

UFMG

Universidade Federal de Minas
Gerais

**DOSSIÊ RETROCESSOS E
RESISTÊNCIAS**

Adelmo dos Santos Filho
Amanda Jardim
Ana Carolina Kazue Inada
Caio Motta
**Carlos Henrique Mesquita do
Prado**
Caroline Domingues Silva da Costa
Eduardo Ramos Belanga
Gabriela dos Anjos Novaes
Homero Dantas Ragnane
Ilson Soares Costa Júnior
Michael Lázaro Pedrozo da Silva
Pedro Callari Triviño Moisés
Vivian Gabriele de Brito Carneiro
Wendel Lima da Silva Andrade

[EDITORIAL]

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ “RETROCESSOS E RESISTÊNCIAS” REFLETIR, REIVINDICAR, REAGIR, RESISTIR E RECONSTRUIR

A onda de conservadorismo e retrocessos pela qual passa o país exige a união de todos para a defesa de seus direitos. Em tempo de retrocessos, a articulação é uma ferramenta poderosa de resistência e, na história do Brasil, grandes conquistas ocorreram a partir da mobilização e organização popular. O novo cenário do país traz consigo desafios, mas também oportunidades para reavivar o compromisso de todos na luta pela união e pela igualdade. Em contextos como este, lutar pela defesa dos direitos humanos e da democracia é fundamental, e resistir passa a ser uma necessidade.

Vê-se, frente à um governo reacionário, inúmeros retrocessos a diversos direitos sociais e civis conquistados a partir de reivindicação e luta popular. A educação sofre cortes devastadores e cada vez mais intensos, a previdência social vai sendo, paulatinamente, sucateada, o genocídio à população preta, indígena e pobre só cresce. O país, aos poucos, deteriora-se e ergue a face conservadora e tradicionalista. As universidades federais, que foram sempre defendidas como “a representação do futuro do país” hoje caem aos pés, sem financiamento, com inúmeros fechamentos de campi e, principalmente, com o estigma apresentado pelo próprio governo como “lugar de balbúrdia”.

Em meio à este cenário funesto, as resistências, em parte, se fortalecem. Os estudantes lideram inúmeras jornadas de luta em defesa de uma educação gratuita e de qualidade. Os indígenas se organizam e exigem o direito às suas terras. A juventude se articula para que suas vozes sejam ouvidas e para que a resistência se amplie. As vozes conservadoras e “olavistas” vão sendo dissipadas pelas múltiplas vozes de resistência, que se articulam, fortalecem e, mesmo em meio ao cansaço e a derrotas, não entregam sua força histórica.

Esta edição da revista foi pensada para a reverberação de diversas vozes de batalha, feita sob um cenário conflituoso e abarcando mãos que permanecem tecendo a luta. Em parceria com a comissão da “VI Semana de Antropologia e Arqueologia da UFMG”, o Dossiê Retrocessos e Resistências visa reafirmar o diálogo entre as demais disciplinas das Ciências Sociais – que permanecem sob constante ataque – e refletir sobre a urgência dos temas aqui englobados.

A Revista Três [...] Pontos e sua Comissão Editorial fazem parte dessa luta e somam-se às demais vozes de resistência – “sob muita balbúrdia”...

Camila A. Penaforte

Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.
E-mail: <camila.penaforte.penaforte@outlook.com>

Letícia S. e Pires

Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.
E-mail: <leticiasepires@gmail.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

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@gmail.com>
<revistatrespontos@fafich.ufmg.br>
<https://www.facebook.com/RevistaTresPontos>

EDITORIA-EXECUTIVA

Camila Aparecida Penaforte (Discente – UFMG)

EDITORIA-ADJUNTA

Ana Elisa de Melo Pereira (Discente – UFMG)

CONSELHO EDITORIAL

Aline Mendes Pereira (Discente – UFMG)
Prof. Ana Lúcia Modesto (DSO-UFMG)
Prof. Carlos Ranulfo Félix de Melo (DCP-UFMG)
Prof. Eduardo Viana Vargas (DAA-UFMG)
Prof. Érica Renata da Souza (DAA-UFMG)
Letícia Silva e Pires (Discente – UFMG)

Marcos Palmeira de Souza (Discente – UFMG)
Prof. Marlise Matos (DCP-UFMG)
Rafaela Rodrigues de Paula (Discente – UFMG)
Prof. Renarde Freire Nobre (DSO-UFMG)
Steffane Pereira Santos (Discente – UFMG)
Túlio Henrique Gomes da Silva (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 (IPEA/PNUD)
Prof. Mareei de Lima Santos (UFRN)
Profa. Mariza Corrêa (Unicamp)
Profa. Neuma Aguiar (UFMG)
Prof. Pierre Sanchis (UFMG)
Profa. Solange Simões (University of Michigan/EUA)

COLABORADORES

Aira Souza Almeida (Discente – UFMG)
Ana Sophia Barbosa Silveira (Discente – UFMG)
Brenda Santos de Miranda (Discente – UFMG)
Caio Moraes Sena (Discente – UFMG)
Franciele Oliveira Marinho (Discente – UFMG)
Luis Henrique Teixeira da Silva (Discente – UFMG)
Marco Aurélio Dias Rezende (Discente – UFMG)
Marina Morena Santos Cruz (Discente – UFMG)
Renata Giovanna Pimentel Coluccini (Discente – UFMG)
Thamiris dos Santos (Discente – UFMG)

PROJETO GRÁFICO

Arthur Serra

DIAGRAMAÇÃO

Raíssa Mateus de Oliveira Silva

IMAGEM DA CAPA

Dangelis Brito

REVISÃO

Alessandra Emanuelle Macieira Silva

FICHA CATALOGRÁFICA

Biblioteca Fafich-UFMG

CIRCULAÇÃO

Dezembro de 2019

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 (Quadríênio 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 16, n.2 (julho/dezembro de 2019) – Belo Horizonte 2019.

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 DO DOSSIÊ "RETROCESSOS E RESISTÊNCIAS" - REFLETIR, REIVINDICAR, REAGIR, RESISTIR E RECONSTRUIR

Camila Penaforte

Letícia Pires

ARTIGOS

- 6 PERSPECTIVAS FEMINISTAS: UMA ANÁLISE DOS ESPAÇOS PÚBLICO E PRIVADO POR HANNAH ARENDT
Caroline Domingues Silva da Costa
- 12 QUEM PODE USAR SAIA NESSA RODA? REFLEXÕES ETNOGRÁFICAS ACERCA DAS ELABORAÇÕES DE GÊNERO NO CANDOMBLÉ PAULISTA
Homero Dantas Ragnane
- 23 O OUTRO SOU EU - O OLHAR DA JUVENTUDE TRABALHADORA SOB(Re) O OLHAR DOS POLICIAMENTOS
Ana Carolina Kazue Inada
- 35 A POLÍTICA DE COOPERAÇÃO CIENTÍFICA DOS BRICS EM CONSONÂNCIA COM OS INTERESSES DOS CIENTISTAS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA ZONA DA MATA MINEIRA
Michael Lázaro Pedrozo da Silva e Ilson Soares Costa Júnior
- 47 A BARRAGEM DE REJEITOS E OS DISCURSOS LEGITIMADOS: DESAFIOS À EFETIVAÇÃO DA DEMOCRACIA NOS PROCESSOS DE LICENCIAMENTO AMBIENTAL
Carlos Henrique Mesquita do Prado
- 57 TODAS AS CORES SÃO AS CORES DE DEUS? UMA ANÁLISE DAS IGREJAS INCLUSIVAS DO BRASIL
Gabriela dos Anjos Novaes

ENSAYO

- 66 FAMÍLIA, ESCOLA E REPRODUÇÃO SOCIAL: SOBRE A MANUTENÇÃO DA POSIÇÃO SOCIAL DAS ELITES
Pedro Callari Triviño Moisés e Wendel Lima da Silva Andrade

ENTREVISTA

- 80 "NÓS TEMOS URGÊNCIA EM RECUPERAR NOSSOS 'RE' POSITIVOS, DE REAVER AS NOSSAS RETOMADAS, DE REPENSAR A SUSTENTAÇÃO DA VIDA, DE RECONEXÃO COM AS NOSSAS IDENTIDADES" - Entrevista com a liderança Célia Xakriabá
Amanda Jardim

RELATO DE EXPERIÊNCIA

- 91 PRÁTICAS EDUCACIONAIS NA ZONA RURAL: DIFÍCULDADES DE ACESSO E PERMANÊNCIA ENTRE OS POVOS DO CAMPO
Adelmo dos Santos Filho, Eduardo Ramos Belanga e Vivian Gabriele de Brito Carneiro

RESENHA

- 98 THE LEFT BEHIND – DECLINE AND RAGE IN RURAL AMERICA. WUTHNOW, Robert: Princeton University Press, 2018
Caio Motta

PERSPECTIVAS FEMINISTAS:

UMA ANÁLISE DOS ESPAÇOS PÚBLICO E PRIVADO POR HANNAH ARENDT

Feminists perspectives: An analysis on the public and private apaces in Hannah Arendt

Resumo: O presente trabalho traz definições e reflexões de Hannah Arendt sobre o que ela determinou de espaços público e privado em sua obra *A condição humana* (2013). Ao detalhar suas definições, chamamos a atenção para o conceito de ação – uma das atividades essenciais para a atividade humana na Terra. O objetivo desta pesquisa é aproximar algumas teorias feministas com as definições de natalidade e pluralidade do trabalho de Arendt. Apresentamos uma luta do movimento feminista em relação ao direito pelo espaço público, explorando semelhanças e diferenças com o trabalho de Hannah Arendt.

Abstract: *The present work brings definitions and reflections of Hannah Arendt about what she determined of public and private spaces in her work *The human condition* (2013). By detailing her definitions, we call attention to the concept of action – one of the essential activities for human activity on Earth. The aim of this research is to approximate some feminist theories with the definitions of birth and plurality of Arendt's work. We present one cause of the feminist movement regarding the right to the public space by exploring similarities and differences with Hannah Arendt's work.*

INTRODUÇÃO

Em sua obra *A condição humana* (2013), Hannah Arendt aborda sobre a condição humana do indivíduo na Terra, representando as principais características da existência do homem, uma vez que sem elas a existência humana estaria prejudicada. Arendt afirma que a condição humana é caracterizada pelas três atividades trazidas por ela: trabalho, fabricação e ação. O seu conjunto traz a natalidade, mortalidade e pluralidade como pertencentes à condição humana.

Além da definição de condição humana, Arendt nos traz em sua obra o que ela determina por espaços público e privado. Essa dicotomia, de acordo com a autora, irá nos guiar para o nosso objetivo no trabalho, uma vez que tentaremos relacionar perspectivas feministas com o pensamento de Arendt. Hannah Arendt foi uma das maiores pensadoras do século XX e marcou a história da humanidade com as suas contribuições para a sociedade. Por meio de algumas de suas obras, é possível notar que, mesmo com Arendt declarando-se como uma mulher não feminista, algumas de suas ideias condizem com o feminismo, ressaltando aqui, principalmente, a sua concepção acerca da categoria da natalidade, junto ao momento histórico no qual ela viveu, várias lutas de cunho

político estavam ocorrendo, dentre elas, o sufrágio feminino.

O sufrágio feminino é um movimento político e social que ocorreu no mundo todo, predominantemente nos séculos XIX e XX. O principal objetivo do movimento era garantir o direito ao voto às mulheres, com o intuito de promover uma inclusão das mulheres no espaço público. O movimento feminista é marcado pelo acontecimento do sufrágio feminino, definindo o feminismo pela construção de uma crítica que vincula a submissão das mulheres na esfera privada à sua exclusão da esfera pública.

Assim, em um primeiro momento, a pesquisa apresentará os pensamentos de Hannah Arendt trazidos em sua obra *A condição Humana* (2013). Logo após, irá abordar a história do movimento sufragista e de como esse movimento foi um marco inicial para a história do feminismo, como o início de uma história de lutas para uma emancipação política. Por fim, explanará as definições trazidas por Arendt acerca de ação, natalidade e pluralidade humana correlacionando com algumas teorias do movimento feminista.

Caroline Domingues Silva da Costa
Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ.

Contato
<carolscosta21@gmail.com>

Palavras-chave:
Arendt; Espaço público; Feminismo; Natalidade.

Keywords: Arendt; Public place; Feminism; Birth.

Hannah Arendt em *A Condição Humana* (2013) mostra a estrutura das esferas pública e privada com o intuito de elaborar uma crítica no que ela identificou no mundo moderno como a “ascensão do social”. Na Grécia Antiga, fica perceptível a separação entre o espaço privado e o espaço público, distinção essa que garantiu a dignidade da política, que ficava limitada à esfera pública. Logo, Arendt traz em sua obra a definição de domínio público. Em suas palavras (2013, p. 61):

“O termo ‘público’ denota dois fenômenos intimamente correlatos, mas não idênticos. Significa, em primeiro lugar, que tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade. Em comparação com a realidade que decorre do ser visto e ouvido, mesmo as maiores forças da vida íntima – as paixões do coração, os pensamentos do espírito, os deleites dos sentidos – levam uma espécie de existência incerta e obscura, a não ser que, e até que, sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas, por assim dizer, de modo que assumam um aspecto adequado à aparição pública.”

O espaço privado era caracterizado, de acordo com Arendt, como o local de satisfação das necessidades básicas e fisiológicas, do homem. A esfera privada era o local das necessidades da vida, e nela, as mulheres, escravos e crianças eram subjugados, garantindo as necessidades básicas de sua família. Não havia qualquer tipo de igualdade ou liberdade. Igualdade e liberdade eram conceitos que se faziam parte apenas no espaço público e não tinham nenhuma relação com o espaço privado. Nas palavras de Arendt (2013, p. 37):

“O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na polis, é que a liberdade situava-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade – por exemplo, subjugando escravos – e torna-se livre.”

Observando o pensamento de Arendt acerca dos âmbitos público e privado, é possível notar que no privado estabelecia-se o local no qual se desenvolvia a atividade do trabalho. Tal atividade faz parte do conjunto da expressão *vita activa* estabelecido por Arendt. Fabricação e ação também são as outras duas atividades que integram esse conjunto e estão em uma relação com as condições mais gerais da vida humana: natalidade e mortalidade. Para Arendt (2013, p. 15) o trabalho está relacionado à satisfação das necessidades biológicas do corpo humano, o trabalho assegura a sobrevivência do indivíduo.

Já em relação à ação, Arendt (2013, p. 26) afirma que “todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos; mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens”. Para a autora, a ação que diz respeito à atividade que se exerce entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, “corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDT, 2013, p. 8).

Das três atividades, a ação é a que tem uma maior relação com a condição humana da natalidade. Ao falar de natalidade, Arendt está se referindo ao nascimento, ao momento em que um novo sujeito vem ao mundo e pode, a partir de então, dar início a algo novo. Além disso, esse pensamento também está se referindo ao novo começo inherente à ação, onde cada indivíduo, por meio de sua ação, pode iniciar algo inovador. Logo, ação pode ser interpretada como a capacidade do ser humano de optar por um novo começo, contestando o que já está imposto na sociedade e através dela começar algo único. De acordo com Arendt (2013, p. 221):

“Por outro lado, uma vida sem discurso e sem ação é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens. É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra. Ela pode ser estimulada pela presença de outros a cuja companhia possamos

desejar nos juntar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa.

Um dos pontos fundamentais da teoria arendtiana é a ação, uma vez que ela caracteriza a atividade política por excelência. A ação é compreendida pela interação entre os homens que possibilita a exteriorização de suas identidades a seus pares – daí a noção de pluralidade como condição de toda vida política: “pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá.” (ARENDT, 2013, p. 9-10). A ação, portanto, é a única atividade humana que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade.

