sua transformação em um símbolo e com a percepção da complexidade e pluralidade de percepções de sua vida e ações. O mesmo poderia ser observado a respeito da sua (auto)biografia, que passou por diversos níveis de seleção e formatação por ter sido produzida em colaboração[8].

Portanto, sua classificação enquanto autora se relaciona com o fato de que, segundo Foucault, há o interesse em buscar informações sobre as origens e contexto dos discursos "literários", e que caso estes chegassem desprovidos da função-autor, esta seria a primeira coisa indagada. Para Foucault (2001, p. 276), "o anonimato literário não é suportável para nós; só o aceitamos na qualidade de enigma. A função-autor hoje em dia atua fortemente nas obras literárias". Em vista disso, ao retornar à pergunta por ele exposta no início da conferência "O que é um autor?", "Que importa quem fala?", é possível argumentar pela relevância da função-autor dentro do meio literário e que a atribuição dessa função à Sojourner Truth, mesmo com as complexidades de suas transcrições e (auto)biografia, reforça sua força e poder de resistência no contexto por ela vivido.

AUTORIA NA AUTOBIOGRAFIA

Considerando os argumentos que associam Truth à autoria, como justificada na seção anterior, exploraremos e expandiremos a discussão dessa denominação dentro do que intitulamos "(auto)biografia". Essa investigação está pautada na complexa delimitação da obra *Narrative of Sojourner Truth* (2000) dentro do espaço biográfico. "Sua" narrativa foi editada diversas vezes, resultando em uma multiplicidade de vozes, que eram alteradas especialmente por meio de inclusões. Dessa forma, além da escrita, edições eram realizadas por outras pessoas, com ou sem a autorização de Sojourner Truth. Frances W. Titus, por exemplo, republicou a obra um ano após a morte de Truth e adicionou um capítulo memorial, dedicado aos detalhes de seu adoecimento e morte. A partir disso, utilizaremos a abordagem de

7 Tal nomeação deve, é claro, levar em consideração outros elementos discursivos durante o processo de construção textual da (auto)biografia de uma mulher negra sendo escrita por uma mulher branca.

8 Além de Olive Gilbert, outras mulheres ajudaram Truth a compor sua *Narrative*, como Frances Titus, que editou as versões a partir de 1875.

teóricos do gênero biográfico e autobiográfico para auxiliar na discussão sobre a autoria de Truth._

Ao aprofundar na concepção da escrita de si, o escritor norte-americano James Olney (1980) questiona o que entendemos como "auto", como "bio" e qual significância atrelamos ao ato da grafia e consequentemente qual o efeito de transformar uma vida em um texto. O autor apresenta três suposições, que ele considera ingênuas, para os conceitos que compõem a palavra: primeiro, que, de acordo com Olney (1980, p. 20),

> *"o 'bio' da autobiografia só poderia significar 'o curso de uma vida' ou pelo menos uma parte significativa da vida"; segundo, que a grafia de uma vida poderia se aproximar de um relato histórico e objetivo; e terceiro, que a concepção de "auto" não carregaria "nenhuma questão agonizante de identidade, autodefinição, autoexistência ou autoengano [...] e, portanto, o fato de que o próprio indivíduo estava narrando a história de si mesmo não tinha implicações filosóficas, psicológicas, literárias ou históricas preocupantes".*

Assim, ele conclui que inicialmente se assumia a neutralidade perfeita do autor e a não existência de desfigurações ao agregar o prefixo "auto", mas que, depois de estudos sobre esse gênero literário entrarem em voga, a consciência de si fez com que o "eu" fosse visto de forma a, segundo Olney (1980, p. 21), "moldar e determinar a natureza da autobiografia, e que, assim, metade se descobre e metade se cria". Com isso, ele destaca a vertente criativa e ficcional da escrita de si.

A partir dessa reflexão de Olney, observamos o surgimento de algumas questões que emergem no "simples" fato de um sujeito se (auto)biografar. Tentando abordar as suposições em torno dos termos que compõem o nome do gênero, vemos que, embora uma (auto)biografia não intente realizar um relato histórico objetivo, há a seleção da parte mais importante de uma vida – que no caso é a experiência religiosa que transformou Isabella Baumfree em Sojourner Truth. A vida selecionada para grafia, contudo, não está alinhada com a consciência de si e as questões de identidade de maneira tão evidente. Mas ainda assim é possível dizer que elas são desenvolvidas durante o texto, pois os eventos mencionados constroem sua narrativa de emancipação física e espiritual, que culmina na autorrenomeação de Isabella Baumfree como Sojourner Truth[9]. No entanto, a complexificação da questão identitária com a participação de Olive Gilbert como amanuense de Truth, devido ao seu analfabetismo, faz com que o uso do termo "auto" seja questionado.

Como, então, classificaremos uma mulher analfabeta cuja vida ela ditou? Seria seu trabalho uma biografia ou uma autobiografia? Para isso, traremos o escritor francês Phillipe Lejeune (2008), que se dedica a analisar "a autobiografia dos que não escrevem". O autor aborda a divisão social expressa na grafia da própria vida como um privilégio das classes dominantes que teriam, por conseguinte, acesso à educação e condição de escrever uma autobiografia. Dessa forma, de acordo com Lejune (2008, p. 113), "o 'silêncio' das outras classes parece totalmente natural: a autobiografia não faz parte da cultura dos pobres". Ele expõe que seria mais simples chamarmos essas obras, que permanecem na intersecção das classificações do espaço biográfico, de "relato de vida", pois seria paradoxal chamar de autobiografia um texto produzido por outra pessoa que não a fonte, ou de biografia, pois o termo não determina que a pessoa é a única fonte oral do relato.

A abordagem deste autor tem suas particularidades, pois, além de focar nas autobiografias francesas, ele compreende a posição do escritor como entrevistador[10], que elabora questões a serem respondidas pelo sujeito cuja trajetória ele pretende transformar em texto. Há na autobiografia compartilhada uma divisão de papeis, o entrevistador amanuense e o modelo-fonte. Essa divisão pode ser anulada quando a fonte elabora ela própria uma narrativa, e assim torna-se, de acordo com Lejune (2008, p. 122-123), "o *nègre* de seu *nègre*[11], ou seja, um completo autobiógrafo". Com isso, compreendo que Truth foi sua completa autobiógrafa ao decidir e determinar as informações que seriam expostas. Suas interferências se apresentam no decorrer do texto ao se recusar a falar sobre pessoas ou períodos específicos, como aponta Painter (1996, p. 16). Outro argumento que corrobora o argumento de Truth como autora é que a publicação de sua vida teria um retorno financeiro que era por ela desejado para auxiliá-la a comprar sua própria casa – algo que, até o momento da produção literária, fora impossível. Mas não podemos deixar de considerar a participação direta e indireta de Gilbert, pois suas colocações e comentários, bem como certas ênfases, a evidenciam no texto. Além disso, tendo em vista essa presença, o uso de parênteses no termo (auto) parece adequado por expor as dificuldades em classificar a obra como autobiografia ou não. Seu uso evidencia a presença de Olive Gilbert, que escreveu, e a agência de Truth ao se mobilizar para publicar sua vida, apesar de não ter o recurso necessário para fazê-lo.

Entretanto, a ideia de uma autobiografia escrita em colaboração é refutada por outros autores. William Andrews, autor de *To Tell a Free Story* (1988), ao falar sobre as particularidades das narrativas negras do período escravagista, define um limite rígido entre as autobiografias "clássicas" e as escritas por um amanuense. Ele argumenta que uma autobiografia cuja escrita foi elaborada por outra pessoa sem ser seu narrador não deveria, segundo Andrews (1988, p. 19-20), "ser discutida em pé de igualdade com aquelas autobiografias que foram autonomamente autorizadas pelo próprio sujeito negro"[12]. Contudo, a autoria negra, inclusive de autobiografias clássicas famosas, como a de Frederick Douglass e de Harriet Jacobs, foi profundamente questionada pela descrença na habilidade de escrita de ex-escravizados. Em relação a *Narrative*, Painter afirma que, segundo Gilbert & Truth (1998, p. XVI), "numa primeira leitura, separar a voz de Truth da de Gilbert parece impossível, especialmente porque Gilbert cita Truth na terceira pessoa e insere suas próprias opiniões". Entretanto, embora a presença de Gilbert esteja evidente no texto através de seus comentários e outras interferências, é possível diferenciar os tons no texto, como o faz Painter na introdução da edição publicada pela editora *Penguin*.