De acordo com Arendt, as três atividades humanas da *vita activa* e suas respectivas condições têm uma estreita ligação com os aspectos mais gerais da existência humana: natalidade/mortalidade. Porém, somente a ação é a mais intimamente relacionada com a natalidade. Ao falar de natalidade, Arendt está se referindo ao momento em que o indivíduo chega ao mundo, ao nascimento, e então assim, ele pode dar início a algo novo. Contudo, a natalidade em uma perspectiva arendtiana vai além. Ela se refere ao novo começo inerente à ação, dando uma possibilidade de cada indivíduo por meio de seu agir a iniciar algo novo. A ação em Arendt possibilita o ser humano a dar início a um novo começo e de trazer ao mundo algo totalmente inovador.

A capacidade de agir, de começar algo novo, é fundamentada na condição humana da natalidade. A partir do momento em que o indivíduo chega ao mundo sendo totalmente diferente do outro, com um aspecto singular, diferente de todos que existem, já existiram ou irão existir, ele tem a capacidade de fazer uma contribuição ao mundo totalmente inovadora. Há uma estreita ligação na capacidade de agir, de começar algo, com a definição de liberdade em Hannah Arendt. Para a autora a natalidade é uma condição para a existência da liberdade. Nas palavras de Arendt (2013, p. 222):

“Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador. Com a criação do homem, veio

ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes.”

O nascimento, de acordo com Arendt, não se encontra relacionado ao fator biológico, e sim ao político, pois para a pensadora a ação é concebida como uma atividade política por excelência, e por essa razão, a natalidade, diferentemente da mortalidade, pode ser considerada a categoria central do pensamento político. A partir da natalidade, do nascimento, o ser humano pode iniciar uma ação inovadora, trazendo consigo o milagre do novo. Logo, esse milagre, relacionado à esfera pública, traz a esperança de que há uma maneira de romper com aquilo que já se encontra estabelecido no seio da política. Assim, de acordo com Arendt, o milagre da liberdade está nesse poder de iniciar o novo, logo cada um de nós somos em si um novo começo.

É através de palavras e atos que nós nos inserimos no mundo, e essa tal inserção é como um segundo nascimento. Mesmo que a única certeza da humanidade seja a morte, nós, humanos, não nascemos para morrer, e sim para começar. Desde o nascimento nos é dada uma oportunidade de começar algo novo, uma vez que o novo sempre acontece em objeção a tudo aquilo que nos é imposto, a tudo aquilo que já existe no mundo. Assim, então, o novo sempre será como um milagre.

A INSERÇÃO DAS MULHERES NOS ESPAÇOS DE DECISÃO

No ocidente, o século vinte foi marcado pela integração das mulheres nos espaços da sociedade que até então eram apenas reservados para homens. As mulheres, em conjunto, se engajaram a fim de reivindicar os seus lugares no espaço público e nos lugares de decisão. A política, desde antes do século XX e até os dias atuais é composta majoritariamente por homens, o que dificulta no processo de representação das mulheres. Com isso, esse movimento social de reivindicação de direitos políticos, civis e trabalhistas feito por mulheres e para as mulheres, foi denominado feminismo.

A introdução do voto em um governo democrático tornou-se uma atividade de decisão no espaço público. O voto é direito de todos os cidadãos em um país democrático e é defini-

do como uma manifestação de seus interesses perante aos seus interesses políticos. Apenas os homens de classe alta tinham o direito ao voto até o início do século XX. As mulheres, em uma organização política, reivindicaram seus direitos em meados do século XX, lutando em busca de direitos iguais, e dentre eles estava o direito ao voto feminino, movimento esse que ficou conhecido como sufrágio feminino.

O termo sufrágio refere-se ao direito de participação no espaço público, incluindo seu direito ao voto. Assim, o movimento sufragista feminino remete às lutas realizadas com o intuito de conquistar o direito de participar da esfera pública. A conquista do direito ao voto foi o principal objetivo estabelecido pelo movimento das mulheres durante a primeira onda do feminismo. Ter acesso ao direito eleitoral era uma representação do reconhecimento pela sociedade de que as mulheres tinham condições iguais às dos homens para tomar decisões públicas. Nas palavras do cientista político Luís Felipe Miguel (2014, p. 93):

"Além desse efeito simbólico, havia a ideia de que o voto era a via de acesso aos espaços de tomada de decisão, que se tornariam mais permeáveis à presença das mulheres e mais sensíveis às suas demandas. No entanto, as décadas seguintes à obtenção do sufrágio feminino mostraram que era perfeitamente possível a convivência entre o direito de voto das mulheres e uma elite política formada quase exclusivamente por homens."

Depois da obtenção do direito do voto, as mulheres ainda ocupavam uma parcela muito reduzida nas posições de poder. A partir dos anos 1970, o movimento feminista apontou que tal ausência era um sinal de um problema, e que não se tratava de um desinteresse das mulheres para participarem da vida pública e sim evidenciava uma exclusão com base estrutural e que deveria ser combatida. O desejo por uma maior presença feminina nos espaços de poder significativa lutar por uma democracia mais representativa. O grupo de governantes tende a ser predominantemente masculino, de classe alta e majoritariamente branca. Defrontando com esse problema, vários Estados passaram a adotar políticas que pretendiam ampliar a participação dos grupos socialmente excluídos nas esferas públicas, com um destaque maior para as mulheres.

¹ Fonte: Câmara dos Deputados/Cedi. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias POLITICA/564231-A-REPRESNTACAO-FEMININA-EM-OS-AVANCOS-NA-LEGISLACAO.html>>.

Houve uma necessidade de aplicar essas ações afirmativas. Em primeiro lugar podemos dizer que seria uma questão de justiça intuitiva, uma vez que metade da população é composta por mulheres. Em 2014 as mulheres ocupavam 10% da bancada no Congresso e em 2018 houve um aumento, mas nada muito significativo, pois a representação das mulheres no Congresso é apenas 15%.¹ Por trás disso, existe a ideia de uma representação descritiva, que na qual o representante não atua por seus representados, mas sim os substitui. Um dos principais argumentos a favor dessa noção seria a capacidade do representante de promover algo para alguém que não está presente. Porém, por mais que um representante se assemelhe aos supostamente representados, ele não poderia ser considerado uma amostra do grupo. Segundo Anne Phillips (1993 apud MIGUEL, 2014, p. 100):

"O meu interesse é, em tese, representável por qualquer pessoa, que pode verbalizá-lo em meu lugar e agir para promovê-lo. Mas a minha identidade só se torna visível por meio de um igual. Eu posso não estar presente no grupo de governantes, mas a minha identidade estará lá não por meio de um representante, e sim corporificada em alguém que a possui em comum."

Em uma sociedade estruturada pela dominação masculina, a posição das mulheres é marcada pela subalternidade. Mulheres possuem menos acesso às posições de poder e de controle dos bens materiais. Elas estão mais sujeitas à violência doméstica. Ainda que existam muitos homens simpatizantes ao feminismo, há um conflito entre a emancipação delas e a manutenção do papel social privilegiado que eles têm. O feminino na sociedade é visto como inferior, frágil e irracional, o que torna a maioria da ação feminina desvalorizada, uma vez que é visto dessa forma.

É perceptível que a baixa representação de mulheres nos poderes governamentais indica uma forma de desigualdade dentro do sistema político. Mas, por mais que exista a longo prazo, uma maior presença de mulheres nos grupos de governantes, isso não eliminará e nem reduzirá a desigualdade política: apenas fará com que o conjunto de tomadores de decisão se torne mais diversificado, tornando, assim, mais semelhante ao corpo social. O espaço público constituído historicamente como um ambiente

masculino trabalha contra as mulheres e outros grupos minoritários, impondo a elas obstáculos maiores para chegar às posições de maior influência, mesmo que já tenham alcançado cargos por meio de votos.

Além de lutar por uma maior representatividade feminina nos espaços públicos, é necessário também colocar em questão assuntos ligados ao feminismo dentro da esfera pública para debates e decisões visando um avanço de direitos e igualdade de gênero. Para que isso ocorra, torna-se fundamental um maior número de mulheres na política, porém, não se deve restringir somente a isso. O feminismo se definiu pela construção de uma crítica que vincula a submissão da mulher na esfera doméstica à sua exclusão da esfera pública. Desde o século XIX até os dias atuais, é perceptível notar que houve avanços em várias áreas para as mulheres, incluindo na política. Porém, seria prematuro dizer que todos os seus direitos são representados dentro da esfera de poder, uma vez que muitos assuntos ligados à mulher não são pautas de discussão nesse meio.

INTERPRETAÇÕES FEMINISTAS ACERCA DO PENSAMENTO DE ARENDT

Hannah Arendt nasceu e viveu sua vida durante o século XX. Em paralelo a sua existência, ocorriam no mundo inteiro várias revoluções feministas nas quais as mulheres lutavam pelos seus direitos políticos, dentre essas revoluções destaca-se o sufrágio feminino, movimento marcado pela luta das mulheres pela busca do direito ao voto. Mesmo com esses fatos, Arendt não se preocupou em escrever sobre a condição das mulheres no século XX. Ela se preocupava muito mais com sua condição de judia do que sua condição de mulher, afirma Elisabeth Young-Bruehl (1996, p. 317), uma das biógrafas principais de Arendt.

Por sua dedicação estar voltada principalmente ao fato de ser judia, Arendt durante sua vida escreveu sobre o totalitarismo e antisemitismo, uma vez que ela vivenciou e sofreu os efeitos dessa época por ter sido uma judia que morava na Alemanha. Arendt é conhecida por escrever também sobre pluralidade, na qual consiste na ideia de que todo ser humano é único, mas sua singularidade só se estabelece em relação aos outros seres humanos. Sua ideia de pluralidade é derivada de sua concepção de ação, como já foi explicitado acima.

A capacidade da ação é fundamentada na condição humana da natalidade. A ideia de natalidade nos assegura que um novo começo é possível. Que é possível dizer não a tudo aquilo que nos oprimem enquanto mulheres e todas as tradições que nos são impostas. A natalidade se insere nesse contexto como algo que nos impulsiona a dar início a um novo tempo. De acordo com Arendt (2013, p. 15-16), a ideia de ação está relacionada à igualdade, e partindo desse ponto de vista, fica claro que nenhum ser humano pode ser excluído do espaço da política, pois a ação é a ação política por excelência. Assim, as mulheres também são capazes de ação política, em razão da condição humana da natalidade.

A concepção da questão da natalidade, a partir da teoria arendtiana, nos leva a acreditar que pode ser um impulsionador para a luta feminista. Levando em consideração que a percepção de Arendt acerca do termo natalidade está relacionada a um novo começo inerente à capacidade humana, sua definição pode funcionar como um elemento propulsor da luta feminista contra a subordinação e a opressão. A partir dessa ideia, fica possível notar que todos podem dar início a algo novo, incluindo as mulheres como agentes políticos. Com isso, acreditamos que os integrantes de um âmbito político podem dar início a algo novo, uma nova história, incluindo as mulheres como agentes e afastando-as de uma vida privada opressiva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pudemos perceber, durante o decorrer do artigo, as contribuições de Hannah Arendt acerca da condição humana, o seu entendimento sobre espaço público e privado e de como eles são caracterizados. Além disso, Arendt traz um conceito do conjunto *vita activa*, no qual ela determinava as atividades do trabalho, fabricação e ação como atividades essas que pertencem ao conjunto. Porém, das três atividades, a ação é a que tem uma maior relação com a condição humana da natalidade.

A natalidade, de acordo com Arendt, é o momento do nascimento do indivíduo, e a partir desse momento, ele já está apto para iniciar algo novo. A natalidade, em uma perspectiva arendtiana, se refere ao novo começo inerente à ação, dando uma possibilidade de cada indivíduo por meio de seu agir a iniciar algo novo, sendo a natalidade uma condição para a exis-

tência da liberdade.

Junto ao momento histórico em que Hannah Arendt viveu e trouxe as suas contribuições para o mundo, estava ocorrendo o movimento sufragista. Esse movimento é considerado como um marco no movimento feminista, porque além de proporcionar o direito ao voto para as mulheres, possibilita uma visibilidade que antes elas não tinham. O direito de falar, de se expressar, e participar da vida pública, mesmo com dificuldades, uma vez que esse âmbito é marcado por machismo, sexismo e misoginia; é avançar em uma democracia mais justa.

Logo, podemos concluir que a idéia arendtiana sobre natalidade pode ser um impulsionador para a luta feminista. Uma vez que a natalidade é definida como um novo começo inerente à ação e como uma condição para a existência da liberdade, acreditamos que através dela as mulheres podem ser incluídas na esfera pública como um movimento emancipatório e libertário, lutando contra a subordinação e a opressão. Incluindo então, as mulheres como agentes políticos, capazes de adentrar nos espaços de decisão, visando, assim, uma maior representatividade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, Hannah. (1992a). *A vida do Espírito*. Tradução Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- _____. (1992b), *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro V. Barbosa. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2013), *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo, revista e ampliada por Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. (1993), *A Dignidade da Política*. Tradução Helena Martins Frida Coelho, Antônio Abranches, César Almeida, Cláudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- _____.(2006), *O que é Política?* Organização Ursula Ludz. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. *A representação feminina e os avanços na legislação*. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/POLITICA/564231-A-REPRESENTACAO-FEMININA-E-OS-AVANCOS-NA-LEGISLACAO.html>>; acesso em: 05/12/2018.
- _____. (2008), *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Tradução Denise Bottmann. Organização, introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo, Companhia das Letras; Belo Horizonte, Ed. da UFMG.
- _____. (1992b), *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro V. Barbosa. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2008), *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo, Companhia das Letras.
- BRUEHL, Elisabeth Young. (1996), *Hannah Arendt among Feminists*. Hannah Arendt. Twenty Years Later, Cambridge, Massachusetts, London, Massachusetts Institute of Technology.
- DUARTE, André. (2011), "Hannah Arendt e o pensamento "da" comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais. O que nos faz pensar". *Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*, Rio de Janeiro, Ed. F. Franco, p. 21-40.
- DIETZ, Mary G. (1995), "Feminist receptions of Hannah Arendt". In: HONIG, Bonnie (Ed.), *Feminist interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- MIGUEL, Luiz Felipe; BIROLI, Flávia. (2014), *Feminismo e Política*. ed São Paulo: Boitempo.
- MATOS, Marlise. (2008), "Opinião pública e representação política das mulheres: novos horizontes para 2010?" *Debate: Opinião Pública e Conjuntura Política*, 2: 31-37.
- MIGUEL, Luiz Felipe; BIROLI, Flávia. (2014), *Feminismo e Política*. São Paulo, Boitempo.
- PITKIN, Hanna. (1967), *The concept of representation*. Berkeley, University of California Press.

Recebido em 26 de março de 2019

Aprovado em 11 de julho de 2019

QUEM PODE USAR SAIA NESSA RODA?

REFLEXÕES ETNOGRÁFICAS ACERCA DAS ELABORAÇÕES DE GÊNERO NO CANDOMBLÉ PAULISTA¹

Resumo: Esse artigo busca compreender como se formam elaborações de gênero e o tratamento a pessoas trans* em dois terreiros de candomblé paulistas, bem como a mobilização nativa das categorias *tradição* e *modernidade*. Durante as incursões pelo campo foram privilegiadas duas dimensões da vida nos terreiros: os *xirês* e as *funções*. Também foi central o acompanhamento de falas de mulheres trans* e travestis colhidas durante conversas informais e falas durante o “Fórum de População LGBT de Terreiros” foi possível articular as formas pelas quais o povo de santo concebe a presença de pessoas trans*.

Abstract: This paper intends to analyze the way that gender elaborations are formed and the way that trans* people's presence is conceived in two terreiros located in Campinas and São Paulo. Initially, it's going to be made a recapitulation of the academia contribution on the matter so it's possible to analyze the ethnographic encounter. During the field incursions, two dimensions of everyday life on the terreiros were privileged: the *xirês* and the *funções*. Thus, through the words of trans women and travestis heard during informal talks and public speaks it was possible to establish an analysis on how the povo de santo conceives the presence of trans* people in the Candomblé.

À GUIA DE UM MAPA DE LEITURA

Primeiramente, será realizada uma recapitulação teórica cujo intuito é o de fornecer os contornos das contribuições de autoras/es na discussão sobre gênero e sexualidade no Candomblé e que contribuíram para os fins dessa reflexão. Além disso, busca-se também argumentar como algumas noções trabalhadas por antropólogos/as como “matriarcado” e “tradição” extrapolam os limites da academia e operam discursivamente nos terreiros, à medida em que são mobilizados na construção de noções de feminilidade e (des)autorizam performances de gênero nas comunidades-terreiro.

Após isso, se seguirá uma breve reflexão sobre os processos de transe e seu potencial generificador. Partindo do pressuposto de que no Candomblé é no corpo em que se assentam os marcadores sociais da diferença, pretende-se argumentar que o transe, ao se inscrever no corpo, se articula com outros marcadores e adquire efeito generificador.

Por fim, serão delineadas as linhas do encontro etnográfico com o campo. Foram privilegiados dois terreiros; um em São Paulo e outro em Campinas. Neles foi possível a observação participante nas *funções* e nos *xirês* além de conversar com os filhos/as de santo. O primeiro terreiro era tido como “marginal” e a população trans* era aceita e suas identida-

des de gênero legitimadas pela comunidade, ao passo que, o segundo, se afirmava “tradicional” e negava a possibilidade de inserção de pessoas trans* nesse espaço. Além desses terreiros, foi possível acompanhar as discussões realizadas no “Fórum de Populações LGBT de Terreiros” que foi central na articulação do arcabouço teórico com as experiências de pessoas trans* e travestis no Candomblé.

INTRODUÇÃO

I. GÊNERO E SEXUALIDADE NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ

Observa-se que, nas discussões sobre as relações de gênero nas religiões de matriz africana, a primeira coisa que se estabelece é a tendência em argumentar que, nesse contexto, a reflexão sobre gênero é mais profícua quando articulada com sexualidade (assim como outros marcadores). A dimensão do erotismo também aparece enquanto articuladora de significado na produção de identidades no Candomblé. O trabalho de Laura Moutinho (2012) destaca a importância de ressaltar a dimensão do erotismo e do flerte na construção das identidades de gênero nos terreiros. A autora explora a categoria nativa *rumbê*² analiticamente nos terreiros como disseminadora de formas de performance de gênero que operam no *continuum*

Homero Dantas Ragnane
Graduando em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.

Contato
homero.ragnane@gmail.com

Palavras-chave:
Religiões de Matriz Africana; Candomblé; Relações de Gênero e Sexualidade; População LGBTQI.

Keywords: Afro-brazilian religions; Candomblé; Gender Studies; LGBTQI.

¹ Este artigo é fruto de uma pesquisa de Iniciação Científica realizada junto ao PAGU/UNICAMP e o Departamento de Antropologia. Gostaria de agradecer imensamente a Profa. Dra. Isadora Lins França, orientadora da pesquisa, pela revisão sempre engajada e criteriosa das primeiras versões do presente texto.

² Conjunto de regras que orienta a etiqueta a ser adotada entre o povo de santo. Maneiras de se portar, se vestir, falar, ouvir, rezar, entrar em transe etc.

3 Literalmente “metade-metade”.

4 Cabe aqui ressaltar e sublinhar que, de maneira alguma, esses mitos ocorrem de maneira homogênea e são consenso entre os adeptos. Existem diversas disputas em torno dos sentidos e significados desses mitos. Um dos interlocutores de pesquisa de Milton dos Santos (2001) argumenta de maneira contrária ao uso feito por parte de alguns adeptos: “Durante a década de 60, 70 não tinha essa de Logun-Edé e Oxumarê serem bissexuais. Isso foi criação dos adés que foram sendo incorporados à religião” (SANTOS 2001, p. 46).

5 Entretanto, há de se considerar que o interesse tanto do povo de santo quanto dos pesquisadores aqui citados era a homossexualidade masculina. Pouco se escreve sobre a homossexualidade feminina nos terreiros e menos ainda se discute dentro dos terreiros. Camila Medeiros (2006) aponta esse silêncio por parte de adeptos e pesquisadores. A autora ainda ressalta a invisibilização também de homens trans e mulheres lésbicas (monocós) nos terreiros de candomblé de São Paulo, evidenciando como, também nos espaços dos terreiros,

“macho” e “bicha” tal qual conceituado por Peter Fry (1982).

Nesse contexto, Luís Felipe Rios (1997) ressalta nos mitos dos orixás a dimensão ambígua de gênero em alguns deles que seriam simultaneamente homens e mulheres, tornando-se uma terceira elaboração que já se descola das categorias “homem” e “mulher”. Logun-Edé era filho de Oxum e Oxóssi e segundo o povo-de-santo vivia seis meses nas matas com seu pai e seis meses nos palácios com sua mãe. Nas cortes de Oxum, homem nenhum era aceito devido ao ciúme de seu marido, Xangô; então Logun-Edé se vestia de mulher para estar junto de Oxum. Segundo o mito, Logun-Edé só foi descoberto porque sua beleza despertou a paixão de um jovem caçador que levantou as saias de Logun-Edé e o estuprou, constatando com asco que aquela linda iabá era, na verdade, um homem. Além dele, Oxumarê também é um orixá metá-metá³ cujo gênero jamais era definido, sendo a androginia sua marca registrada⁴.

O autor argumenta que todos esses aspectos da religião são mobilizados pelos seus interlocutores a fim de justificar e legitimar a homossexualidade masculina e a feminilidade no corpo de homens⁵. A *metanidade* conforme conceito cunhado por Luís Felipe Rios oferece sustentação para experimentações e possibilidades de elaborações de gênero e sexualidade que destoem daquelas estabelecidas como norma pela cisgeneridade heterossexual.

Dessa maneira, levando em consideração as contribuições quanto aos caminhos apontados pelos(as) autores(as) que analisam os terreiros brasileiros, a questão que se apresenta é identificar as forças que convergem na constituição dessas identidades de gênero e, em um mesmo movimento, inserem essas identidades nas linhas das dinâmicas de poder. Segundo elas(es), algumas pistas são oferecidas; seriam exemplo as formas de flerte e desejo orientados por ideais de masculinidade e virilidade entre homens e adés⁶ e a lógica religiosa da *metanidade* que oferece substrato mítico para a legitimação de orientações sexuais e identidades de gênero.

Entretanto, algo que existe de comum entre esses trabalhos é o aprofundamento analítico acerca de diferentes facetas e performances das feminilidades nos terreiros de candomblé. É possível aferir, a partir desses trabalhos, que existem diferentes elaborações de noções de feminilidades que se descolam de corpos de

mulheres para então transitar entre corpos tídos enquanto masculinos tornando-os, então, ambíguos. Em relação direta com essas elaborações de feminilidades se articulam discursos sobre tradição⁷ nos quais vige um modelo de culto em consonância ao matriarcado baiano consagrado por autores(as) clássicos do debate antropológico sobre religiões de matriz africana. Com esse interesse em mente é que se busca retratar a trajetória histórica acadêmica que construiu e associou uma noção de matriarcado aos terreiros de Candomblé e impactou nas formas pelas quais as feminilidades são encaradas pelos grupos de adeptos.

SOBRE O Matriarcado do Candomblé

É corrente a ideia da existência de um matriarcado no Candomblé até hoje. Seja por adeptos em conversas nos terreiros ou pelo tratamento analítico de pesquisadores, essa ideia de organização da religião continua existindo. Lorand Matory (2008) problematiza a influência dos argumentos defendidos por Ruth Landes em seu *A Cidade das Mulheres* (2002[1947]) sobre a premência das mulheres nos terreiros de candomblé da Bahia, bem como o lugar mágico e político do feminino na gestão dos terreiros. Não se trata aqui de desmerecer as contribuições de Landes ou de estabelecer o papel da mulher enquanto secundário nos terreiros, mas trata-se de situar essas observações e contextualizar suas contribuições.

O autor estabelece a ideia de que a partir da publicação de Ruth Landes instaurou-se um processo de transnacionalização de uma identidade nacional tendo como principal ator o Candomblé. Segundo ele, Edison Carneiro teria tentado transformar essa religião em um símbolo do Nordeste, Arthur Ramos o empregou como símbolo do Brasil e Ruth Landes como um símbolo do feminismo internacional. O autor argumenta que para além das arenas acadêmicas de debate, essa discussão produziu um novo modelo de liderança dos cultos que seria operante nos terreiros do povo-de-santo.

É importante ressaltar que Ruth Landes pesquisou o Candomblé de forma a retratá-lo como evidência da riqueza cultural oriunda de um trânsito entre o Brasil e África.⁸ Para a autora, também serviam os terreiros como prova da possibilidade de igualdade de gênero para as mulheres do mundo da época. Sendo o matriarcado (um dos últimos a existir em tempos

modernos, segundo ela) reminiscência africana em solo brasileiro. Apesar da longevidade da noção de matriarcado associada ao Candomblé, outros trabalhos problematizam essas afirmações. Mariza Corrêa (2000) argumenta que à época da pesquisa de Landes havia mais pais que mães de santo e justamente esse aumento de lideranças femininas nas grandes casas era a novidade.

No bojo dessa discussão aparece um personagem que viria a marcar a imagem do Candomblé: o *adé*. Atualmente, segundo o povo-de-santo, esse fato se deve aos terreiros serem espaços nos quais o acolhimento é uma marca registrada que, inclusive, constitui importante dimensão da identidade desses espaços. Entretanto, a figura do *adé* foi o centro de uma calorosa discussão que gerou controvérsia e polêmica durante o período subsequente à publicação de *A Cidade das Mulheres*.

A figura do *adé* adquire contornos de desvio e poluição da alegada pureza de culto africano no Brasil, além de ser caracterizada como um reflexo pálido e mirrado das grandes ialorixás da Bahia. Os sacerdotes *adés* apesar de tidos como desviantes não eram incomodados por conta de suas identidades sexuais, pelo contrário, eram “apoiados e mesmo adorados pelos homens normais” (LANDES 2002, p. 158). Edison Carneiro em seu *Candomblés da Bahia* (1986[1948]) escreve sobre a derrocada do Candomblé matriarcal e cristaliza a reputação da religião enquanto exclusivamente feminina ao estabelecer que a importância demográfica dos pais de santo é recente e que o candomblé matriarcal seria a forma pura do culto. De certa maneira, o que parece ter se dado é a naturalização de uma dimensão feminina na ideia de liderança religiosa no Candomblé. Entretanto, o que se deve reter para os fins dessa discussão é a permanência e longevidade da noção de matriarcado e predominância feminina associada ao Candomblé.

Vagner Gonçalves da Silva (1991) analisa o movimento feito pelo povo de santo de consumo do conhecimento produzido pelos intelectuais e acadêmicos sobre o Candomblé e sua consequente incorporação à dinâmica de culto. O autor observa o consumo, por parte do povo de santo de etnografias que apresentam, segundo ele, “modelos por demais idealizados” (GONÇALVES DA SILVA, 1991, p. 46) e que formariam, então, uma espécie de régua usada para medir pureza e deturpação⁹ nos terreiros.

Através desse trânsito entre academia e povo de santo se consolida simbolicamente um modelo de culto aos orixás que é baiano e matriarcal. Esse trânsito de conhecimento fomenta disputas internas nas grandes linhagens¹⁰ tidas como tradicionais, nas quais o critério de prestígio é quão mais capaz de evocar similaridades aos terreiros matrizes da Bahia se consegue. Questões que vão desde a organização e disposição dos *assentamentos*¹¹ nos quartos de santo a até mesmo os *fundamentos*¹² são usadas como operadores de distinção entre os terreiros e marcadores hierárquicos dessa disputa.

Fica claro que a questão aqui posta é sobre tradição e modernidade. Em outras palavras, de que maneiras os adeptos do Candomblé lidam com a mudança em um contexto no qual a ideia de tradição é critério de prestígio e é ainda fomentada por um modelo idealizado originado no encontro transnacional de interesses que atribui ao candomblé uma qualidade matriarcal, na qual as *feminilidades* são buscadas e aceitas sejam nos corpos das mulheres ou dos homens (*adés*)? A partir desse contexto são mobilizadas as *feminilidades* nos terreiros e uma das dimensões de maior destaque nesse processo é o transe. Através da possessão é que são inscritos no corpo diversos marcadores que constroem gênero e sexualidade e é essa dimensão do debate que será explorada a seguir.

OS PROCESSOS DE TRANSE NO CANDOMBLÉ E SUA RELAÇÃO COM AS NOÇÕES DE GÊNERO E SEXUALIDADE NOS TERREIROS

As primeiras reflexões sobre o transe no Candomblé foram feitas nas primeiras décadas do século XX. Naquele momento, o fenômeno do transe era entendido enquanto singular às mulheres. Os orixás “cavalgavam” apenas os corpos das mulheres. Não só o transe era restrito às mulheres como ele mesmo era marca da feminilidade. Conforme expresso por Edison Carneiro na seguinte passagem:

“Às vezes diz-se que a sacerdotisa é a esposa de um deus e às vezes que é o seu cavalo. O deus aconselha e faz exigências, mas em geral, apenas cavalga e se diverte. Assim, você pode compreender por que as sacerdotisas exercem grande influência sobre o povo. São as intermediárias dos deuses. Mas nenhum homem direito deixaria que um deus o cavalgasse, a menos que não se importe

mulheres possuem suas sexualidades tolhidas e cerceadas.

6 Categoria nativa usada para designar homens tidos como “afeminados” que se relacionam com homens atribuída maticulos e viris. A categoria será discutida adiante com mais profundidade.

7 Essa categoria, originalmente usada pelos antropólogos nas primeiras décadas do século XX foi apropriada pelo povo de santo e ressignificada em sentidos nativos que operavam na disputa por prestígio simbólico e social entre os terreiros. Mais adiante, esse processo ficará mais claro.

8 Também é importante ressaltar que essa discussão se deve também ao impacto e importância das contribuições teóricas de Ruth Landes ao debate sobre religiões de matriz africana, bem como também à construção e formação da antropologia brasileira.

9 A partir da leitura do texto, fica claro que essas são categorias heurísticas mobilizadas pelo autor. Entretanto, essas mesmas categorias também são articuladas a outros marcadores pelo povo de santo paulista.

10 São os terreiros

matriz da Bahia. Gantois, Axé Oxumarê, Casa Branca do Engenho Velho, Axé Muritiba, Opô Afonjá exemplos dessas linhagens. Nas relações entre terreiros no Estado de São Paulo essas linhagens são frequentemente citadas e mobilizadas como forma de conceder prestígio e legitimidade ao modelo de culto. Sendo eu mesmo iniciado no Candomblé, minha chegada ao campo foi marcada por intensos questionamentos acerca da minha raiz ou de qual casa descendo espiritualmente.

11 Representação material do orixá.

12 Os segredos sagrados do candomblé.

13 Vale dizer que os trabalhos de Peter Fry foram produzidos a partir de questões originadas no seio de determinadas correntes teóricas, bem como filiados a e inseridos em um momento singular circunscrito historicamente e devem ser lidos tendo essa ressalva em mente. Para maior aprofundamento nesse debate cf. CARRARA e SIMÕES (2007).

14 Interessante observar que essa é também a saudação ao orixá Logun-Edé.

15 Oxumarê, Logun-Edé e Oxalá.

de perder sua virilidade... Aqui é que está o busilis. Alguns homens se deixam cavalgar e tornam-se sacerdotes ao lado das mulheres; mas sabe-se que são homossexuais. Nos templos vestem saias e copiam os modos das mulheres e dançam como as mulheres. Às vezes, tem melhor aparência que elas". (CARNEIRO apud LANDES 1947, p. 44, grifos nossos).

Posteriormente, Peter Fry (1982) tratou mais detidamente desse movimento de feminilização dos corpos por efeito do transe quando pesquisou a homossexualidade masculina em terreiros de candomblé do Recife. O autor afirma existir uma cultura sexual e de gênero nos terreiros que se estrutura em *a) as performances públicas dos adeptos em termos de gênero no cotidiano e durante os xirês e b) pólos de oposição* (masculino/feminino; ativo/passivo, penetrador/penetrado, etc) que serviriam de linguagem para as performances de gênero.