É possível argumentar, então, que a narrativa da vida de Sojourner Truth foi autorizada e desejada

9 Seu nome pode ser traduzido como Peregrina da Verdade.

10 Essas entrevistas podem contar com o auxílio de gravadores de voz, ferramenta inexistente na época de Truth.

11 Nègre é considerado o escritor fantasma.

12 As citações de William Andrews foram traduzidas por mim.

por esta, que, mesmo sem controle total sobre o texto que disseminaria sua história de fé e superação, se emancipou financeiramente através de sua venda. Outro ponto relevante é a falta de indicação de autoria na capa das edições. Se, em outras (auto) biografias de escravizados que também eram intituladas como *Narrative*, observa-se na página do título os dizeres "Como escrito por ela mesma" ou a presença de seu nome, no caso de Sojourner Truth, encontramos apenas "Impresso para a autora" ou "Publicado para a autora", sem referências ao nome de Olive Gilbert. Esse detalhe indica uma diferença na percepção sobre autoria na época de publicação e também que Truth era classificada como responsável pela publicação da obra, sendo, então, a autora do livro que se referia à história de sua vida.

Com todas essas questões relativas à associação de Truth como autora de seus discursos e (auto) biografia, é preciso que, como sujeita e integrante da rede de poder que se desenvolve nas relações que se dão, analisemos de que maneira sua ação como peregrina da verdade a caracteriza como um ponto, nó ou foco de resistência. Dessa forma, a construção do seu comportamento perpassou os momentos mais marcantes de sua vida, como sua emancipação da escravidão, sua luta para recuperar seu filho vendido ilegalmente, sua decisão de integrar e permanecer no reino de Matthias[13] e, mais evidentemente, seu renascimento como Sojourner Truth em 1843. Além disso, ela foi para Washington na década de 1860 e lá trabalhou para ajudar negros refugiados enquanto lidava e resistia diariamente ao segregacionismo que a impedia de utilizar o transporte público (PAINTER, 1996). Dessa maneira, ela deu vazão a esses pontos de resistência em sua vida, não só em atitudes pontuais, mas também em suas falas e escolhas.

Em vista disso, o obstáculo enfrentado por Truth ao não ser a escritora de sua própria (auto)biografia é superado no uso de uma amanuense. Isso não elimina as questões de identidade e interferência no texto, mas ressalta o papel determinante da pessoa cuja vida foi transcrita e publicada. O uso de parênteses no termo "auto", então, incorpora as clivagens de identidade e identificação, que pertencem a todas as obras autobiográficas ao suporem um "eu" neutro, como abordado por Olney (1980). Assim, a concepção de Philippe Lejeune de que existem autobiografias daqueles que não escrevem se apresenta como fortunosa para a classificação de Truth como autora e de sua *Narrative* como uma (auto)biografia.

CONCLUSÕES

A partir desses argumentos e observações, podemos considerar Sojourner Truth como um ponto de resistência. Sua construção de identidade, apoiada em suas experiências, resulta em rupturas tanto no âmbito interno e pessoal quanto no seu posicionamento político e religioso. As motivações para essas mudanças foram extraídas não somente de um contexto social vivenciado, mas também de uma força e vontade interna.

O que Truth fez na convenção em Akron, por exemplo, foi – como exposto por Foucault em sua entrevista *Sexo, poder e a política da identidade* (FOUCAULT, 2004) – se elevar sobre o discurso patriarcal fundamentado na religião de maneira a influenciar a conduta dos homens e mulheres presentes, criando possibilidades de mudar a situação das mulheres brancas e negras. Seu discurso é um posicionamento forte de resistência em que ela mesma retoma argumentos bíblicos para advogar por um que buscava os direitos das mulheres. As fontes escritas que temos sobre sua vida e discussões ressaltam as tensões que Truth expunha ao construir seus argumentos pautados no cristianismo para defender suas próprias palavras enquanto mulher negra.

Essa ressignificação do discurso religioso se dá pelo seu uso criativo, que acaba por se relacionar com a atribuição autoral de sua narrativa e falas, muito embora essa questão seja mais complexa. Assim, ao observarmos sua defesa pela abolição e pelos direitos das mulheres como uma estratégia para pautar suas próprias narrativas e discursos, nos deparamos com sua importância para representar a voz da mulher negra do século XIX. Com isso, penso que é preciso que saibamos quem foi Truth para que o que foi dito e escrito por e sobre ela faça sentido e ganhe um propósito que reverbere no tempo e seja retomado, a partir das relações de poder desenvolvidas na época, na contemporaneidade a fim de que suas contribuições possam ser devidamente contextualizadas.

13 Durante os anos de 1833 e 1835, Isabella (que ainda não tinha se renomeado como Sojourner Truth) seguiu o Profeta Matthias, que alegava encarnar o espírito de Jesus Cristo e de Mateus. Robert Matthews, como Matthias se chamava, acreditava ser o único mensageiro de Deus e por isso criou seu próprio reino, o Monte Sião.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDREWS, W. L. (1988). *To tell a free story*: the first century of Afro-American autobiography, 1760-1865. Illini Books ed. Urbana, Ill. Univ. of Illinois Press.

BOSTIC, J. R. (2013). *African American female mysticism*: nineteenth-century religious activism. Ed. New York. Palgrave Macmillan.

DAVIS, A. Y. (1983). *Mulheres, raça e classe*. São Paulo. Boitempo.

FOUCAULT, M. (1996). *A ordem do discurso*. São Paulo. Loyola.

_____. (1988). "Método". *História da sexualidade*. [S.l.] *Edições Graal*. v. 1: 88–97.

_____. (2001) *O que é um autor? Ditos e escritos III*: Estética: literatura e pintura, música e cinema. Tradução Inês Barbosa. Rio de Janeiro. Forense Universitária.

_____. (2004). "Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade". *Verve*, *v. 5*: 260–277.

GELEDÉS. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/sojourner-truth/>. Acessado em 27 de abril de 2019.

GILBERT, O.; TRUTH, S. (1998). *Narrative of Sojourner Truth*: a bondswoman of olden time, with a history of her labors and correspondence drawn from her Book of life; also, A memorial chapter/Edited with an introduction and notes by Nell Irvin Painter. New York. Penguin Books (Penguin classics).

_____. (2000). "Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, Emancipated from Bodily Servitude by the State of New York, in 1828. With a Portrait (1850)". in: ANDREWS, W. L.; GATES, H. L. (Org.). *Slave narratives*. The Library of America. New York: Library of America.

GONÇALVES, D. L. C. (2012). Da resistência ao poder à prática refletida da liberdade. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina.

LEJEUNE, P. (2008). *O Pacto Autobiográfico – De Rousseau À Internet*. Belo Horizonte. UFMG.

MACHADO, R. (1979). *"Introdução – Por uma genealogia do poder"*. in: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro. Graal.

OLNEY, J. (1980). "Autobiography and the Cultural Moment: A Thematic, Historical, and Bibliographical Introduction". In: OLNEY, J. (Org.). *Autobiography*: Essays Theoretical and Critical. [S.l.]. Princeton University Press.

PAINTER, N. I. *Sojourner Truth: a life, a symbol*. New York, NY: Norton, 1996.

_____. (1990). "Sojourner Truth in Life and Memory: Writing the Biography of an American Exotic". *Gender & History*, v. 2, n. 1: 03–16.

RIBEIRO, D. (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento. (Feminismos plurais).

SAMPAIO, S. S. (2006). "Resistências". *Revista Aulas*, n. 3: 1–25.

RECEBIDO em 30 de abril de 2019.
APROVADO em 13 de abril de 2020.