Também nesse modelo, existe uma gestão dos prazeres corporais que se afilia a esses polos de masculinidades e feminilidades e estabelece quais partes dos corpos são legítimas de gerar prazer. Grosso modo, o pênis e o ânus. É esperado que o primeiro indicador acene para o segundo, isto é, que um homem masculino quando na cama sinta prazer na introdução do seu pênis em outro homem (que deve ser efeminado), por exemplo. A partir dessa cartografia do que Luís Felipe Rios chama de "introduções e recepções" (RIOS 2011, p. 222) também são organizados os usos de outras partes do corpo e suas interações (dedo/ânus; pênis/boca; língua/ânus). O que nos interessa é a importante constatação de Peter Fry da existência de um sistema dicotônico ativo[masculino]/passivo[-feminino] que, diga-se de passagem, também influenciaria na linguagem do transe.

Isso significa dizer que, assim como nas classes populares do Brasil à época¹³, as práticas sexuais sofrem um processo de generalização. Nas palavras de Fry e MacRae (1991):

"Podemos dizer que a concepção popular brasileira da sexualidade fala mais de "masculinidade" "feminilidade", de "atividade" e "passividade", de "quem está por cima" e "quem está por baixo" do que sobre heterossexualidade ou a homossexualidade que são aspectos que entram no esquema sorrateiramente, por assim dizer. Se este esquema desse importân-

cia maior a homossexualidade propriamente dita, então o homem transasse com a bicha certamente teria que ser chamado de homossexual ou algo parecido. Nem sempre isso acontece". (FRY E MACRAE, 1991, p. 50).

Luís Felipe Rios (2011), em uma espécie de tradução ou adaptação desse esquema para o Candomblé, aponta uma mudança. O binarismo que estrutura esse modelo, dá lugar a um esquema que se estrutura em três partes: *okós, adés e loces*¹⁴. Os primeiros são aqueles que poderiam ser chamados de homens ativos e são caracterizados pela virilidade na gestualidade, maneirismos, ocupações, atitudes, adereços corporais etc. Cabem nessa categoria não só os homossexuais ativos (que penetram), mas também os bissexuais e até mesmo os heterossexuais que ainda que mantenham relações com outros homens teriam salvaguardado seu estatuto de "homem mesmo". Os *adés* seriam os homens que apresentam os sinais diacríticos percebidos como femininos nos gestos, fala, assuntos durante as conversas, indumentária etc. São esses sinais que possibilitam que esses homens explicitem através do corpo seus desejos sexuais por homens e suas preferências sexuais. *Loces* seriam aqueles que se envolvem amorosa e sexualmente tanto com homens quanto com mulheres e cujas preferências sexuais são ambíguas, podendo tanto atuar passivamente quanto ativamente.

O autor estabelece um paralelo com a mitologia do Candomblé e três tipologias, digamos assim, de orixás. A saber, *aboró, metá-metá* e *iabá*. De maneira geral, a primeira diz respeito à dimensão masculina dos orixás, a virilidade e todos os atributos masculinos que orientam o comportamento dos *okós*. *labás* são as orixás mulheres; tidas como as donas da beleza e da vaidade, têm como características aqueles atributos tidos como tipicamente femininos: a maternidade, cuidado, zelo doméstico etc. Por último, os *metá-metá*¹⁵ seriam aqueles orixás cuja ambiguidade é destacada, são marcados pelo encontro das dimensões masculina e feminina. Diz-se entre o povo de santo que os filhos dos orixás *metá-metá* carregam dentro de si essa ambiguidade, sendo famosa a associação dos filhos de Logun-Edé a homens delicados e sentimentais ou às mulheres de Oxumarê uma faceta mais autoritária e enérgica. Esse esquema conceitual montado pelos autores supracitados ganha movimento e tem sua linguagem através do transe e da possessão. É na expe-

riência da alteridade do transe que os adeptos se reelaboram a partir de sua filiação espiritual, isto é, do/a orixá de qual é filho/a e dos signos, mitos e símbolos que informam os arquétipos desses/as orixás.

ENCONTROS ETNOGRÁFICOS

O trabalho de campo etnográfico ocorreu principalmente em dois terreiros¹⁶: A Casa de Obaluáê situada na cidade de São Paulo, chefiada por Mãe Cláudia¹⁷ e tida como *beco*¹⁸ devido à presença de pessoas *trans** como filhos/as da casa. Foram feitas visitas às festas públicas nas quais foi possível conversar informalmente com alguns dos adeptos. O segundo terreiro é a Casa de Xangô que se localiza na cidade Campinas cujo babalorixá é Pai Paulo. Seu axé é caracterizado pelos adeptos (filhos da casa e de fora) como um terreiro tradicional que estabelece na Bahia a fonte da legitimidade ritual e da tradição.

Na Casa de Xangô foi possível visitar o terreiro toda semana às quartas-feiras quando acontecia um ritual no qual se oferece uma comida votiva ao orixá Xangô a fim de homenageá-lo. Ao final dos rituais sempre ficavam os filhos da casa, clientes e Pai Paulo conversando, esses momentos foram extremamente valiosos para os propósitos dessa discussão pois, por muitas vezes, a minha presença não era interpretada como a de um pesquisador, mas como a de um adepto; o que provavelmente desinibia determinadas posições a serem anunciadas.

Durante esses rituais foi possível acompanhar uma outra faceta da religião: os trabalhos e preparativos, isto é, as *funções*. Minha condição de iniciado na religião facilitou o contato, mas também modulou determinadas expectativas, tendo em vista a trajetória religiosa tanto de Pai Paulo quanto de Mãe Cláudia ser mais longa que a minha e, portanto, a partir do critério de senioridade que vige no Candomblé, eu deveria me comportar de acordo. Diversas vezes essa relação foi demarcada, seja uma indireta para eu me sentar no banquinho durante as conversas (assim eu não me sentaria na mesma altura que um/a pai/mãe de santo), seja me repreendendo abertamente por chamá-los pelo vocativo “você” em vez de “senhor(a)”.

De maneira geral, o esquema usado para localizar as noções de gênero e sexualidade no Candomblé se encontra relativamente vigente nos terreiros visitados. A noção de matriarca-

do não encontra em terras paulistas ecos tão fortes quanto se parece ter em outros contextos como aqueles encontrados nos Estados do Nordeste. A maioria masculina era flagrante durante as festas públicas, sobretudo entre as lideranças. Na Casa de Obaluáê havia um número aparentemente equilibrado entre homens e mulheres de filhos e filhas de santo. Apesar da exceção da Casa de Obaluáê, o curioso é que a dimensão matriarcal associada ao culto não opera mesmo no terreiro tradicionalista de Pai Paulo ainda que opere discursivamente.

Para responder às questões levantadas pelo debate bibliográfico, privilegiou-se duas dimensões de observação nos terreiros. A primeira, as *funções*, compreende a divisão da tarefa realizada durante os preparativos dos rituais. A outra dimensão é a das festas propriamente ditas ou os *xirê*s, na linguagem do Candomblé. Pensamos essas duas dimensões enquanto dois momentos de um mesmo processo, que é atravessado e estruturado por uma rígida hierarquia e um estrito código de conduta.

TRABALHO E FESTA

a) AS FUNÇÕES

São chamados de *funções* todo o período de trabalho que antecede os *xirê*s. Estão contidos nas *funções* tanto o trabalho que pode ser descrito como secular (lavar, passar, limpar, cozinhar, carpir, podar, pintar) quanto aquelas atividades que são sagradas (imolação, preparo das comidas dos orixás, *assentamentos*, rezas, preparo de banhos). A carga de trabalho durante as *funções* é intensa. Por vezes, as(os) adeptas(os) ficam acordadas(os) até tarde da madrugada fazendo as atividades necessárias para acontecerem as *festas*. Durante os períodos de *função* há um destaque para *ogás* e *ekedis*¹⁹ que, de certa maneira, supervisionam os trabalhos.

Ekedi Sinha, uma das mais importantes *ekedis* do prestigioso terreiro da Casa Branca em Salvador, comenta em entrevista ao canal *Nós TransAtlânticos*²⁰ quais são os encargos de uma *ekedi*, os classificando como a “supervisão de tudo que tenha a ver com o cuidado do orixá, bem como sua representação em terra”. Segundo ela, desde criança já foi preparada para cuidar do orixá “lavando uma roupa, ajudando a lavar uma louça”. Conta que era instruída pelas suas mais velhas a ficar na cozinha, pois “a cozinha era onde se aprendia Candom-

16 Entretanto, diversas visitas foram feitas a outros terreiros nos seus dias de festas nos quais foi possível realizar observação participante.

17 Por vontade dos entrevistados, seus nomes e os de suas casas foram modificados.

18 Denominação émica que caracteriza o modelo de culto de determinado terreiro como “deturpado”, “des-caracterizado” ou sem raiz.

19 Homens e mulheres que não entram em transe e gozam de elevada posição na hierarquia ritual dos terreiros. São chamados de pais e mães, provas de deferência ao seu cargo.

20 Disponível no YouTube: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZEDxFN-vKL64>> Acessado em: 15/04/2019>.

blé". A Ekedi Sinha ainda relata que, em contra partida, os meninos eram instruídos a aprender a buscar folhas no mato, conhecer as ervas na floresta e a toda atividade que envolvesse o exterior ao terreiro.

Grande parte das atividades realizadas durante as *funções* gravitava em torno da cozinha. Assim, pode-se inferir, a partir da fala de Ekedi Sinha e observado em campo, que a cozinha é um espaço privilegiado para a aprendizagem dos preceitos e conhecimentos sagrados do Candomblé. É inegável aí a mobilização da ideia da premência do feminino quanto aos trabalhos que envolvam cuidado, ainda que em diversos sentidos do termo.

21 Iniciado que entra em transe.

22 Aquele(a) que não é iniciado(a), mas frequenta o terreiro de candomblé nessa intenção.

23 Comida oferecida a Xangô.

Como na maioria dos terreiros, o trabalho na Casa de Xangô se concentrava na cozinha. Na maior parte das quartas-feiras, a frequência de filhos e filhas de santo se restringia a, no máximo 6 ou 7 pessoas. Dentre elas, havia uma família que, durante o tempo que eu frequentei, não faltou a uma quarta-feira no Casa de Xangô, muitas vezes apenas eles apareciam. Ele era *ogã*, ela *iaô*²¹ e o filho deles era *abiã*²². Houve um episódio que foi o gatilho para sublinhar o trabalho e as atividades nas *funções* como potência generificadora.

Em um dia muito frio, eu estava conversando com o *ogã* no grande pátio que fica de frente para a apertada cozinha do terreiro, lá dentro as mulheres cozinhavam o *amala*²³, tarefa tediosa e minuciosa, e lá fora ele varria o chão. Conversávamos descontraidamente quando chegou Pai Paulo e dirigiu-se a ele: "ô meu filho, estou te estranhando! (risos) Tanta mulher aí e você varrendo o chão?". A frase foi dita em tom de troça e ambos riram.

A partir da fala de Pai Paulo é possível notar a construção simbólica de gênero em torno das atividades realizadas durante as *funções*. Nesse sentido, foi candente observar que não só o trabalho generifica, mas o ócio também, pois nas semanas seguintes o *ogã* se limitava a conversar com outros homens enquanto as mulheres e alguns homens (esses notadamente *adés*) trabalhavam nos preparos rituais. Portanto, o ócio operava como um símbolo da masculinidade daqueles homens em oposição à feminilidade que residia nas atividades desempenhadas pelas mulheres e pelos *adés*. Foi possível observar a mesma coisa em uma das festas na Casa de Obaluaê, enquanto as mulheres e alguns filhos de santo *adés* se desdobravam entre o salão e a cozinha, alguns homens fica-

vam encostados nas paredes jogando conversa fora casualmente.

b) OS XIRÊS

São chamadas de *festas* ou *xirê*s os rituais públicos feitos em louvor a determinados orixás. Segundo o povo de santo, é durante os *xirê*s que os orixás podem voltar para a Terra (*ayê*) através dos corpos de seus filhos e filhas para matar as saudades de suas vidas terrenas e contar suas histórias e memórias. Na cadência do toque dos atabaques, os orixás vão contando histórias de guerra, vitórias, derrotas, amores, mortes e doenças através dos corpos dos adeptos. Eles caçam, lutam, correm o mundo, distribuem raios e feitiços. As festas são coloridas e ricas; permeadas por diversas camadas de significado e constituem um momento de ansiedade e satisfação para *babás* e *ialorixás*.

É também durante os *xirê*s que acontecem os famosos transes ou possessões dos filhos e filhas de santo. A possessão aqui será tratada enquanto fato social. Não nos interessa quaisquer discussões patologizantes ou então psiquiatrizantes que se propõem a pensar o transe enquanto um fenômeno biomédico. O que se buscará destacar aqui são os códigos a que se submetem o transe, assim como os códigos que são compartilhados pelos adeptos.

O transe se mostra nos terreiros frequentados enquanto uma parte da linguagem através da qual os adeptos são situados na intrincada hierarquia presente nos terreiros. O palco central dessa linguagem é o corpo. Outras partes dessa linguagem são as roupas usadas pelos adeptos *virados de santo* ou não. Um exemplo: o uso de miçangas feitas de coral só é autorizado àqueles que já tenham atingido sua maioria religiosa, isto é, que já tenham *tomado sua obrigação de sete anos*; sendo assim aquele que for visto usando um fio com miçangas de coral será tratado como um *ebômi*. Márcio Goldman (1987) estabelece o Candomblé enquanto uma religião cuja cosmologia é centrada no corpo. Ou seja, a hierarquia no Candomblé incide diretamente em processos de fabricação de pessoas e corpos, bem como nos usos que se faz dos corpos

Carmen Opipari pensa o transe a partir de uma analogia com o teatro. A autora busca mostrar as maneiras pelas quais os(as) adeptos(as) (atores) vão se trançando com seus orixás (personagens) numa espécie de peça na

qual os atores envolvidos improvisam a peça a partir de um roteiro fixo de comportamentos esteriotipados (OPIPARI, 2010, p. 179). Entretanto, esse roteiro, ou texto, não se traduz enquanto um “corpus finito e homogêneo” (idem), mas age enquanto um processo que também considera as controvérsias míticas e os confrontos entre diversas *tradições*. Em outras palavras, o transe é fragmentado, pleno de lacunas e em perpétuo movimento. Dessa maneira, a possessão também aparece marcada pelos sinais diacríticos pessoais do adepto que a abriga.

É importante notar que, ao tratar do transe, Opipari intende, em sua análise se afastar de uma visão que estabelece no transe, apenas um modelo arquetípico de correspondência mítica que, segundo ela, foi construído teoricamente pelos pesquisadores com base em teorias da Psicologia ocidental, bem como na própria teologia cristã. Opipari, argumenta que a adoção desse modelo, e uma consequente ideia de homogeneidade, acaba por negar a margem de agência à qual recorrem os adeptos no momento do transe que possibilita que sejam mobilizadas um multíitude de personagens que configuram a identidade dos adeptos.

Dessa maneira, é incontornável pensar o transe enquanto uma das dimensões de constituição identitária das(os) adeptas(os) do Candomblé. É através do transe que se materializam aspectos míticos que constituem a fabricação de pessoas nos terreiros. Miriam Rabelo (2014) explora o conceito de “construção de pessoa em camadas” no Candomblé. Com isso, a autora busca ressaltar os processos de individualização dos orixás atribuídos aos iniciados(as) que se dão em *crescendo*, de forma que aos sete anos de iniciação seja concluída essa trajetória com a culminância da maioria religiosa. Durante esse processo, se cria um par: adepto(a)-orixá. O que liga esses dois elementos é precisamente o transe. Portanto, é possível pensar o transe enquanto idioma de constituição de pessoas no Candomblé em uma dinâmica dialética entre orixá e adepto na qual ambos se constroem mutuamente.

Privilegiando essas duas dimensões das experiências dos adeptos no Candomblé que foram feitas as incursões etnográficas para os propósitos dessa pesquisa. É nesse contexto que se inserem nos terreiros as pessoas trans*, *adés*, *monocós* e outros corpos que desafiam a heteronorma²⁴. A partir da observação par-

ticipante de duas discussões, uma no Casa de Xangô e outra na Câmara Municipal de São Paulo por ocasião de um Fórum de População LGBT de terreiros, bem como as festas públicas foi possível levantar algumas hipóteses, exploradas a seguir.