SUFRÁGIO UNIVERSAL, ESTADO CORPORATIVO E DEMOCRACIA AUTORITÁRIA NO PENSAMENTO POLÍTICO DE OLIVEIRA VIANNA

RESUMO: Este trabalho discute o pensamento de Oliveira Vianna, especialmente acerca do sufrágio universal, do Estado e da democracia. Na contramão da interpretação de Wanderley Guilherme dos Santos, que considera o autoritarismo de Vianna instrumento transitório para modernização nacional, defende-se aqui que o autoritarismo marca ontologicamente a sua obra, sem pretensões de abertura democrática posterior. Tal afirmação se justifica pois Vianna deslegitima o sufrágio universal e as aptidões cívicas do povo-massa; seu Estado é corporativo, autocrático e não representa os interesses coletivos, mas das corporações que o integram; sua democracia restringe a atuação no campo político a uma elite esclarecida.

ABSTRACT: *This paper discusses Oliveira Vianna's thinking, especially about universal suffrage, the State and democracy. Against the interpretation of Wanderley Guilherme dos Santos, who considers Vianna's authoritarianism to be a transitory instrument for national modernization, it is argued here that authoritarianism marks his work ontologically, with no pretensions of later democratic opening. This statement is justified because Vianna delegitimizes the universal suffrage and the civic aptitudes of the mass people; its State is corporate, autocratic and does not represent the collective interests, but of the corporations that comprise it; its democracy restricts its activities in the political field to an enlightened elite.*

Matheus Guimarães de Barros
Graduado em Direito pela Universidade Federal de Juiz de Fora – Campus Avançado Governador Valadares. Mestrando em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PPGCIS/PUC-Rio).

Contato:
<matheusgbarros@hotmail.com>

Palavras-chave:
Sufrágio; Estado; Democracia; Autoritarismo; Corporações.

Keywords:
Suffrage; State; Democracy; Authoritarianism; Corporations.

INTRODUÇÃO

Relevante na instituição não apenas da linguagem autoritária do Brasil, mas do próprio Estado Moderno brasileiro, Oliveira Vianna foi um escritor bastante original. Tendo desenvolvido sua obra entre 1918 e 1951, marcou o pensamento político de sua época com a centralidade de um critério nacional, inclusive para abordar autores estrangeiros. Este é o ponto fulcral dos seus textos, o que permite caracterizá-lo como ideólogo do nacionalismo autoritário.

Seu forte cunho nacionalista, presente sobretudo na defesa de governos patrióticos e no rechaço às aspirações simplistas de subsunção de modelos democráticos estrangeiros ao contexto brasileiro, reflete um anseio de modernização do país levando em conta as características próprias do seu povo-massa. Daí o sentido prático de seu trabalho intelectual: a necessidade de verter seus escritos em ação. Nesse sentido, Oliveira Vianna dá enfoque no tangível, na realidade nacional.

Portanto, toda idealização é, a princípio, perigosa. Essa constatação será o pilar do presente artigo, que tem como objetivo principal analisar como Oliveira Vianna vislumbrava a positivação jurídica do sufrágio universal em contraposição ao panorama social brasileiro da sua época e qual a postura estatal entendida como necessária para a "verdadeira democracia".

Para tanto, serão utilizados os seus escritos *O idealismo da Constituição* de 1927 e *Instituições Políticas Brasileiras* de 1949, assim como a análise atenta de comentadores. A escolha de tais obras não é, de modo algum, aleatória, mas cumpre o objetivo do artigo de investigar os pontos-chaves do pensamento de Oliveira Vianna a respeito das temáticas específicas que dão nome a este trabalho.

CODIFICAÇÃO VERSUS COSTUME: SOBRE O IDEALISMO DA ELITE LIBERAL REPUBLICANA ACERCA DO SUFRÁGIO UNIVERSAL

No decorrer de *O idealismo da Constituição*, Oliveira Vianna questiona a força da norma jurídica positivada[1]. A produção de efeitos do texto legal, para o autor, não depende apenas da sua sistematização em um código ou constituição, ou seja, a positivação da lei não culmina necessariamente na sua eficácia perante o corpo social. Ora, esse autor satiriza a crença dos republicanos de seu tempo, como destaca Vianna (1927, p. 37), "no poder transfigurador das normas escritas". A prerrogativa de que a norma escrita, por si só, é capaz de alterar efetivamente o que está consolidado na estrutura do real definitivamente não se harmoniza com o seu pensamento.

Em *Instituições Políticas Brasileiras*, o autor ratifica a afirmação anterior. Consoante exprime os costumes de um povo podem permanecer intactos mesmo diante de modificações legais e constitucionais. Logo, o ponto de partida deve ser outro: ao invés de partir das leis e constituições para reformar os costumes, faz-se necessário partir dos que já são arraigados na tradição do povo-massa para se pensar no campo da modernização nacional possível. Posto isso, cumpre ressaltar que a verdadeira preocupação de Vianna se refere a um desacordo entre idealismo constitucional e realidade nacional; conflito que, segundo o autor, ocorreu em relação à Constituição de 1824 e foi perpetuado na Constituição de 1891.

Nessa toada, esse pensador político repele a existência de uma constituição abarrotada de belas palavras, porém nada práticas quando diante do contexto social. Para ele, o regime democrático e, por isso, a própria constituição, devem guardar conveniência e adaptação com a vivência do povo brasileiro. Senão, perdem completamente o sentido. Ao discorrer sobre a Constituição de 1824, por exemplo, retrata que possuía variadas presunções que não tinham, entre os brasileiros, qualquer objetividade exequível. Uma delas é a presunção de que detínhamos uma 'opinião pública' que manifestava a vontade do povo soberano; daí advindo a instituição do sufrágio universal.

Contudo, a constatação de Oliveira Vianna (1927) revela o oposto: sequer desfrutávamos de opinião organizada; o que pode ser percebido tanto pela desorganização ou, quando muito, pela organização rudimentar das classes populares, quanto pela falta de um sentimento de interesse coletivo. Dessa forma, a mera concessão do sufrágio a todos os cidadãos

1 Norma está sendo utilizada, aqui, como sinônimo de lei. No Direito, campo do saber em que Oliveira Vianna constantemente dialoga, a positivação significa o procedimento formal que garante validade a textos legais, através de sua incorporação no ordenamento jurídico. Têm-se, a partir disso, um direito posto que pode e deve ser aplicado em toda a extensão do corpo social.

não era suficiente para fazer emergir um ambiente democrático fecundo. Por conseguinte, o cenário sociocultural daquele período não guardava qualquer compatibilidade com tal aspiração liberal republicana. Pelo contrário, as circunstâncias conspiravam pelo seu absoluto fracasso.

Um regime de opinião, para o autor, preexiste à prerrogativa de eleger representantes. Logo, mesmo com a consecução desse direito, se não houver organização da opinião, impossível se falar numa democracia bem estabelecida.

Ora, segundo Vianna (1927), as classes brasileiras eram silenciosas e viviam em certo estado de semiconsciência. Não se impunham aos governantes exigindo-lhes determinadas posturas. Sendo assim, assiste pouca razão despojar toda a culpa naqueles que detinham o poder, uma vez que estes eram apenas vítimas das próprias circunstâncias em que atuavam.

De acordo com o autor, a carência de pressão de uma opinião pública organizada fatalmente resulta num governo de partido e, exatamente por isso, não patriótico[2]. Essa regra inexorável refletia a complexidade do problema democrático brasileiro; que não comportava soluções simplistas via reformas constitucionais. Nas palavras de Oliveira Vianna (1927, p. 63), "o que os fatos têm demonstrado e a experiência comprovado é que somente pela virtude dos textos constitucionais não conseguiremos reorganização alguma".

Retomando mais especificamente a questão do sufrágio universal, em *Instituições Políticas Brasileiras* Oliveira Vianna mantém-se fiel ao entendimento de que a mera previsão constitucional desse direito não fornece subsídio suficiente para o desenvolvimento do regime democrático, tendo em vista a inexistência de cidadãos verdadeiramente capazes de executá-lo. Consoante reforçou Vianna (1999, p. 482) à época, "o nosso povo-massa não comporta ainda uma generalização assim tão ampla e inconsiderada desta técnica da democracia que é o sufrágio universal".