Primeiramente, é preciso que fique claro que a presença de pessoas trans* se insere em narrativas acerca de tradição e formas autorizadas de culto e são usadas para tensionar os limites entre a manutenção dos tradicionalismos e a adoção de mudanças. Também é necessário que se estabeleça que há uma vigilância sobre os corpos, performances e indumentária desses(as) sujeitos(as). Observou-se, de maneira geral, que há entre a maioria dos adeptos uma confusão entre gênero e orientação sexual, existindo uma tendência em generificar a sexualidade em consonância ao modelo hierárquico descrito por Peter Fry e retomando anteriormente. Também se verificou o tratamento dado à genitália como a concentração e a cristalização do gênero, operando em função disso, as diferenças entre travestis e transexuais.

Aqueles contrários à presença de pessoas trans* defendem, grosso modo, que o fato de “homens se vestirem de mulher” (aludindo à transexualidade) se deve à vontade que têm de chamarem atenção e darem *close*²⁵. Já que as únicas que podem usar roupas femininas são as mulheres a fim de protegerem o útero. Durante uma discussão no Casa de Xangô, uma jovem *iaô* logo replicou a essa ideia: “mas e aquelas mulheres que não tiverem útero?”. Prontamente Pai Paulo treplicou que mesmo sem útero, elas têm ovários e na ausência desses, têm a vagina “de nascença”. Um outro filho-de-santo logo complementou “orixá não reconhece gênero, reconhece o sexo com que nascemos”. A jovem *iaô* não se deu por satisfeita e perguntou: “as iabás não usam roupas femininas quando no corpo de homens?”, por sua vez o babalorixá replicou que era necessário que se fizesse a distinção entre o corpo em transe e o corpo “de cara limpa” e, portanto, quem usava a roupa era o orixá, não o homem.

O subtexto dessa fala é o fato de uma semana antes dessa discussão, o babalorixá ter dado uma festa de Oxum, na qual incorporou essa *iabá* que foi vestida como uma mulher, isto é, à baiana. Para além de apontar as incongruências presentes naquele discurso, a *iaô* estava, implicitamente, também colocando em questão a masculinidade de Pai Paulo ao que

²⁴ Penso a heteronorma conforme argumentado por Butler (1993), isto é, como uma série de demandas e pressupostos esperados das pessoas com base na suposta naturalidade da heterossexualidade.

²⁵ Categoria émica que designa o ato de concentrar a atenção em si ou até mesmo usado para se referir a uma pessoa metida.

foi prontamente justificado pela distinção entre o seu corpo em transe e “de cara limpa”. A vigilância acerca da indumentária usada foi uma característica marcante durante toda as discussões acompanhadas sobre pessoas trans* nos terreiros.

Durante os xirês que foram acompanhados foi possível notar as diferentes formas de se lidar com a presença de pessoas trans* nesses espaços. Conforme já dito, o Axé Casa de Obaluáê é um terreiro que reconhece a legitimidade da identidade de mulheres trans e travestis. Isso significa dizer, que nesse terreiro a elas era permitido ocupar cargos hierárquicos, desempenhar atividades e se vestir de acordo com o gênero feminino. É interessante que também na casa de Mãe Cláudia apenas mulheres dançam na roda à moda dos terreiros matriz da Bahia anteriormente citados. Esse fato talvez se deva a uma necessidade de se filiar e constituir elementos para uma narrativa de tradição, porém as mulheres trans e travestis também são incluídas no xirê.

Em contrapartida, na casa de Pai Paulo mulheres trans* e travestis não poderiam dançar na roda ou se vestirem à baiana tendo em vista que não seriam mulheres *de verdade*. Essa expressão “de verdade” equivale a dizer que elas não nasceram mulheres e que não possuem útero, ovários e vagina de nascença. Dessa maneira, não haveria razão para usarem as indumentárias femininas e dançarem na roda. Em uma das conversas após os atendimentos às quartas-feiras, a esposa de Pai Paulo explicou que em uma ocasião, ele teve que pedir para uma travesti se retirar de um dos xirês no Casa de Xangô. A justificativa foi “para não ficarmos mal-falados, você sabe como o povo de candomblé é”.

A partir dessa fala é possível observar como se articulam elementos constituintes de narrativas de tradição através de uma dimensão muito interessante do Candomblé: os circuitos de trânsito dos adeptos em visitas aos xirês de outros terreiros. Essa circulação de adeptos atua de maneira a vigiar e regular o culto que é praticado em outros terreiros, bem como estabelecer critérios de diferença e hierarquização entre terreiros com base em legitimidade de culto e quão acurados são eles em seguir os fundamentos de suas tradições.

Assim, o prestígio é construído a partir da opinião pública formada durante essas visitas; são levados em consideração diversos aspec-

tos dos xirês tais quais: qualidade da comida servida, hospitalidade dos filhos de santo da casa, instalações físicas do terreiro, sinais de prosperidade dos adeptos e do pai ou mãe de santo, localização, roupas dos orixás, entre outras. É necessário ressaltar que ao ser classificado enquanto *beco*, como o foi a Casa de Obaluáê, acaba por restringir consideravelmente esse circuito, quando não se é excluído dele. Mãe Cláudia atribui o fato de não ser visitada e, portanto, não poder visitar outros terreiros ao tratamento dado a mulheres trans e travestis na sua casa de santo.

Além dos terreiros, o Fórum de População LGBT de terreiros foi um importante momento etnográfico. O evento contou com a participação de quatro ialorixás que se identificavam enquanto travestis, nas suas falas era recorrente a citação da sensação de isolamento causada pela comunidade do candomblé e a exclusão sistemática de pessoas trans* dos terreiros. Unanimemente as mães de santo relataram que durante o processo de transição foram desligadas das casas que as receberam enquanto “homens gays”. Mãe Bianca relatou, inclusive, ter sido submetida pelo seu primeiro pai de santo a um ritual que chamou de “troca de folhas” que, segundo ela, tinham como intenção “ajustar a sexualidade e transformar o corpo de volta para o que era”. A partir disso, elas notam que, nas palavras de Mãe Bárbara: “no Candomblé há um fato curioso. São os segregados que segregam”. Mãe Silvia concorda “os homossexuais são os primeiros a colocar a faca na nossa garganta e falar ‘ou você é ou não é’”. Com essas falas, elas aludem ao fato de serem segregadas por homens gays que, supostamente, deveriam se “solidarizar com os preconceitos sofridos pelas travestis”, nas palavras de Mãe Bárbara.

Segundo Mãe Bianca, o Candomblé deveria acomodar as mudanças geradas pelos processos sociais como as reivindicações e discussões de pautas dos movimentos LGBT evidenciadas nos últimos tempos. “Nós não estamos aqui parados e paralisados, estamos em constante mudança e transformação” disse Mãe Bianca. Com essa fala é possível notarmos uma frontal oposição às exclusões geradas pelas narrativas de tradição corroboradas pela produção acadêmica canônica – cujas contribuições buscamos reconstruir na primeira porção desse artigo – que é consumida e reelaborada por grupos de adeptos das casas de maior prestígio. Para Mãe Silvia, outra ialorixá travesti, “tradição

é uma maneira dos velhos de santo falarem 'fica no seu lugar, travesti nojenta". Com essa poderosa fala, ficam evidentes os sentidos de "tradição" que são mobilizados para cercear a participação de pessoas trans e travestis no Candomblé paulista.

Outra dimensão tensionada por elas, tanto no Fórum quanto nos terreiros pesquisados, é a alcunha de "espaços de acolhimento" atribuída aos candomblés. Somente durante o Fórum a palavra acolhimento foi dita cinquenta e quatro vezes, outras incontáveis foram registradas durante os *xirêses* e as *funções*. Uma das iaôs da Casa de Obaluaê disse "as nossas casas de candomblé não podem ser espaços de violência porque o candomblé nasceu para acolher". Entretanto, as falas e trajetórias das ialorixás citadas até agora evidenciam que esse acolhimento não comprehende todos os corpos e identidades. Privilegia a expressão da sexualidade masculina em suas múltiplas formas (*adés, loces*), mas tolhe a sexualidade feminina e não tolera ataque algum à cisgenerideade.

Em suma, os contrários àqueles que desafiam a heteronorma advogam a inescusabilidade do sexo designado ao nascimento que figuraria como desígnio do orixá. Consequentemente desafiar esse desígnio seria desafiar o próprio divino. É impossível deixar de notar semelhanças entre esses discursos e aqueles presentes nos púlpitos de igrejas fundamentalistas ou então aqueles influenciados por conservadorismos. O Fórum, acima referido, contou com a presença de diversas ialorixás trans e travestis. A fala de algumas delas ia frontalmente contra esse discurso. As ialorixás buscavam ressaltar a concepção de orixá enquanto amor e conhedor do destino dos seres humanos. Nas palavras de Mãe Bárbara: "se um orixá escolhe uma travesti, saibam que ele escolheu com plena consciência que ela era travesti. Orixá não vê gênero, vê apenas o coração de cada um".

Foi possível observar que as pessoas trans* adaptam suas filiações míticas a fim de explicar sua feminilidade, mas não as transpõem indiscriminadamente. Nas palavras de Mãe Bárbara "orixá está na cabeça, não na genitália. Pode sim dar trejeitos, mas não determina seus caminhos". Com essa fala é possível ver de que maneiras travestis e mulheres trans* reelaboram criativamente os mitos a fim de justificar a feminilidade em um corpo masculino a um só tempo em que rejeita a essencialização da genitália. Aqui fica evidente também que há uma

reformulação da feminilidade que busca englobar a ambiguidade que reside em seus corpos.

CONCLUSÃO

Stephen Selka (2007) analisa os discursos e as linguagens da tradição no Candomblé tendo em vista o embate entre esses e as questões postas pela modernidade. Afastando-se de uma noção de pureza africana, o autor recoloca a discussão em torno de narrativas que estabelecem o Candomblé enquanto uma religião brasileira antes de qualquer coisa. Apesar de sua análise estar mais concentrada na noção de prosperidade e seus sentidos, seu trabalho evidencia cudentemente a tensão entre tradição e mudança.

É essa tensão que subjaz a discussão pretendida por esse artigo. Também foi possível observar como a noção de "tradição" foi formada por antropólogos/as em discussões acadêmicas e posteriormente incorporada ao intrincado jogo de prestígio do candomblé e ressignificada pelos adeptos. As noções de "feminilidade" e os processos de reelaboração das relações de gênero e sexualidade são tributários desse diálogo. Para refletir sobre como era entendida a presença de pessoas trans* nos terreiros tornou-se incontornável a compreensão acerca das formas de articulação entre o conjunto de normas e formas a que o povo-de-santo chama de tradição e as novas questões colocadas pela modernidade.

Além disso, após ouvir as ialorixás durante o Fórum de População LGBT de terreiros e os adeptos nos axés visitados, é impossível não se dar conta de como, em nome da tradição, são sistematicamente excluídas pessoas trans* e travestis dos terreiros. Sendo possível concluir, portanto, que os discursos acerca da noção de tradição podem, por vezes, tomar contornos bastante heteronormativos à medida em que se deslegitimam identidades, corpos e performances que desafiem os limites da cisgenerideade heterosexual.

Também se tornou poderosamente evidente no campo a maneira com que o povo-de-santo em geral consome os trabalhos acadêmicos sobre o Candomblé. Trabalhos como *A mitologia dos orixás* do sociólogo Reginaldo Prandi ou então *Os Nagô e a Morte* da antropóloga Juana Elbein eram discutidos com muita propriedade e citados amiúde por diversos adeptos durante as conversas nos terreiros. Dessa

maneira, é possível ver, como disse Mãe Bianca, que o Candomblé não está parado nem paralisado, mas em total articulação com os mais diversos fluxos de conhecimento e influências. O povo-de-santo ressignifica noções e categorias como *tradição, matriarcado, feminilidades, masculinidades, homem, mulher* e com isso constroi outros sentidos e direções de existência e experiência. Em outras palavras, é possível seguramente aferir que as comunidades-terreiro não são enclausuradas em si mesmo, mas mantêm intenso diálogo com diversos estratos da sociedade. Ora, isso se torna tanto mais óbvio quando se constata a identidade multifacetada de seus adeptos e suas trajetórias tanto religiosas quanto seculares.

A presente discussão oferece mais questões que resposta, aponta mais caminhos que os trilha e isso é prova da dimensão da complexida-

de da questão. Ademais, é nesse contexto que existem e resistem pessoas trans*. É também nele que se provam a coragem e a criatividade desses(as) sujeitos(as) em desafiar as normas impostas e tensionar os limites que existem. Em seus discursos, elas e eles ressignificam as narrativas e as desafiam a serem mais inclusivas. Além disso, muito acuradamente questionam e problematizam a imagem consolidada entre adeptos dos terreiros enquanto espaços de acolhimento irrestrito de sujeitos marginalizados. Pertinentemente, perguntam: a quem serve esse acolhimento? Quem pode ser acolhido? A presença de pessoas trans* no Candomblé testa os limites míticos, rituais e sociais da religião, sendo elas mesmas agentes da adaptação e produzindo novos caminhos e questionamentos para os terreiros de candomblé.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, Kallile Sacha da Silva. (2017), "Saia ou atabaque: uma análise da identidade de gênero de transexuais nos rituais candomblecistas da cidade de Natal/RN", in *Enlaçando Sexualidades*, 1, 1: 01-12.
- BUTLER, Judith. (1993), *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*. London, Routledge.
- CARNEIRO, Edison. (1986), *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Ediouro.
- CARRARA, Sérgio & SIMÕES Júlio. (2007), "Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira.", in *Cadernos Pagu*, 28, 1.
- CORRÊA, Mariza. (2000), "O Mistérios dos Orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira", in *Etnográfica*, 4: 245.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana (1982). *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes.
- FOUCAULT, Michel. (1980), *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. 3. ed. Rio de Janeiro, Graal.
- FRY, Peter. (1982), *Para inglês ver*. Rio de Janeiro, Zahar.
- FRY, Peter & MACRAE, Edward. (1991), *O que é homossexualidade*. São Paulo, SP, Brasiliense.
- FRY, Peter. (1986), "Male Homosexuality and Spirit Possession in Brazil", in *Journal of Homosexuality*, 11, 3-4: 137-153.
- GOLDMAN, Márcio. (1987), "A Construção Ritual da Pessoa: a possessão no candomblé". In: C.E.M. de Moura, C. E. Candomblé: desvendando identidades. São Paulo, EMW Editores, p. 23-45.
- GOLDMAN, Márcio. (2002), "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos", *Revista de Antropologia da USP*, 46, 1: 423-444.
- GONÇALVES DA SILVA, Vagner. (1991), "A crítica antropológica pós moderna e a construção textual da etnografia religiosa afro-brasileira", in: *Cadernos de Campo*, I, São Paulo, FFLCH-USP, p. 47-60.
- GONÇALVES DA SILVA, Vagner. (1995), *Orixás da Metrópole*, Petrópolis, Vozes.
- LANDES, Ruth. (2002), *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, RJ, UFRJ.
- LIMA, Thiffany. (2017), "Construindo identidades de gênero, raça e sexualidade no terreiro da Gomeia", *Enlaçando Sexualidades*, 1, 1.
- MARANHÃO FILHO, Eduardo. (2017), "Convertendo" categorias: de identidades de gênero a identidades religiosas, de transgêneridades a transreligiosidades", *Fronteiras & Debates*, 2, 2: 62-78.

MATORY, J. Lorand. (2008), "Feminismo, nacionalismo e a luta pelo significado do adé ou como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o rumo da história", *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 51: 107-121.

MOUTINHO, Laura. Erotismo, religiosidade e cor entro o povo de santo do subúrbio carioca. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, n. da edição, 2012, local. Anais... Local: editora, 2012, p. 01-19.

MEDEIROS, Camila. (2006), *Mulheres de Kêto: etnografia de uma sociedade lésbica na periferia de São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

OPIPARI, Carmen. (2010), *O candomblé: imagens em movimento*. São Paulo, EDUSP.