Destaca-se que, para o autor supracitado, o acesso dos cidadãos ao voto não era uma prerrogativa condenável. O problema, como já exposto, cingia-se à inaptidão do povo-massa para o seu exercício. Portanto, os legisladores teriam pecado ao presumir a existência de um eleitor já formado, provido de todo espírito democrático. A bem da verdade, pautando-se nesse eleitor imaginário, esqueceram das condições reais dos eleitores de "carne e osso". Ao desconsiderar a fraqueza, a debilidade, a inconsistência de função, a miserabilidade, o medo, a dependência do eleitorado brasileiro, negavam às claras a própria realidade social. Todas essas idiossincrasias foram veladas em prol de uma figura fictícia de eleitor.

O SUFRÁGIO NÃO CUMPRE SUA FUNÇÃO: CARÊNCIA DE REGIME DE OPINIÃO E PRECARIEDADE DE REPRESENTAÇÃO DOS PARTIDOS POLÍTICOS

Daniel Bianchi (2010) expõe que as críticas de Vianna a elite política estavam atreladas fundamentalmente aos partidos políticos, à forma do Estado republicano, à Constituição e suas instituições liberais, exatamente em razão da dissonância com uma realidade brasileira marcada por interesses particularistas, pelo "insolidarismo" e pelo "espírito de clã".

O "apoliticismo da plebe", conforme análise de Ricardo Silva (2008), não era evidente para os idealistas utópicos do constitucionalismo liberal[3], vez que não possuíam uma consciência objetiva da estrutura e do processo de constituição do "povo-massa" no Brasil. Destarte, antes mesmo de uma alteração constitucional era preciso empreender reformas sociais e econômicas, de modo a fomentar o discernimento político-democrático do povo brasileiro. A formação de um cidadão consciente e independente deveria ser prioridade.

Cabe esclarecer que Vianna não descartava a importância da legislação; tampouco refutava a necessidade de alterações constitucionais. Não obstante, pensava que tais reformas representariam, como Vianna (1927, p. 66) bem destaca, "apenas um dos meios da nossa reorganização política e, ainda assim, meio subsidiário ou acessório; mas, nunca meio principal e, muito menos ainda, meio único".

Em suma, não bastaria que o voto se organizasse, seria preciso que a opinião se estruturasse. A previsão legal de um regime democrático não faz com que, num passe de mágica, a democracia seja instaurada. Distintamente disso, faz-se necessária toda uma preparação cultural prévia que assegure um eleitorado consciente, capaz e livre (VIANNA, 1999). Fica claro que o povo brasileiro, para Oliveira Vianna, tinha pouquíssimas qualidades cívicas: era desprovido do sentimento dos grandes deveres públicos e do sentimento de hierarquia e autoridade.

De fato, a medida imprescindível para o autor resumia-se na preparação do povo-massa para um exercício democrático aliado ao direito de voto, algo que o país definitivamente deixava a desejar. Vejamos, de acordo com Vianna (1999, p. 487):

> "*Nem como homem da cidade, nem como homem do campo – o nosso homem do povo nunca pôde organizar instituições sociais que educassem na prática do direito de voto e na tradição de escolha dos seus administradores e dirigentes, habituando-se a manejar esta pequenina arma delicada: uma cédula de eleitor*".

Evidentemente, o autor não atrela a inaptidão do povo-massa para o instrumento democrático do voto ao analfabetismo, mas a incapacidade política dos brasileiros pautada na desorganização da opinião. Não havia entre os brasileiros ideias assentadas, convicções firmes. Se a opinião não refletia a vontade do povo soberano, a constitucionalização do sufrágio universal teria pouco valor prático.

Podemos sustentar, portanto, uma espécie de determinismo sociológico na incapacidade política do nosso povo-massa, uma vez que, como aponta Silva, R. (2008, p. 12),

> "*Ao invés das 'tradições comiciais', da prática solidária na tomada de decisões públicas, da participação política espontânea, o que Oliveira Vianna observa, desde o limiar da*

2 A crítica aos partidos políticos será mais aprofundada no tópico seguinte.

3 Oliveira Vianna distinguia "idealismo utópico" e "idealismo orgânico". Segundo Evaldo Vieira (2010, p. 122), "o idealismo utópico caracteriza-se pela 'disparidade que há entre a grandeza e a impressionante eurritmia da sua estrutura e a insignificância do seu rendimento efetivo – e isto quando não se verifica a sua esterilidade completa'. Já os idealismos orgânicos nascem da 'própria evolução orgânica da sociedade e não são outra coisa senão visões antecipadas de uma evolução futura'. Entre nós nunca foi praticado o idealismo orgânico e é precisamente esta adesão ao idealismo utópico que tem impedido a concretização da organização social e política do Brasil. Dominados pelos idealismos de origem francesa, inglesa e norte-americana, nossos estadistas caíram no utopismo, desconhecendo que a 'verdadeira causa do mal' estava 'no próprio povo, na sua estrutura e na sua mentalidade, tal como o haviam modelado quatro séculos de evolução original, particular, sua'". Oliveira Vianna associa o idealismo utópico com sentimentalismo, imaginação, sonhos, ficções. Por isso as elites liberais estariam fora da realidade, não seriam práticas, objetivas, comprometendo a participação na or-

> *colonização, é uma população dispersa nos domínios rurais e inteiramente submissa aos senhores desses domínios, uma população ansiosa pela benevolência desses poderosos chefes de clã e inteiramente dependente de sua proteção*".

Seguindo essa linha de pensamento, Bianchi (2010) assevera que a liberdade popular jamais adviria das eleições ou disputas partidárias. Essa seria tão somente uma utopia da elite dominante que desprezava a dispersão do poder nas mãos dos caudilhos. Vale lembrar que Vianna desaprovava a representação política da sua época tendo em vista o caráter personalista dos partidos políticos. Para o autor, tal característica intensificaria o espírito de clã, tornando a política uma verdadeira disputa de facções (BIANCHI, 2010).

A congruência do exposto acima é corroborada na célebre interpretação de Brandão (2005, p. 247):

> "*Nessa sociedade de oligarquias 'broncas', a democracia política constitui a grande ilusão. Seu aparato pesado, lento, ineficiente e corrupto não dá conta dos dinamismos e desafios do mundo moderno, sua subserviência ao sufrágio universal e aos partidos – **que não passam de quadrilhas irmanadas contra o bem comum** –, apenas entrega o Estado de pés e mãos atados aos interesses privatistas e aos coronéis [...]*" (grifo nosso).

Uma vez que o povo brasileiro é incapaz de organizar-se e sua elite dirigente perdeu-se no idealismo utópico, os partidos políticos não possuem qualquer utilidade. Além disso, por serem, de acordo com Vieira (2010, p. 126), "voltados para o gozo do poder onde se realizam seus interesses particulares e se justificam todos os meios para mantê-lo, os partidos frequentemente entram em conflito com a nação, a qual não representam e até mesmo desprezam". Dessa forma, Oliveira Vianna retira qualquer função representativa dos partidos e os excluem da vida política, substituindo-os pelas corporações. A vontade geral, para ele, somente se mostraria pela organização associativa.

ESTADO CORPORATIVO E CONSELHOS TÉCNICOS: UNIÃO ENTRE PAÍS LEGAL E PAÍS REAL

O esforço intelectual para compreender o significado e os impactos do autoritarismo está longe de arrefecer-se. Mechkova et al. (2017) diagnosticaram que a atualidade vivencia uma recessão democrática global na qual a democracia liberal, entendida como comunhão da democracia eleitoral, do Estado de direito garantidor de respeito às liberdades civis, das restrições judiciais, supervisão e verificações legislativas do executivo está gradualmente perdendo seu espaço.

Lührmann & Lindberg (2019) retrataram o desdobramento contemporâneo de uma nova onda de autocratização (antípoda da democratização), isto é, um declínio gradativo de atributos do regime democrático. Esse processo, segundo os autores, não tem abolido completamente a democracia (entendida a partir do conceito de "poliarquia" de Dahl: sufrágio universal, candidatos eleitos de forma livre e justa, fontes alternativas de informação e liberdade de expressão, bem como liberdade de associação). As eleições multipartidárias, por exemplo, permanecem. Não obstante, apesar de não colapsar subitamente a democracia, a autocratização contemporânea suplanta traços democráticos fundamentais, muitas vezes sob vestes legais. Eis os casos da utilização de técnicas de censura e assédio aos meios de comunicação, restrição da sociedade civil e dos partidos políticos, bem como o enfraquecimento da autonomia dos órgãos de administração eleitoral (LÜHRMANN & LINDBERG, 2019).

Sobre o contexto brasileiro atual, Lilia Moritz Schwarcz (2019) percebe o autoritarismo pela naturalização da desigualdade e evasão do passado. Narrativas fantasiosas para promover o Estado e a manutenção do poder são sintomas da realidade nacional autoritária. Racismo, sexismo, corrupção, patrimonialismo, mandonismo, violência, intolerância apresentam-se como traços históricos atualizados: o passado no presente.

Apesar da pertinência dos debates atuais acima esboçados, é preciso esclarecer que o autoritarismo de Oliveira Vianna guarda traços característicos de seu tempo. Como bem expõe Ângela de Castro Gomes (2005), durante a Primeira República (1889-1930) vários políticos e intelectuais concordavam acerca da necessidade de superar o atraso no qual vivia o Brasil, impedindo-o de alçar patamares civilizatórios, tal qual a Europa e os Estados Unidos. Muitos deles, como Oliveira Vianna, buscaram uma reorientação do Estado, compatível com a realidade nacional, a fim de promover significativas transformações econômicas e sociais. O autoritarismo de Vianna pode ser sinteticamente explicado pela defesa de, como afirma Gomes (2005, p. 111), "um Estado forte e centralizado e com autoridade incontestável sobre o país".

Oliveira Vianna acreditava que um Estado autoritário e corporativo, pautado na centralização político-administrativa, traria solução à problemática brasileira, pois garantiria unidade territorial e nacional, bem como liberdade civil aos cidadãos[4]. Trata-se de um, segundo Vieira (2010, p. 18), "Estado pedagogo, edificador da nação e inspirador do civismo, que se destina a organizar uma sociedade vista quase em um estado de natureza". Para Oliveira Vianna, a vida social brasileira era completamente desorganizada e o país incapaz de vir a ordenar-se sozinho. Daí a necessidade de intervenção estatal.

Tendo como atributo principal o fortalecimento do Poder Executivo em detrimento do Poder Legislativo, das representações partidárias e do sistema eleitoral, esse modelo de Estado forte objetivaria reorientar a vida política e constitucional da nação (BIANCHI, 2010). De acordo com Gomes (2005), as eleições, os partidos políticos e o poder legislativo identificavam-se, para Vianna, com os interesses locais e particulares que apenas lutavam por si e, consequentemente, contra os interesses gerais da nação.

Segundo Brandão (2005), essa é justamente a imagem do Brasil que emerge do pensamento conservador, incluindo o de Oliveira Vianna, e que torna imperiosa uma robusta atuação estatal. De acordo com Brandão (2005, p. 246),

ganização e direção do país.

4 Trata-se de liberdade civil e não de liberdade política. Já que o povo era incapaz de defender os interesses coletivos, não poderia participar ativamente na política nacional. Uma elite "esclarecida" ficaria à cargo da representação social. Aprofundaremos nesta questão no próximo tópico.

> "*De que esse é um país fragmentado, atomizado, amorfo e inorgânico, uma sociedade desprovida de liames de solidariedade internos e que depende umbilicalmente do Estado para manter-se unida. Nessa terra de barões, onde 'manda quem pode, obedece quem tem juízo', o homem comum só costuma encontrar alguma garantia de vida, liberdade e relativa dignidade, se estiver a serviço de algum poderoso. Fora disso, estará desprotegido – a não ser que o Estado intervenha*".

Contudo, sabe-se que, diferentemente do pensamento das elites cuja crítica é direcionada, Oliveira Vianna entende que o desapreço à realidade circundante resulta num afogamento das construções espontâneas da sociedade. Posto isso, essa postura propriamente verticalizada do Estado precisaria ser balizada de acordo com demandas sociais, ou seja, uma ponte entre ele e a Sociedade Civil precisaria ser construída.

Dessa forma, levando em consideração todo o questionamento quanto à eficiência do sufrágio e do parlamentarismo, Oliveira Vianna realçou uma representação corporativa e os chamados Conselhos Técnicos. Conforme Bianchi (2010, p. 52), "ele defendia a ação de um pequeno grupo que fosse preparado para orientar 'organicamente' a sociedade a partir de leis que estabeleciam organizações sindicais subordinadas ao governo".

Oliveira Vianna pretendia, portanto, unir o "país legal" com o "país real". E a identidade entre ambos se daria mediante atividade das corporações. Assim sendo, de acordo com Vieira (2010, p. 75),

> "*No nível desta concepção, as organizações corporativas funcionam como mediadoras entre os dois países, sob a égide de um Estado sem partido único e sem ideologia organizada, que substitui o princípio da liberdade pelo princípio da autoridade. Tal é o Estado Corporativo de Oliveira Vianna, sob a forma de Estado Autoritário*".

Ao Estado caberia submeter a sociedade, igualmente desconhecendo qualquer tipo de partido político representante ou não de classes sociais. Sua função primordial seria falar em nome da nação, desvelando a vontade nacional através da organização corporativa (VIEIRA, 2010). As corporações teriam como finalidade organizar a massa e aprimorar o funcionamento da administração da qual fazem parte. Percebe-se que Oliveira Vianna acreditava no caráter apolítico da administração.

Em suma, a articulação da nação ocorreria de cima para baixo por meio do funcionamento das corporações. A ação corporativa, por sua vez, estaria baseada basicamente na organização sindical, na justiça trabalhista e nos conselhos técnicos. A atividade dessas novas instituições, segundo Vieira (2010, p. 142), "não só dará origem a uma elite administrativa capacitada como ainda organizará as classes, tornando viável a democracia no Brasil".

Sobre essas novas instituições, contudo, os Conselhos Técnicos tomam posição central na obra de Oliveira Vianna. Acerca destes, expõe Bianchi (2010, p. 56):

> "*Na prática, esses conselhos técnicos seriam formados por especialistas em diversas áreas (ensino, comércio e indústria, trabalho etc.), que pudessem consultar as populações e traduzir ao Estado seus reais anseios, resolvendo a cisão entre um país real e legal. Desse modo, as elites políticas poderiam finalmente representar a sociedade, não apenas no papel, mas dando forma e unidade ao que até então esteve disforme*".

Ilustra Bianchi (2010, p. 56) ainda que:

> "*Em outras palavras, os conselhos técnicos funcionariam como uma espécie de elo entre a elite política e o 'povo massa', entre o Estado e a sociedade, uma vez que eles representariam o conhecimento científico da nação a serviço da compreensão dos usos e costumes dos brasileiros*".

Incontroverso, portanto, que para o pensamento político de Oliveira Vianna os Conselhos Técnicos seriam espaços fundamentais de articulação do processo de desenvolvimento e modernização da nação, uma vez que superariam o descompasso e a tensão atinentes à dicotomia entre país legal e país real, aproximando o Estado da realidade social. Sendo assim, a sua função primordial resumir-se-ia em suplantar os limites do desconhecimento da administração pública quanto ao plano dos fatos.

Realmente, Vianna entendia como patológico o obscurantismo das elites políticas que legislavam acerca do próprio povo legislado. Nessa toada, os Conselhos Técnicos trariam a adequação ao real tão pretendida pelo autor, pois o próprio povo-massa seria chamado para intervir e colaborar, dirimindo-se a insuficiência legislativa e servindo de orientação às classes políticas. Segundo Albernaz (2013, p. 07),

> "*Os Conselhos Técnicos atuariam como importantes espaços corporativos para a* ***participação das 'classes econômicas' na orientação das políticas****, contribuindo, através de sua organização e capacidade técnica, com a identificação, e propostas de superação, dos dilemas econômicos nacionais*". (grifo nosso).