PERLONGHER, Néstor. (1987), *O negócio do michê: a prostituição viril*. São Paulo, SP, Brasiliense.

RIOS, Luís Felipe. (2004), *O Feitiço de Exu: Um Estudo Comparativo sobre Parcerias e Práticas Homossexuais entre Homens Jovens Candomblecistas e/ou Integrantes da Comunidade Entendida do Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado em Saúde Coletiva, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ.

RIOS, Luís Felipe. (2011), "Loce Loce Metá Rê-lê: posições de gênero e erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife", *Polis e Psique*, 1: 212-228.

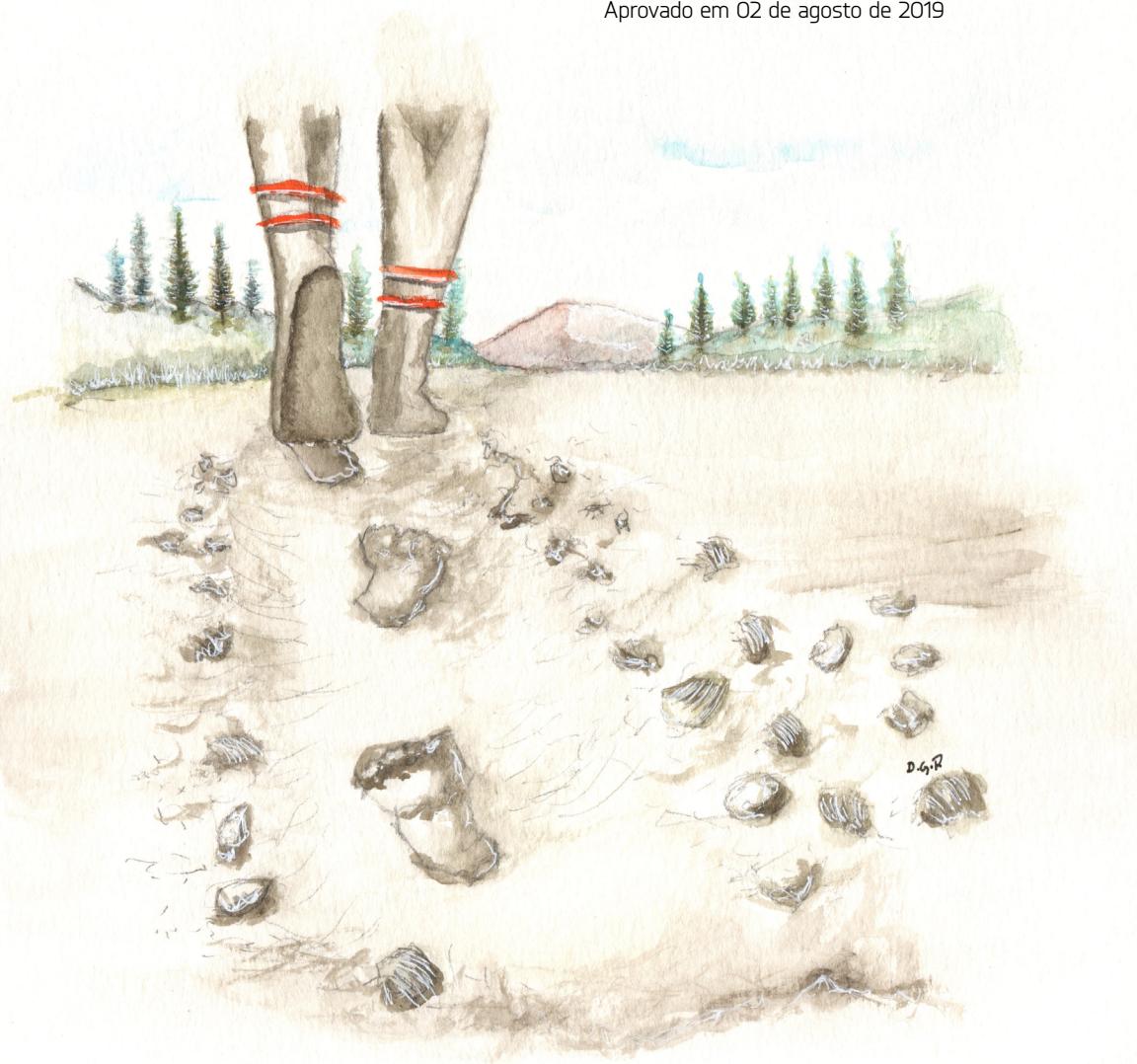
SCOTT, Joan. (1990), *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*. Traduzido pela SOS, Corpo e Cidadania, Recife.

SCOTT, Joan. (1994), "Preface a gender and politics of history", *Cadernos Pagu*, 311-27.

SELKA, Stephen. (2007), "Tradition, Modernity and Postmodernity in Brazilian Candomblé", *Nova Religio: The Journal of Alternativa and Emergent Religions*, 11, 1: 06-30.

Recebido em 30 de abril de 2019

Aprovado em 02 de agosto de 2019



O OUTRO SOU EU – O OLHAR DA JUVENTUDE TRABALHADORA SOB(RE) O OLHAR DOS POLICIAMENTOS

Ana Carolina Kazue Inada

Estudante de graduação em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia e Licenciatura, pela Universidade Estadual de Campinas.

Contato

kazue.inada@gmail.com

Palavras-chave: Juventude; Classes Populares; Policiamentos; Público; Privado; Shopping Center.

Keywords: Youth; Poor; Public Security; Private Security; Public; Private; Shopping Center.

¹ Texto: Murar o Medo, ver em: <<http://https://www.youtube.com/watch?v=jACcaTogxE.htm>>.

² O Cursinho Dandara dos Palmares foi criado por alunos do Diretório Central dos Estudantes da Unicamp em 2011, inicialmente nomeado como Cursinho do DCE. Durante o projeto, o cursinho contou com diversas localizações, mas atualmente se fixou em uma Escola Estadual que fica no Centro da cidade de Campinas, mas que conta com alunos da região de Campinas e cidade próximas.

³ As entrevistas foram realizadas

Resumo: O seguinte trabalho pretende analisar as relações entre policiamentos (segurança pública e privada) e juventude trabalhadora. As reflexões partem da coleta de dados de entrevistas e relatos com jovens correspondentes às classes populares. Respaldando-se das considerações desses jovens, o trabalho foi conduzido para explorar a questão da segurança na democracia brasileira. Os relatos ilustram como os jovens se situam para entender e interpretar os conflitos sociais frente ao cenário contemporâneo producente de discursos sobre criminalidade no cotidiano urbano. Os discursos fabricam enquadramentos, para e sobre eles, que ajudam na efetivação do cerceamento espacial desses jovens.

Abstract: The following article aims to analyze the interactions between policing (both private and public) and the young workers. The discussion is based upon data from interviews with working class young men and women. Through the considerations of them, the paper explores the public security issue on the brazilian democracy. The narratives show how the young men and women interpret the social conflicts on the contemporary political scenario which produces discourses on criminality in the urban context. Those discourses fabricate framings about and by them that induces young men and women on a spacial retrenchment.

INTRODUÇÃO

“Há muros que separam nações, há muros que dividem pobres e ricos, mas não há hoje, no mundo um muro, que separe os que têm medo dos que não têm medo. Sob as mesmas nuvens cintzentas vivemos todos nós, do sul e do norte, do ocidente e do oriente¹. (Mia Couto, Conferências sobre Segurança em Estoril, 2011)”.

O presente trabalho se vale de entrevistas e relatos, tendo em vista as dimensões das arbitrariedades policiais e outras formas de segregação socioespaciais que compõem os procedimentos dos policiamentos. A coleta de dados foi composta por entrevistas realizadas com alguns alunos de um cursinho popular de Campinas² e jovens que circulam no *shopping* Dom Pedro e Parque das Bandeiras, em Campinas. As entrevistas³ giraram em torno vários eixos, como idade e ocupação. O objetivo é compreender como os policiamentos são percebidos e concebidos pelos os jovens, e como eles consideram que são vistos por agentes de segurança variando os ambientes e circunstâncias, sobretudo na maneira pela qual percebem a ação dos agentes. Por meio de abordagens violentas, física ou/e simbólicas. Optei por escolher trechos de entrevistas que sintetizam questões recorrentes na coleta de dados.

Ao longo do desenvolvimento do trabalho

foram se desenhando questões que em um primeiro momento podem ser lidas como contraditórias, mas, sob à luz das reflexões de Gilberto Velho (2013), pode-se compreender, que as ditas contradições estão no campo das relações complexas que contemplam a forma como as sociedades modernas são ordenadas. Desses relações, as disputas de narrativas geradas por elas vão para além das dicotomias legal/ilegal, trabalhador/bandido e público/privado. Nesse sentido, a investigação se constrói ao tentar entender as relações entre juventude e policiamentos, ao passo que os agentes sociais⁴ entrevistados remetem a questões de hierarquia que estão imageticamente compreendidas anteriormente à pesquisa, devido ao fato do campo se estabelecer sobre questões despertadas pelo cotidiano nas cidades.

Dentro dessa dimensão familiar, a pesquisa encontrou grande apoio metodológico em Gilberto Velho (2013). O autor aponta a compreensão do social na urbanidade em uma perspectiva que apreende o familiar como algo que não necessariamente é conhecido e, por consequência, “percebe que estamos sempre pressupondo familiaridade e exotismos como fontes de conhecimento” (VELHO, 2013, p. 72).

O imaginário consensual, pautado na configuração de hierarquias existentes na cidade, influencia no olhar de como os agentes sociais operam e são inscritos na cidade de Campinas, mais especificamente, a relação juventude/po-

liciamentos que busco retratar. Esse trabalho se une à perspectiva de como esses jovens de classes populares observam os policiamentos e como eles se veem por meio desses policiamentos. Visto isso, a relação do "familiar" e do "exótico" também configura o imaginário deles e faz referência ao imaginário consensual. Tendo em vista essas reflexões, as questões levantadas se realizam na construção de um conhecimento produzido pelos agentes sociais entrevistados vinculado à interpretação que o trabalho faz dos dados.

DISPUTAS DE UMA MESMA TRAJETÓRIA: *CHAVOSO, FAVELADO, CARA DE BANDIDO* *E TRABALHADOR. TUDO É UMA QUESTÃO* *DE ESTILO?*

O período posterior à ditadura militar de 1964 foi importante na construção de valores das periferias urbanas, pois, nesse momento se constrói um movimento em busca de democratização e de reivindicações que tentam transformar os sentidos historicamente construídos sobre as classes perigosas (FELTRAN, 2008, p. 38). Foi por meio dos movimentos populares que os novos sentidos sobre os sujeitos que vivem na periferia foram produzidos, e estes puderam reivindicar seus interesses e disputar poder pela construção democrática. Pode-se analisar nesse período, uma nova maneira pela qual a categoria social "trabalhador" foi sendo incorporada. Mediante a essa categoria foi possível que os sujeitos das "periferias trabalhadoras" pudessem se legitimar nos espaços públicos na busca por direitos sociais (FELTRAN, 2008). Não obstante, essa categoria social também é utilizada no presente como forma da juventude pobre se legitimar nos espaços urbanos.

O argumento "sou trabalhador" foi mobilizado nas entrevistas como modo de legitimar a circulação desses jovens nos *shoppings* ou em outros espaços de lazer quando seus corpos eram negligenciados pela vigilância ou por outrem. Dessa forma, a categoria "trabalhador" teria conferido a eles um instrumento de luta para usufruir do direito de *ir e vir*. Uma das entrevistas em que se pode compreender de maneira mais enfática os contextos pelos quais a categoria é mobilizada é a de Maycon⁵. Ele tem 21 anos, é negro e trabalha como vendedor no centro da cidade de Campinas. Ele contou que frequentava *rolezinhos*⁶, que organizou alguns eventos via Facebook em 2015. O *rolezinho* tomou proporção nacional devido à utilização da

Polícia Militar por parte de diversos Estados⁷ brasileiros. Pinheiro-Machado e Scalco (2014) mostram que o tema *rolezinho* foi assunto entre as redes sociais e imprensa nacional e internacional durante o final de 2013 e início de 2014, e que a maioria da população brasileira, integrada sobre o assunto, se colocava contra os *rolezinhos* e a favor da repressão da Polícia Militar. A ação tinha como objetivo barrar a entrada dos jovens pobres ou expulsá-los dos *shoppings*. A repressão contava com agentes de segurança privada e pública que atuavam dentro dos locais como também na entrada e arredores. Tendo em vista as notícias que circulavam na época, perguntei se ele havia sofrido ações que considerava arbitrárias da vigilância ou policiamento público quando frequentava o *rolezinho*.

"[Maycon] Ah! Eu já nas antigas, nós ví-nha como, como os outros fala, Chave. Então, ficava, tipo os cara: "ah... o mole-que, ó o jeito dele favelado". Essas coisas. Mal sabia eles que nós era trabalhador, que tinha dinheiro pra gastar". (Entrevista realizada em 27/05/2017).

Ser *chave* ou *chavoso*⁸ delimita um local no qual os jovens de classes populares consomem e constituem o seu *estilo* e *jeito*. Esse lugar que se configura pode ser compreendido pelo fenômeno, que atrelado à internet, está em vários lugares do mundo, segundo Pinheiro-Machado e Scalco (2014). Esse local são as periferias do globo, fenômeno que abarca tanto as periferias de países desenvolvidos e os em desenvolvimento. Na Inglaterra existe um termo muito semelhante ao *chavoso* que nomeia grupos das periferias de Londres, "chavs". A maioria deles desempregados e usam a famosa marca de elite Burberry (LEMOS, 2009 *apud* PINHEIRO-MACHADO; SCALCO, 2014). Nos casos brasileiros o termo *chavoso* é posto em oposição ao estilo *playboyzinho*, ou seja, ele se distingue da ideia do consumo de uma pessoa rica. Por isso, o termo pode ser compreendido como uma forma da juventude pobre promover sua distinção e de certa forma produzir uma identidade própria. O jovem *chave*, apesar de ter um caráter positivo entre a juventude de classes populares, é visto pelos policiais como suspeito. Segundo Dubet (1996, *apud* SETTON, 2005), a experiência social é uma forma de construção do mundo, ao transpor para os sentidos de disputa de uma mesma trajetória, como se deu entre ser lido como *chave* e se entender como *trabalhador*, expõe uma divergência de olhares.

em um Cursinho Popular Dandara dos Palmares e Shopping, foram aplicadas em jovens com idades que variam entre 13 a 21 anos e que se encaixavam nas classes populares. Foram 17 entrevistados no total e cada entrevista teve em média 30 minutos.

⁴ Por *agente social* o artigo mobiliza a forma que o teórico Alberto Melucci (1967) situa a ideia de *atores sociais* para discorrer sobre redes contemporâneas da produção cultural da juventude em movimento. A juventude nesse sentido como *ator social* é crucial na construção da sociedade por meio de investimentos simbólicos e sociais que produz a própria identidade.

⁵ Os nomes dos entrevistados não são fictícios, eles autorizaram o uso para o trabalho.

⁶ O *rolezinho* é uma prática de circulação de jovens da periferia, eles vão de bairro em bairro à procura de festas de bairros, sobretudo para circular e dar visibilidades às produções culturais feitas na periferia.

⁷ Visto em: <<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/01/pm-apura-possiveis-excessos-durante-rolezinho-em-shopping.html>>; Visto em: <<http://noticias.r7.com/minas-gerais/shopping-de-bh-e-processado->

-por-proibir-entrada-de-menos-res-desacompanhados-de-adulto-18102015>.

8 "Chave = da hora, legal. Pode ser visto também como o estilo oposto ao swag, o estilo mais vida louca, bandidão, em vez do playboyzinho swag. A sobrancelha riscada, as cores fortes, aparelhos coloridos, etc, são características do mlk [moleque] chavoso". Visto em: <<http://www.funk.blog.br/2013/11/girias-de-funkeiros-e-seus-significados.html>>.

Dubet (*ibidem*) revela que na contemporaneidade existe em espectro opaco na experiência social, e, desse modo, os indivíduos contemporâneos não possuem uma adequação total à socialização contemporânea, isso significa que não há uma adequação entre a subjetividade do ator e a objetividade do sistema, isto é, tais instâncias estão separadas, a subjetividade do indivíduo da objetividade do seu papel. Dessa forma, o autor expõe que o indivíduo não escapa do social, mas que o social é composto pelas experiências que se expressam em registros múltiplos e não congruentes.

O ser *trabalhador* pode denotar que o *dinheiro para gastar* provém de um trabalho lícito. Dessa forma, reivindicar o estatuto de trabalhador é legitimar um espaço dentro da estrutura social (FELTRAN, 2008, p. 139) a mesma estrutura que o coloca como um suspeito, um possível criminoso. O olhar do policiamento público sobre o Maycon ficou mais expressivo quando perguntei se ele já havia sofrido alguma arbitrariedade policial em espaços que não eram os dos *shoppings*, para além dos *rolezinhos*. Ficou expressa no discurso a ideia de que o olhar dos agentes de segurança pública (dos *cara*) sobre o Maycon, e sujeitos homólogos estruturalmente a ele, é caracterizado por uma visão generalizada e preconceituosa de si e de sua trajetória, assim como os agentes privados dos *shoppings*.

[Maycon] Ah! De boa os cara encana no jeito nosso, mas no nosso não vai arruma nada, nós não tem passagem, não deve. É que os caras só... É por causa do estilo que chama atenção, essa é a verdade. É por... tipo assim, tem cara que anda cheio de tatuagem. "Ah.... tem jeito de marginal" mas não sabe, entendeu? [Eu] É um estilo que não dá pra mudar? [Maycon] É.... cada um tem um, tem o seu estilo.
(Entrevista realizada em 27/05/2017).

O início de sua resposta "Ah! De boa ... ", demonstra um olhar que pode ser compreendido pela ideia de "sujeição criminal" (MISSE, 2010), não como um olhar naturalizado sobre a arbitrariedade policial, mas para além de um tipo de rótulo arbitrário, existe uma certa legitimidade na estruturação da produção social da sujeição criminal, pois tem que fazer sentido até mesmo para o acusado. Esse *jeito* destacado pelo entrevistado é um *estilo* que presente a uma estrutura que está atribuído a tipos sociais que configuram estereótipos, são eles "marginais",

"favelados" e "bandidos". O *estilo* que não dá pra mudar, por esse sentido, é a própria trajetória, a experiência social do agente. O *estilo* de vida é um marcador estruturado pela sociedade brasileira.

Os estereótipos descritos por Maycon são simplistas e essencializadas, ao passo que são organizadas de maneira dicotômica, assim eliminam as ambiguidades (CALDEIRA, 2000, p. 38). A produção de dicotomias é algo permanente no campo dos estereótipos e preconceitos, também é permanente nas disputas de narrativas que estão imbricadas nelas, isto é, as fronteiras entre as dicotomias são deslocadas constantemente. A diferença entre o sujeito *playboy* e *chavoso* é elaborada por meio do tipo de consumo, a dicotomia se desenvolve por meio da diferenciação das trajetórias, um mais abastado e o outro de classes populares. Outro ponto ilustrativo, encontra-se na disputa de uma mesma trajetória. O *estilo chavoso* positivado pelos jovens "chama atenção" dos policiais, características que, para os agentes de segurança, transcendem à trajetória pessoal de Maycon e reforçam categorias essencializadas que correspondem ao tipo ideal de suspeito pelos policiamentos, público e privado. Nesse sentido, as dicotomias operam, dentro do imaginário consensual e ideal, partindo de relações e desdobramentos que anulam as polissemias semânticas que compõem a complexidade da vida real. O uso das dicotomias norteia o procedimento do policial e do vigilante privado, vai ao encontro de composições conceituais que produzem violência.

No Brasil, o surgimento oficial dos agentes de segurança privada, os chamados "vigilantes", foi em 1969 e seu crescimento foi significativo até os dias atuais, segundo Zanetic (2009). O autor também destaca que o contingente desses agentes vem ultrapassando o número somado de policiais estaduais e federais. No que tange ao problema da Segurança Pública, junto dos números de escolas de formação de agentes privados vem crescendo também o número de vigilantes que agem à margem da lei. Outro aspecto que o autor salienta é que não existe uma norma clara dentro do código de Segurança Pública que regula as trocas de informações, como o atendimento da polícia realizado através de chamadas dos vigilantes ou outras formas de cooperação. A vigilância especializada, como em *shopping*, está centrada na proteção e controle de entradas e saídas dos estabelecimentos, de pessoas e materiais. Além disso, as escolas de

formação de vigilância ajudam os agentes nas formas de coletas de dados que são relevantes às investigações policiais. Por esse sentido, pode-se afirmar que o procedimento dos vigilantes podem influenciar as estatísticas oficiais de modo a deixar ainda mais claro que atuação da segurança privada, apesar de possuir suas especificidades, está alinhada aos procedimentos padrões do policiamento público, que por vezes, paradoxalmente torna possível atuações à margem da lei, e a punição propriamente dita por parte desses vigilantes.

FAMÍLIA DE BANDIDO E AÇÃO POLICIAL

"A polícia invade a casa [da família do "bandido"]. Eles teriam sido presos, se já não estivessem presos. A mãe tenta argumentar, se irrita. O marido é agredido a ponto de perder dois dentes, e se os vizinhos não vêm todos ao portão, gritar que ele é "trabalhador", talvez tivesse sido pior. Abordagem policial em "casa de bandido" é assim. A família de histórico tão "trabalhador", no olhar das forças da ordem já tinha mudado de estatuto". (FELTRAN, 2008, p. 139).

A dicotomia *trabalhador* e *bandido* opera em uma lógica estereotipada que constitui o imaginário da segurança, desse modo o corpo que sofre com a ilegalidade é o corpo dos seus semelhantes também: "Irmãos, amigos, parentes, aqueles que têm a mesma cor, vestem-se da mesma forma" (FELTRAN, 2008, p. 139). O olhar para essa relação entre familiares e "bandidos" teve um novo destaque quando entre-vistei Karina. Ela é a namorada do Maycon, tem 19 anos e trabalha em uma sorveteria dentro do *Shopping Dom Pedro* em Campinas. Perguntei a ela o que ela achava da profissão do policial.

"[Karina] Eu, eu vejo maravilhosa! Assim, não faz diferença pra mim, porque eu não faço alguma coisa de errado. Daí é contra, igual que eu pensei esses dias atrás. Eu tava conversando com a minha mãe, os povos odiarem tanto os policiais. É porque sempre alguém, parentes, amigos fazem algo de errado, e essas pessoas querem cobrir essas coisas de errado, acusando esse policiais, sendo que quem tá fazendo as coisas errado é a pessoa que tá presa, né. Então, eu acho que pra mim o policial é uma profissão

maravilhosa!

[Eu] Então, você acha que o motivo das pessoas de não...

[Karina] Acho que são pessoas sem maturidade mental, né?

[Eu] Porque tem parente acha...

[Karina] É, acha bonito isso. Pra mim, eu prefiro ficar do lado do polícia". (Entrevisão realizada em 27/05/2017).

A compreensão de Karina ao olhar a profissão do policial é reconhecê-la como algo admirável ao mesmo tempo indiferente porque "não faz diferença" para ela, visto que não faz "coisa errada". Ela entende que as pessoas que odeiam a profissão do policial "querem cobrir essas coisas erradas". Nesse sentido, não "odiar" o policial é assumir as "coisas erradas" feitas pelo parente ou amigo que é o verdadeiro sujeito infrator, assim como é também assumir um "lado", como foi a postura dela que prefere ficar "do lado do polícia". Levando isso em consideração, essa perspectiva coloca que a visão sobre o policial entre o "ódio" e o "maravilhoso" está vinculada ao campo dos afetos, pois não tem "maturidade mental" quem "odeia" policial, visto que odiar o policial é um ato movido pelo afeto.

Assim, dentro das categorias essencializadas (CALDEIRA, 2000) é possível perceber que Karina as utiliza para entender as relações sociais que tramam os discursos da criminalidade. De forma dicotônica ela expressa um lugar para o infrator e outro para o policial, e nesses lugares é possível ter uma posição, um "lado", sendo que a posição correta é o lado do policial. Feltran (2008) pode oferecer uma contribuição a essa discussão; é possível perceber que o corpo dos parentes e amigos será visto como extensão do "bandido", portanto, o campo dos afetos também sofrerá. Mesmo que a categoria "trabalhador" seja instrumento de direitos, a categoria "casa do bandido" eclipsará o histórico "tão trabalhador" da família. Ao perguntar também para Maycon sobre o que ele achava da profissão do policial, fica evidente a sua posição:

"[Maycon] Eu sou contra, acho que eles abusam muita da... como se diz?

[Karina] Alguns...

[Maycon] Ah! Abusa muito Karina, muito! Meu Deus! Eu já cansei de tomar enquadro na rua, eles aproveitam. Eu não tenho passagem, eu não tenho nada, eles

chega: E essa sua cara aí? Daí eu falo, não tenho passagem e eles falam: E a sua cara de bandido? Só por causa do estilo, tatuagem, essas coisas. Aí se nós retruca, daí nós escuta, se não apanha. E aí?

[Karina] É igual eu falei, o estilo, as pessoas mancharam o estilo.

[Maycon] Ah! Mesmo assim, não sou a favor não.

[Karina] Ah! Eles nunca sabe quem tá atrás dá...

[Maycon] Ah! Eles tinham que saber chegar com educação, né?

[Karina] Ah! Eles nunca sabem quem tá por trás [do estilo]. (Entrevista realizada em 27/05/2017).

A dimensão do abuso policial para Maycon está atrelada ao fato dos policiais agirem sem *educação*, mas Karina comprehende que o estilo marca um lugar possível de espreita. Desse modo, os policiais nunca sabem *quem tá por trás* se é um *marginal* ou, no caso do Maycon, *trabalhador*. Mas Karina não leva em consideração o fato de nunca ter sofrido enquadro na rua, ao contrário do seu namorado que é negro e que sofre enquadro mesmo apresentando um histórico tão trabalhador. O abuso está no procedimento de “não saber chegar com educação”, determinar e interpretar Maycon com *cara de bandido*. O entrevistado, no entanto, não coloca a sua negritude como uma questão relevante, mas sim o seu *estilo*. Disso, pode-se perceber que “A naturalização das desigualdades entre branco e não-brancos no Brasil perdura, na medida em que, ainda há dificuldade no nível de identidade e de mobilização racial, mesmo havendo um aumento na autodeclaração de negros” (LONGO, 2012, p. 3). Disso, é possível entender que o reconhecimento do pertencimento étnico-racial traz à juventude também um reconhecimento das diferenças e subjetividade própria e a valorização delas (*idem*). No entanto, e por meio da fala de Maycon, é interessante perceber que mesmo não atribuindo diretamente sua negritude à arbitrariedade policial, ao defender e valorizar o seu *estilo* ele reforça também um tipo de reconhecimento das diferentes subjetividades que estão imbricados na experiência social. Dessa forma, ele explicita na prática que a subjetividade do indivíduo está separado da objetividade do sistema (DUBET, 1996, *apud* SETTON, 2005).

MEDO DO CRIME OU FÁBRICA DE MUROS: ENTRE PÚBLICO, MEIO PRIVADO E MAIS PRIVADO O QUE SE ESPERA É UM LUGAR SEGURO DEPOIS DO SERVIÇO

O consumo é um dos aspectos importantes da vida urbana, sobretudo na construção identitária dos sujeitos, pois “regula relações sociais e define cartografias culturais pelos significados simbólicos que carregam.” (DE BRAGANÇA, 2015, p. 149). No entanto, essa visão sobre o consumo não é sempre a mesma. A circulação midiática e as estratégias de marketing configuram em tempos atuais o consumo como um fenômeno para experienciar socialmente a modernidade na produção identitária do sujeito. Dessa forma, o consumo tem um potencial empoderador, sobretudo em relação às classes populares que têm sido atingidas com mais visibilidade no mercado midiático e de consumo (DE BRAGANÇA, 2015). Por sua vez, a ideia de cidadania para as classes populares está atrelada ao sentido empoderador com que elas podem experienciar a modernidade. Logo, para esses jovens de classes populares, trabalhadores, a relação de estratégia de marketing vinculado ao consumo de massas e o aumento de poder de compra, corroboram a construção de uma cidadania pautada pelo consumo. Em função disso, a reivindicação da categoria “trabalhador” descrita por Feltran (2008), aquele que presente nos movimentos sociais lutava por serviços públicos na época da redemocratização na década de 1980, sofre alterações. Sob novas circunstâncias, negligenciamento policial em *shoppings*, o “sou trabalhador” ganha novas características e enfatiza questões contemporâneas, vincula a categoria ao poder econômico, ao consumo. O objetivo continua, de certa forma o mesmo: legitimar a circulação e reivindicar direitos, antes mais centrados em espaços públicos, como a criação de creches e hospitais no bairro, hoje se mostra uma categoria reivindicando lugares e serviços mais privados, como o *shopping*.

Ao perguntar para Maycon o porquê de frequentar o *shopping*, a sua resposta evidencia que o intuito era a socialização. Para além do consumo, o *shopping* oferece uma alternativa de lazer para a juventude, visto que não existem muitas alternativas oferecidas pelos aparelhos estatais:

[Maycon] Faz tempo que eu vou em Shopping. Vou todo dia.

[Karina] Ele vem me buscar.

[Maycon] *Mas antes disso eu era... em todo final de semana, não tinha nada pra fazer depois do serviço. Você quer distrair a mente. Eu vim pra conversar, conhecer pessoa, entendeu? É isso.*

[Eu] *Você nunca pensou em outros lugares?*

[Maycon] *Ah! Porque não tinha opção, tipo assim, eu até fazia em outros lugares, mas tipo assim, mas não tinha segurança. Tendeu?*

[Eu] *Como assim segurança?*

[Maycon] *Nóis fazia em outro local [o rolezinho], não tinha segurança. Tendeu? Às vezes você vai fazer um evento e não tem segurança. Nego quer fazer o que quer, usar droga, aqui não. O negócio era só vim aqui conhecer as pessoas.* (Entrevista realizada em 27/05/2017).

Verifica-se que um dos motivos pelos quais o *shopping* se torna um bom lugar para a socialização é a segurança que ele oferece. Esse fato está atrelado à insegurança que outros lugares podem oferecer, pelo fato de alguém "querer fazer o que quer". A segurança nesse caso pode estar fundamentada como um dos direitos a ser usufruído e, mais do que isso, essa ideia presta reverência à construção de um espaço protegido dentro de uma lógica privada. À luz de Caldeira (1991, p. 172), comprehende-se que a lógica privada foi uma resposta da elite à "invasão indevida da cidade e do espaço da cidadania pelas camadas populares e pelas minorias". Visto isso, a construção de ambientes privados é um processo que também tem um caráter de manutenção dos privilégios de classe. Foi por meio do discurso da criminalidade e da falta de segurança que a lógica privada consolidou, de forma produtiva, o discurso típico de proteção e manutenção dos privilégios da burguesia. A lógica privada desenvolveu e influenciou novas ordenações nos espaços urbanos.

À despeito do discurso do aumento da criminalidade e, por conseguinte, a sensação de insegurança, resultou no abandono dos espaços públicos da cidade, não apenas pelas classes mais altas, mas também pelas classes populares. Nesse sentido, a dimensão do privado (condomínios e *shoppings*) tem se configurado no imaginário da população no geral como ambientes seguros, mesmo que isso implique na vigilância e que sejam excluídos determinados tipos de pessoas para que seja salvaguardado

o benefício da proteção dos seus semelhantes, pois, "se não é possível o mesmo grau de exclusão que existia antes, que pelo menos se criem espaços protegidos de exclusão, onde os iguais se sintam seguros" (CALDEIRA, 1991, p.173). Os espaços privados da urbanidade não são somente uma expressão de insegurança, mas uma forma física de impor uma distância social, e por meio dela assegurar os privilégios. Por esse ângulo, ao perguntar para Karina e Maycon sobre que tipo de espaço é o *shopping*, se é público ou privado, eles responderam.