Além de uma incumbência pragmática, os Conselhos Técnicos guardariam uma missão integrativa. Distintamente da representação político-partidária, permitiriam a participação efetiva da sociedade no processo decisório e de planejamento, abrindo espaço para uma legítima democracia.

A importância destes Conselhos para Oliveira Vianna é incontestável. Essa colaboração técnica via pareceres, anteprojetos, representações, sugestões direcionadas a administração do governo traria vitalidade para o processo de democratização. É entendido por Silva (2008, p. 23) que "o núcleo legislativo e decisório estratégico, na arquitetura institucional do sistema político idealizado por Oliveira Vianna, surge cristalizado na instituição dos 'conselhos técnicos'". Outrossim, conforme expõe o autor supracitado, esses conselhos foram pensados enquanto um quarto poder, tendo inclusive prerrogativas de intervenção, julgamento e veto sobre os demais poderes da República.

No que tange à composição dos Conselhos Técnicos, pensando na melhor maneira de traduzir as aflições do povo-massa, expõe Silva, R. (2008, p. 26) que:

> "*Deveria levar em consideração a participação dos 'práticos', dos 'entendidos' em determinados temas. Só estes poderiam trazer a vivência dos problemas reais da organização da produção. Por isso, os membros das associações de classe seriam presenças indispensáveis nos Conselhos, ao lado dos técnicos e administradores do Poder Executivo*".

A "VERDADEIRA DEMOCRACIA": AUTORITARISMO INSTRUMENTAL OU ONTOLÓGICO?

Aclarada essa questão, cumpre avaliar se esse modelo de Estado autoritário proposto por Oliveira Vianna seria apenas um mecanismo ou uma etapa necessária para a consecução de uma sociedade eficazmente liberal na qual o liberalismo político se tornaria possível (interpretação denominada "autoritarismo instrumental") ou se o autoritarismo, em si, apresentar-se-ia enquanto o grande escopo do autor.

De início, destaca-se que o liberalismo político está atrelado, nas palavras de Silva, R. (2008, p. 17), ao "autogoverno dos cidadãos pelo exercício consciente e autônomo das liberdades políticas, inclusive da liberdade positiva do sufrágio". Por conseguinte, guarda íntima conexão com o ideal democrático.

Quanto ao "autoritarismo instrumental", conceito teorizado pelo cientista político Wanderley Guilherme dos Santos que, segundo Christian Lynch (2013), dedicou o melhor dos seus esforços para examinar a produção do chamado pensamento autoritário brasileiro, faz-se necessária uma elucidação mais pormenorizada.

Para Santos (1978), o caráter instrumental da política autoritária aparece de modo cristalino na obra de Oliveira Vianna. Ao expressar o dilema do liberalismo no Brasil, esse autor demonstrou que a coexistência de um sistema político liberal com uma sociedade parental, clânica e autoritária seria inverossímil. Ademais, certificou que não haveria caminho natural através do qual a sociedade brasileira chegaria ao estágio liberal. Sendo assim, segundo Santos (1978, p. 93),

> "*Concluiria Oliveira Vianna, o Brasil precisa de um sistema autoritário cujo programa econômico e político seja capaz de demolir as condições que impedem o sistema social de se transformar em liberal. Em outras palavras, seria necessário um sistema político autoritário para que se pudesse construir uma sociedade liberal*".

Conforme Lynch (2013), para alcançar a ordem democrática seria preciso, portanto, certa dose de autoritarismo capaz de esmagar os obstáculos ao advento do sistema liberal nessa atrasada sociedade.

Para fins de melhor elucidação, cabe discorrer sobre a distinção estabelecida por Wanderley Guilherme dos Santos entre o chamado "liberalismo doutrinário" e o "autoritarismo instrumental". É preciso diferenciar, ainda, autoritarismo instrumental de autoritarismo ontológico.

Nas palavras de Santos (1978, p. 97), os liberais doutrinários são

> "*As sucessivas facções de políticos e analistas que, desde meados do século XIX, sustentaram a crença de que a reforma político-institucional no Brasil, como em qualquer lugar, seguir-se-ia naturalmente à formulação e execução de regras legais adequadas*".

Posto isso, Santos (1978, p. 100) destaca que

> "*Sempre acreditaram que o desenvolvimento de um sistema capaz de produzir, naturalmente, contínuos e justos resultados, requeria apenas algumas regras removendo os obstáculos que o impedem de operar de maneira liberal*".

Diametralmente opostos a tal entendimento, os autoritários instrumentais pensavam, como já exposto, que o liberalismo político não se sustentaria na hipótese de inexistir uma sociedade propriamente liberal. Além disso, esta somente se edificaria através de um Estado forte o suficiente para romper com os elos da sociedade familística. Consequentemente, o autoritarismo seria o próprio instrumento de viabilização do liberalismo político (SANTOS, 1978).

De fato, a mudança social não poderia ser depreendida da mera instauração de instituições políticas liberais, consoante concebiam os liberais doutrinários. Segundo Lynch (2013, p. 50),

> "*Além de perceberem que as mesmas instituições não produziam sempre os mesmos efeitos em todos os lugares, em razão da variabilidade da cultura e do estágio de desenvolvimento das comunidades políticas, os instrumentais acreditavam que a construção da ordem não se dava de maneira espontânea, por mera força do jogo social, como acreditavam os liberais puros; para os instrumentais, o mundo social era sustentado por uma ação política concertada*".

Ademais, os instrumentalmente autoritários, como mencionado anteriormente, também divergem dos ontologicamente autoritários. Enquanto aqueles assimilavam o autoritarismo enquanto mecanismo transitório, cuja utilização seria restrita à criação de condições para implementação de uma sociedade liberal no Brasil (GENTILE, 2016), sendo essa postura de autoridade do Estado legitimada tão somente para tal fim (SILVA, F., 2015), estes entendiam que o autoritarismo seria, como afirma Lynch (2013, p. 37), "um remédio político permanente, e não transitório, para a ordem política", de modo que quanto mais a sociedade progrediria, mais necessários se fariam os regimes autoritários (SANTOS, 1978).

Em síntese, expõe Santos (1978, p. 103) que

> "*Dois aspectos distinguem o autoritarismo instrumental tanto dos liberais doutrinários quanto dos outros autoritários. Em primeiro*

> *lugar, os autoritários instrumentais, na designação aqui adotada, creem que as sociedades não apresentam uma forma natural de desenvolvimento, seguindo antes caminhos definidos e orientados pelos tomadores de decisão. E desta presunção deriva-se facilmente a inevitável intromissão do Estado nos assuntos da sociedade a fim de assegurar que as metas decididas pelos representantes desta sociedade sejam alcançadas. Nesta medida, é legítimo e adequado que o Estado regule e administre a vida social – ponto que, desde logo, os distingue dos liberais. Em segundo lugar, afirmam que o exercício autoritário do poder é a maneira mais rápida de se conseguir edificar uma sociedade liberal, após o que o caráter autoritário do Estado pode ser questionado e abolido*".

Acontece que, para Ricardo Silva (2008), Oliveira Vianna desassocia totalmente democracia e liberalismo político na medida em que retrata a existência de uma apropriada a sociedade brasileira, contrariando a interpretação do seu pensamento enquanto revestido apenas do autoritarismo instrumental. Quando se questiona sobre qual é a democracia a que Vianna estava se referindo, não hesita em afirmar que tratava-se de uma 'democracia corporativa', também chamada de 'democracia profissional', 'verdadeira democracia' ou 'democracia autoritária'.

Essa resposta, ao que parece, guarda compatibilidade com a defesa de Vianna do corporativismo e sindicalismo, cuja grande marca são os conselhos técnicos já analisados no presente trabalho. Segundo Silva, R. (2008, p. 21), "na democracia de opinião pública organizada, almejada por Oliveira Vianna, o que deve estar bem representado é o interesse particular das diversas corporações profissionais".

A dúvida quanto à finalidade do projeto centralizador de Vianna também aparece nos estudos de Gildo Marçal Brandão. Ao averiguar a dinâmica de governança pretendida pelo autor, Brandão (2005, p. 247) afirma que

> "*Tratar-se-á de educar as elites, evitar a luta de classes, dar prioridade à construção da ordem sobre a liberdade, dar independência ao Judiciário, limitar as autonomias estaduais, organizar a população por meio de corporações, e construir uma sociedade civil (civilizada) por meio da ação racional de um novo Estado centralizado. E só depois – **se é que haveria um depois!** – admitir a democracia política*". (grifo nosso).

Ora, essa "verdadeira democracia" de Oliveira Vianna representa a substituição do individualismo da liberal-democracia pela integração do cidadão na corporação. De acordo com Vieira (2010, p. 147), "Para modernizar-se, o Brasil deveria possuir um Estado Autoritário em que as corporações fossem a base do regime democrático". Frisa-se que essa democracia corporativa também é nacional, uma vez que precisa expressar os interesses fundamentais da nacionalidade.

A grande questão é que essa democracia de Oliveira Vianna consagra ao povo tão somente a liberdade civil e não há qualquer pretensão de, posteriormente, conceder-lhe liberdade política. O campo político fica restrito a uma elite esclarecida. Já que o povo era incapaz de defender interesses da coletividade, a atividade na política nacional ficar-lhe-ia vedada. Apenas através dessa elite técnica a democracia poderia funcionar.

Outrossim, a própria elite deve eleger seus membros, inclusive o presidente da República, de acordo com Vieira (2010, p. 120), "a fim de impedir a intervenção das incapacitadas massas eleitorais do interior no seu processo de escolha". Daí a defesa do presidente único, tal como empreendida em *O idealismo da Constituição*. Trata-se de presidente que não compartilhe com ninguém mais a sua autoridade, em quem ninguém mande, exercendo o seu poder em nome da nação, só a ela subordinado e só dela dependente (VIEIRA, 2010).

O presidente da República, centro de toda autoridade, seria eleito indiretamente por um corpo eleitoral selecionado. O auxílio às suas decisões, por sua vez, decorreria da capacidade da elite administrativa treinada nas organizações corporativas então existentes: sindicatos, Justiça do Trabalho e, principalmente, Conselhos Técnicos (VIEIRA, 2010).

Resta patente que o Estado Corporativo de Oliveira Vianna não é um Estado Democrático. Conforme explica Vieira (2010, p. 153), sua democracia, "quando muito, será uma democracia passiva, de participação restrita da nação".

CONCLUSÃO

Vemos, portanto, que essa sociedade "harmônica e democrática" almejada por Oliveira Vianna, na qual o caráter social inorgânico é corrigido pela compostura de um Estado autocrático e pedagogo, pode significar nada mais que a manutenção de um autoritarismo que marca insistentemente a sua obra. Suas análises parecem esconder um desejo enorme de criação de um Estado Nacional, corporativo e autoritário, sem grandes pretensões de aberturas democráticas.

Vianna deslegitima francamente o sufrágio universal e as aptidões do povo-massa; advoga em favor de um Estado que não representa os interesses coletivos, mas das corporações que o integram; enaltece certo tipo de "democracia" que restringe a atuação no campo político a uma elite esclarecida; por fim, atribui ao presidente a autoridade máxima e o identifica como síntese do poder público nacional.

O próprio significado de democracia, para Oliveira Vianna, é conservador. Ao distanciar regime democrático de liberalismo político através da chamada "verdadeira democracia", o autor repele a interpretação de Wanderley Guilherme dos Santos acerca da qual seu pensamento representa o autoritarismo apenas como instrumento transitório, a ser empregado por tempo determinado, objetivando alcançar um nível civilizatório mais elevado. Seu grande postulado, a bem da verdade, resumir-se-ia num antiliberalismo fundamental e fundamental autoritarismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERNAZ, Cássio A. A. (2013). "Elites, Modernização Estatal e Desenvolvimento Industrial: Intersecções no Pensamento Autoritário de Oliveira Vianna e Azevedo Amaral". in: XXVII Simpósio Nacional de História. ANPUH BRASIL, 01-21.

BIANCHI, Daniel. (2010). Dos limites do Estado, da democracia e do direito em Oliveira Vianna e Raymundo Faoro. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, datilo.

BRANDÃO, Gildo Marçal. (2005). "Linhagens do Pensamento Político Brasileiro". *Revista de Ciências Sociais*. 48. 2:231-269.

GENTILE, Fabio. (2016). "Nacionalismo Social, Corporativismo Fascista e 'Autoritarismo Instrumental' no Pensamento de Oliveira Vianna". *História e Cultura*, 5. 3:76-97.

GOMES, Ângela de Castro. (2005). "Autoritarismo e corporativismo no Brasil: o legado de Vargas". *Revista USP*. 65:105-119.

LÜHRMANN, Anna & LINDBERG, Staffan I. (2019). "A Third Wave of Autocratization is Here: What is New About It?". *Democratization*. 7. 26: 1095-1113.

LYNCH, Christian. (2013). "A Institucionalização da Área do Pensamento Político Brasileiro no Âmbito das Ciências Sociais: Revisitando a Pesquisa de Wanderley Guilherme dos Santos (1963-1978)". DULCI, Otavio Soares (Org.), Leituras Críticas sobre Wanderley Guilherme dos Santos, Belo Horizonte, Editora UFMG. São Paulo. Editora Fundação Perseu Abramo.

MECHKOVA, Valeriya; LÜHRMANN, Anna; LINDBERG, Staffan I. (2017). "How Much Democratic Backsliding?". *Journal of Democracy*. 28, 4: 162-169.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. (1978). Ordem Burguesa e Liberalismo Político. São Paulo, Duas Cidades.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. (2019). Sobre o autoritarismo brasileiro. São Paulo. Companhia das Letras.

SILVA, Fernanda Xavier da. (2015). "As Quatro Faces de Oliveira Vianna". *Política e Sociedade*. 48. 30:132-159.

SILVA, Ricardo. (2008). "Liberalismo e democracia na Sociologia Política de Oliveira Vianna". *Sociologias*. 10. 20:238-269.

VIANNA, Oliveira. (1999). Instituições Políticas Brasileiras. Brasília. Conselho Editorial do Senado Federal.

_____. (1927). O idealismo da Constituição. Rio de Janeiro. Edição de Terra de Sol.

VIEIRA, Evaldo Amaro. (2010). Autoritarismo e corporativismo no Brasil: (Oliveira Vianna & Companhia). 3ª edição. São Paulo. Editora UNESP.

RECEBIDO em 28 de fevereiro de 2020.
APROVADO em 05 de junho de 2020.

Crédito às Ilustrações

Kaio Cézar Moreira Silva
Ilustra a capa
Kaio nasceu em São Paulo, onde mora hoje e se formou em Produção Audiovisual!Desde então trabalha com ilustração freelance para revistas, séries como Irmão do Jorel, do Cartoon Network, livros infantis e direção de arte/cenografia! Gosta de surrealismo, história da arte, e a coisa mais importante é poder contar histórias com cores e atmosferas..
Contato: < https://www.instagram.com/kaiomushroom/?hl=pt-br>

Gabriel Lyon Figueiredo dos Santos
Ilustra as páginas 10 e 11
Sou o Lyon, um piauiense itinerante que insiste em contar sua própria história através de toda a arte que respira. Curso Arquitetura e Urbanismo na Universidade de Brasília e estudo áreas de representação visual das mais variadas formas. Tive contato com desenho na minha infância através de minha avó Raylda Ubiraci que é artista plástica e com o artesanato através de minha mãe Mônica Eugênia. Desde então, tento manter um intenso contato com os incríveis campos da arte. Uma das minhas mais fortes formas de expressão é a fotografia e ela é responsável por me fazer enxergar todos os retratos que hoje se apresentam invisíveis ao olhos corriqueiros dos mais adversos transeuntes que permeiam nossos territórios.
Contato: <https://www.instagram.com/uohlyon>

Fernanda Kaippert
Ilustra a página 21
Sou Fernanda. Estudante de Psicologia, que percebeu a arte como uma força poderosa de terapia e como uma ponte para dentro de mim. Por meio dela, me encontro – e mais importante – me expresso de infinitas maneiras.
Contato: <https://www.instagram.com/fk_artess/>

Ceila Teresinha Bitencourt
Ilustra as páginas 26, 27 e 97
Doutoranda (2020) e mestre em Artes Visuais na linha Arte e Tecnologia (2017) pelo Programa de Pós-graduação em Artes Visuais – (PPGART – UFSM) – Universidade Federal de Santa Maria. Possui graduação em Artes Visuais (bacharelado) pela Universidade Federal de Santa Maria (2000). Possui graduação em Artes Visuais (licenciatura plena) pela Universidade Federal de Santa Maria (2002). Membro do Grupo de Pesquisa Arte e Design/CNPq (desde 2014) da Universidade Federal de Santa Maria, destacando as relações arte, design e tecnologia. Tem experiência nas áreas de Artes Visuais (com ênfase em Desenho e Pintura), Arte e Tecnologia e Cinema de Animação. Pesquisa Cinema Documentário. Participa do MOVIOLA Laboratório de Estudos, Pesquisas e Produção em Memórias e Narrativas Audiovisuais/CNPq (desde 2017).
Contato: <ceilabitencourt1972@gmail.com>.

Dri Santana
Ilustra as páginas 36 e 89
Dri Santana é artista plástica, ilustradora e muralista, natural de Betim/MG.
Mestra em Educação pela FAE/UFMG. Possui formação em Licenciatura em Artes Visuais e Bacharelado em Artes Gráficas pela Escola de Belas Artes da UFMG. Aborda em seus trabalhos temas ligados à cultura afro-brasileira, ao poder feminino e às questões étnico-raciais. Trazendo em suas imagens, poéticas ligadas ao afeto, e a construção de narrativas positivas sobre seus personagens.
Contato: <@drisanttana__>

Laura Diniz Pascoal
Ilustra a página 45, 72 e 73
Graduanda em Artes Visuais na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Laura Pascoal debruça seus trabalhos por meio de colagens e pinturas, ligando preto e branco a cores berrantes, padronagens das letras de frases decompostas que a artista desenvolve com uma poética simultaneamente irônica, melancólica e por vezes bem-humorada entre o abstrato colorido e o figurativo humano realista. Tal diálogo faz de sua poética uma junção poderosa entre esses dois eixos.
Contato: < https://www.instagram.com/lauradpascoal/>

Victor Vasques Ribeiro
Ilustra a página 53
Victor Vasques Ribeiro é formando em Engenharia Ambiental que desenvolveu atividades de Educação Ambiental transformadora no Projeto Albatroz por meio do Coletivo Jovem Albatroz (CJA). A ilustração mostra a mureta e o calçadão característicos da cidade de Santos, e os jovens do CJA, indo de canoa em direção às praias próximas ao Museu Histórico da Fortaleza de Santo Amaro da Barra Grande, Guarujá (SP), para realizar um mutirão de coleta de lixo marinho.

Contato: < https://projetoalbatroz.org.br/educacao-ambiental/coletivo-jovem-albatroz>.

Maria Luisa Derbis
Illustra a página 58
Sou estudante de Licenciatura em Artes Visuais pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG), no Paraná. Desde que iniciei o curso nunca consegui me focar em único tipo de produção, faço de tudo um pouco, gravura, pintura, colagem, cerâmica, escultura, fotografia, mas o que mais me identifiquei foi o desenho.
Contato: < http://instagram.com/mrlsdrbs>

Anyi Lorena Niño Millan
Ilustra a página 64
Artista colombiana, mora em Campinas, SP há seis anos. Mestra e Doutoranda em artes visuais pela Unicamp. Sua pesquisa transita pelas diversas linguagens artísticas como a pintura, fotografia, desenho e mídia; tendo como eixo principal a memória, o imaginário e o realismo mágico.
Contato: <https://www.instagram.com/angie_nino_artista>

Marcos Cesar Martins Pereira
Ilustra a página 81
Graduando no em Ciências Sociais – Bacharelado pela Universidade Federal de Pernambuco, atualmente cursando o quinto período. Sou membro bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET/Mec SeSu) – Ciências Sociais e membro do corpo editorial da Revista Idealogando. Atualmente meus interesses trespassam pelos campos da Sociologia do Cinema e Sociologia da Fotografia – ambas as atividades (fotografo e cineasta) desenvolvo de forma amadora – buscando compreender as relações raciais nessas produções, principalmente do cinema norte-americano da "blaxploitation". Possuo um curta metragem realizado como conclusão de um curso de extensão, intitulado "Barulho da Revolução", um documentário em andamento e outro em planejamento.
Contato: <https://www.instagram.com/gothicesar/>

Nicoly Vitorino
Ilustra a página 96
Graduanda do curso de História na UFSC, muito próxima das artes visuais e do cinema. Tentando de certa forma articular estes saberes e linguagens para que reverberem as narrativas do terceiro mundo; para que sempre manifestem-se, para que não sucumbam. [canto somente o que pede pra se cantar sou o que soa eu não douro a pílula].
Contato: <https://www.facebook.com/LAM13ELA>

Nominata

Agradecemos àqueles/as que atuaram como pareceristas no volume 17, número 1, Dossiê Temática Livre, por sua criteriosa dedicação e sempre gentil avaliação dos textos submetidos.

Ana Beatriz Silva – biapossocial@gmail.com – Mestra em Educação pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO.

Anna Carolina – annacarolinapinto@id.uff.br – Mestra em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal Fluminense (PPGSD/ UFF).

Amanda Rafaela Domingos de Lima– ardlima4@gmail.com – Mestra em Ciência Política pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE.

Ádrea Gizelle Morais Costa Besen – gizelle.morays@gmail.com – Mestre em Arqueologia pela Universidade Federal de Sergipe – UFS.

Bernadete Zimmerle – bernadete_zimmerle_t@hotmail.com – Mestra em Ciência Política UFCG.

Carine Rodrigues Correia Silva – carinercorreia@gmail.com – Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Danne Vieira Silva – dannevieira@hotmail.com – Mestre em Tecnologia, Ambiente e Sociedade pela Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri.

Elaine Meire Vilela – emvilela@gmail.com – Doutora em Ciências Humanas (Sociologia e Ciência Política) pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Fabio Costa Peixoto – fabiocope@gmail.com – Doutor em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UFRJ).

Fernando Augusto Souza Pinho – fernandopinhossa@yahoo.com.br – Doutor em Planejamento Urbano e Regional pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Flávia Cristina Soares – flavia.c.soarez@gmail.com – Doutora em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Geslline Giovana Braga – geslline@gmail.com – Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP).

Hans Carrillo Guach – hanscarrilloguach@gmail.com – Doutor em Ciências Sociais – Universidade Federal de Goiás (UFG)

Helena Santos Assunção – helena.s.assuncao@gmail.com – Mestre em Antropologia Social pelo Museu Nacional (UFRJ).

Jamys Alexandre Ferreira Santos – santosjamys@gmail.com – Mestre em pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

Joyce Keli do Nascimento Silva – joycekelinascimento@gmail.com – Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

Juliana Gonzaga Jayme – julianajayme@pucminas.br – Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Professora na PUC MINAS.

Luane Bento dos Santos – luanebentosantos@gmail.com – Mestra pelo Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca/ CEFET– RJ.

Laura Gomes Barbosa – lauragb.barbosa@gmail.com – Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

Luisa Amador Fanaro – luisafanaro@hotmail.com – Mestra em Antropologia Social (2019) pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Marcelo Marconato Magalhães – marconato.marcelo@gmail.com – Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP.

Paolo Targione – ptargioni@gmail.com – Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCAR.

Raquel Furtado Conte – rfconte@ucs.br – Doutora em Diversidade Cultural e Inclusão Social pela Universidade Feevale (FEEVALE).

Rylanneive Leonardo Pontes Teixeira – pontesrylanneive@gmail.com – Mestre pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

Sabrina Almeida – sabrina2809@hotmail.com – Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP).

Tayane Rogeria Lino – tayanelino@gmail.com – Doutora pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Valéria Cristina de Paula Martins – valeriacpmartins@ufu.br – Doutora pela Universidade de Brasília (UNB).

Preservado em:

cacs
UFMG