[Maycon] *É público, pra mim é público.*

[Karina] *Eu acho que é meio privado. Acho que vem muita família, né?*

[Eu] *É privado porque vem muita família?*

[Karina] *É..Acho que deveria ser mais privado.*

[Eu] *Você acha que os espaços privados são feitos para a família?*

[Karina] *Sim.*

[Eu] *E você, Maycon?*

[Maycon] *Ah! É aqui ó! O povo vem a hora que quiser, eu acho.* (Entrevista realizada em 27/05/2017).

As respostas apontam para dimensões que, num primeiro momento, podem ser entendidas como opostas e, nesse aspecto, pode-se compreender que o *shopping* possui características de um espaço público e privado. Nesse sentido, é possível interpretar o *shopping* não mais como um espaço dentro da distinção público-privado (CANEVACCI, 2009, p. 13), de modo que as questões que se manifestarem nele estarão atreladas ao duplo pertencimento, ao público e ao privado. A resposta da Karina coloca uma perspectiva que enfatiza um tipo de público que frequenta o *shopping*, a família, diante disso, ela entende que o lugar "deveria ser mais privado". Os aspectos que Karina ressalta ao fazer essa reflexão podem ser compreendidos no campo da segurança. Observa-se, a partir dessa perspectiva, que o discurso da criminalidade opera na ordenação dos espaços urbanos, isto é, como a narrativa do crime ajuda a proliferar os ambientes privados ou ambientes destinados a determinados sujeitos com o objetivo de produzir segurança. Esse movimento é expresso pela fala de Karina, o seu argumento orienta-se em busca por reorganização dos espaços dos espaços, pois a narrativa da violência proporciona a modificação do mundo geografi-

camente e simbolicamente para se combater o crime e assegurar a segurança, principalmente quando o enfoque é a família (CALDEIRA, 2000). Sobretudo, mesmo com a busca pelas reorganizações do mundo, as dicotomias ainda permeiam o imaginário como ferramenta dessa reorganização, de maneira que a ideia de família no âmbito dos significados está vinculado ao privado, que por sua vez configura a ideia de segurança. Embora a fala de Karina não tenha sido incisiva, pois coloca que “acha ser meio privado” o *shopping*, isso reflete que a relação dicotômica público-privado não abarca precisamente como os espaços estão desenhados no meio urbano, ao passo que as reflexões dicotômicas ainda são acionadas como instrumento de reorganização do mundo.

A TUTELA SOBRE AS “CARACTERÍSTICAS”

A narrativa sobre o crime e as dimensões que ela suscita pode ser evidenciada pelo relato de Lara, Lohana e Letícia. As entrevistas com as três jovens estudantes foram coletadas no *shopping* Dom Pedro e ajudam a entender como a narrativa da criminalidade produz tipos de comportamento que não necessariamente tenham o envolvimento de um ato infracional.

“[Lara] A gente tava fazendo caminhada [em uma praça pública], a gente perguntou horas pra moça, ela ficou tipo assustada com a gente, ela tipo, ficou olhando até feio e... ela disse que a gente assaltou ela pra alguns policiais na rua.

[Eu] Como assim, ela mentiu?

[Lara] É....

[Letícia] Daí [os policiais] perguntaram pra gente se a gente tinha assaltado ela.

[Lara] Um Cara perguntou 10 vezes se a gente tinha assaltado ela, e a gente disse que não. Se a gente realmente [tivesse] assaltado ela e a gente tipo “não, mano”. Aí eles foram, chamaram outro carro, e perguntou novamente, o outro cara [outro policial], e ele veio seguindo a gente até a metade do caminho da nossa casa.

[Lohana] Pra vê se a gente ia fazer alguma coisa. Eu- o policial tinha falado pra vocês que ela tinha dito isso?

[Lara] Foi. Aí ele disse que uma moça tinha falado que vocês [a gente] acabaram de roubar o celular dela.

[Letícia] Que... ela falou as nossas características e... enquadrou a gente

[Lohana] Que batia com a gente.

[Lara] É as características da gente [descritas pela moça] batia com a nossa.

[Eu] Quais as características?

[Lohana] A gente tava de calça Legging preta e blusa normal de malha, e falou: três moças são assim e assado.

[Eu] É bem genérico essa descrição. Por qual motivo vocês acham que vocês foram paradas pelo policial?

[Letícia] Acho que foi por causa das características que batia muito com a gente, a gente tava igualzinha. Ele até falou, se a gente tivesse com essas roupas e ela tivesse falado outras características, ele não ia parar a gente. Porque a gente só perguntou a hora.

[Eu] Sim, mas porque você acha que ela se sentiu...

[Lara] Ela se sentiu com o preconceito dela.

[Lohana] Por ser jovem, pro preconceito dela.

[Letícia] É porque ela [aponta para a Lara] perguntou a hora, e como a gente tava correndo ela chegou muito perto da mulher. Tipo “moça que horas são?” Quase em cima dela. (Entrevista realizada em: 03/06/2017).

O relato das jovens, por não ter um ato infracional, evidencia que o discurso da criminalidade produz uma compreensão da cidade urbana que opera em comportamentos correspondentes à criminalidade. Pode-se entender que a “moça”, diante das jovens, se sentiu insegura a ponto de mentir para polícia. A insegurança da moça reflete, segundo Lohana e Lara, o “preconceito” dela, e, por sua vez, a mentira da “moça” expressa uma concretude do como ela interpreta as jovens nos espaços urbanos. Essa situação permite pensar as fronteiras entre o “suspeito” e o “infrator”, isto é, como esses dois estigmas pertencem ao mesmo campo de maneira tão íntima no discurso da criminalidade que operam de forma quase idêntica. As jovens foram inicialmente vistas como infratoras, visto que teriam roubado o celular da “moça”, em seguida, verificado que o roubo não era verdade, os policiais consideraram elas como “suspeitas”. O que

se pode interpretar, a grosso modo, da situação, é que a fala mentirosa da "moça" se sobreponha à fala das jovens. Isso devido, segundo as jovens, à descrição que "batia muito", isto é, as características das três jovens foram essencializadas para um perfil suspeito. Desse modo, ao que parece a principal causa do enquadramento foram as "características", segundo a fala do policial. Isso reflete uma postura dos aparelhos do Estado, que se configuram em um procedimento que é possível por meio dos *dispositivos de exceção* (TELLES, 2010), isto é, ao assegurar os direitos de alguns, da "moça", se põem sobre o direito de outros, das jovens, que pode ser exercido através da tutela.

A construção da burocracia do Sistema de Justiça Brasileiro se vale de um modelo que no passado foi pautado na "tutela". Ela foi vigente no Código Civil Brasileiro até o início de 2003, acreditando-se que determinados grupos sociais deveriam sofrer "tutela" pelo Estado ou pelo chefe de família. "Assim, mulheres, crianças e adolescentes, indivíduos com problemas físicos e/ou mentais, bem como toda sorte de indivíduos que poderiam merecer a atenção especial do Estado, seriam alvo das agências de controle social" (LIMA, 2004, p. 64). Porém, a superação dela não incrementou novas formas de postura da sociedade, contudo, a compreensão dessa forma que foi pautada na justiça brasileira traz reflexões que vão ao encontro da situação vivenciada pelas jovens. Isso é ilustrado por Lara, ela percebe que a "moça" tinha "preconceito" e que isso estava vinculado, segundo Lohana, por ser "jovem", fez com que a "moça" acionasse a polícia, e isso resultou no enquadramento e o policial "veio seguindo [elas] até a metade do caminho" da casa. Essa postura retrata como ainda está disseminada nos métodos dos agentes de segurança pública a "tutela". Não ocorreu o roubo, mas o comportamento dos agentes envolvidos, da suposta pessoa roubada e dos policiais caracteriza um "controle social" ainda vigente.

O policiamento (público e privado) está presente dentro de uma infinidade de formas em que o "controle social" opera. Por esse ângulo, o policiamento é uma força de segurança que oferece sustentação ao "controle social" (ZANETIC, 2010, p. 45). O exercício do controle policial pode ter se expressado sob alguns pressupostos não manifestados pela fala das jovens e nem pela fala dos policiais, o fato de que as jovens eram negras. Esse marcador social é muito caro para a história brasileira, sobretudo na construção democrática do país. "O comportamento daque-

les que vivem na pobreza é criminalizado - e os negros, são, demograficamente, mais numerosos entre os pobres - eles acabam por ser duplamente discriminados" (LIMA, 2004, p. 61).

Desenvolveu-se no imaginário de segurança um construto "envolvido-com" (CECHETTO; MUNIZ; MONTEIRO, 2018) que circunscreve a juventude das classes pobres. Infelizmente, não há novidade na literatura entre a associação do crime com a juventude pobre, mas por um lado o que se tem ocorrido é a essencialização da origem do crime e da juventude pobre, ambos vêm do mesmo lugar, da favela. Dessa forma, para assegurar que o jovem morador de favela não tenha envolvimento com o crime, ele anda por suas ruas com "carteira de trabalho e de estudante, bíblia e camiseta de projeto" (CECHETTO; MUNIZ; MONTEIRO, 2018, p. 109). A tutela é constante sobre os jovens que, por pertencerem ao mesmo lugar que se origina o crime organizado, são compreendidos pelo Estado como vulneráveis. Nesse sentido, qualquer tipo de exacerbação juvenil é entendido como uma ameaça ao projeto civilizatório nas comunidades carentes.

HUMANIZAR PARA TRABALHAR – DEVER DO POLICIAL, NÃO O DEIXAM TRABALHAR

A entrevista com o Rogério, de 20 anos, aluno do Cursinho Popular Dandara dos Palmares em Campinas, vai ao encontro de tentar esclarecer o preconceito dos jovens com os policiais. Ele está no segundo ano na Escola de Cadetes em Campinas, e, mesmo com pouco tempo e em processo de aprendizagem, já consegue perceber a maneira que parcela da população olha para a polícia.

[Rogério] [risos] Éééé pelo que eu, pelo que me falam, e gente de qualquer... Muito jovem, que que não gosta, né. Muita gente é contra a polícia militar, jovem! Que muito jovem é contra a polícia militar, muito jovem que é contra o exército, né. Eeee não confia, né. Assim, de fato o pessoal não gosta, né. Fala aaaa... me chama de fascista, xinga, ééé agem como se nós nós fossemos opressores mesmo. Tem gente que não respeita e tem gente que respeita não é?

[Eu] Você fala que parece que a juventude é maior...

[Rogério] Tem muita gente que olha feio. Principalmente quando se anda fardado

assim na rua, éé tem muita gente que olha feio, principalmente jovem.

[Eu] Sim, e os mais velhos?

[Rogério] Os mais velhos admiram, tem gente que até perguntam, vários, vem falar comigo na rua quando tô fardado. "O exército bom" eee parabenizam por ser militar... gente mais de idade, né. Agora de gente mais jovem, já é ao contrário [risos].

Uma análise feita por Rogério sobre um ato que ocorreu em Belo Horizonte, do movimento Passe Livre em 2013, suscita reflexões pertinentes para se entender a atuação policial em tempos democráticos.

[Rogério] Aí a polícia tava pedindo pra que dos ocupantes da via do protesto fosse liberada uma via, uma faixa da via pra que possa circular os carros, né. E eles foram pedir pro pessoal da manifestação, se retirar de uma faixa da via, sendo que a via tinha 4 faixas. E eles pediram pra tirar uma (...) deixar uma para via pra circular o movimento, porque a cidade parou. (...) a cidade ficou um trânsito do caramba. O dever do policial é fazer valer as leis, os direitos dos cidadãos. Tá ele deixou o policial manter a manifestação que é direito deles só que.... E o outro pessoal também não vai fazer valer os direitos dele?, eles também [têm] esse direito, o direito de ir e vir. Eles têm que pelo menos liberar uma faixa, para que valha, que compense os direitos deles também, dos outros. Só que o pessoal do protesto, eles eles não liberaram. Então o policial ele tem que valer da lei e dos direitos. Então se o pessoal não quis sair, infelizmente, o policial tem que usar a força. Porque se não isso vira uma anarquia, a é, eles chegaram e pediram, por favor retire, deixe uma parte da via para que o movimento possa circular, ah não vão sair, não vão sair, não vão sair. (...) [anarquia] É ... se a polícia não usa a força, se o pessoal continuar.. pá... vai continuar quebrando, vai continuar badernando, não vai fazer valer o direito do outro, isso é uma anarquia. Porque porra, não vai valer os direitos e nem as leis.... Nem a lei... porque porra tem que seguir.. ééé... Que nem, o policial tem que seguir... tem que seguir... conforme as leis. Então.

[Eu] Peraí, desculpa, é que você falou que tem que fazer valer a lei do outro, né... [Rogério] Não, não do outro, ele [policial] tem que valer a lei de todo mundo, ele não quis tirar o pessoal do protesto, ele... o policial... ele... eu vi os policiais, indo e pedindo por educação que o pessoal retirar, tirar... pelo menos pra deixar uma parte da via, pediram que pediram que pediram, não se retiraram. O que que ele vai fazer? Ele tem que valer o direito tanto de um quanto de outro. Tá ele vai (...) Então, o policial infelizmente tem que usar força..."

Pode-se observar que o "dever do policial", a partir da análise de Rogério, está ligado intimamente à manutenção dos direitos de todos os cidadãos e que, um dos instrumentos para a realização da manutenção, é a força. O que tange o imaginário sobre a segurança, sobretudo na figura do policial, é que a polícia deve ser "dura", isto é, o uso da violência é legitimado por meio desse discurso pautado nos direitos salvaguardados. Assim, "Paradoxalmente, mesmo as camadas trabalhadoras, que são as principais vítimas dessa violência, apoiam algumas de suas formas" (CALDEIRA, 2000, p. 136). Dessa forma, o apoio que se tem da população legitima os abusos policiais configuram um padrão cultural (CALDEIRA, 2000, p. 136). A fala de Rogério permite analisar que, quando não se respeita o direito do "outro" não se pode "valer" o próprio direito. Nesse sentido, o policial tem que "fazer valer as leis, os direitos dos cidadãos", mesmo que pela força. A ação policial, nessa perspectiva, seria para evitar a "Anarquia", isto é, evitar que as leis e direitos sejam suspensos. Dessa forma, a instituição da ordem se desenha, pautada pelo discurso de "fazer valer" os direitos que são institucionalizados nas leis.

Há um outro ponto sobre a organização policial que se pode salientar. No período de democratização pós-ditadura militar houve a implementação de mulheres nas corporações. Essa medida foi incorporada com o intuído de tornar a polícia mais "humanizada" e construir uma nova ideia sobre os policiais na tentativa de desvinculá-los ao período ditatorial (SOARES; MUSUMECI, 2005). Essa ideia pode ser reinterpretada com um relato de uma aluna, Táis, 21 anos, do Cursinho Popular de Campinas. O relato da aluna contribui com a imagem "dura" da polícia e, assim, permite refletir como se organizam com duas dimensões, o processo

da "humanização" e da "violência" policial.

"[Taís] (...) eu já apanhei da polícia. (...) É que assim, eu tava no CC [centro de convivência cultural de Campinas] Aí a gente tava em umas 10 pessoas, sabe? E a polícia foi lá enquadrar a gente, e falou que alguém tava com droga lá eeee eles queriam descobrir de quem era. Aí tinha tinha um policial homem e uma policial mulher. Daí, eles falaram assim, as meninas pra lá e os meninos pra cá e a gente vai revistar vocês. E eles falaram assim se vocês tiverem com alguma coisa a gente leva vocês. Aí na hora que falaram meninos de um lado e meninas do outro eu fui do lado das meninas, né? Só que tipo, todas eram bem garotinhas. Né? A minha aparência é bem diferente. A mulher falou assim, eu era a última da fila. Meio que formou uma fila, ela falou assim, "Você é mulher?" Olhando pra mim, eu falei "sou". "Ah, então vem aqui na frente que você vai ser a primeira" Aí eu fui, aí ela falou assim "como você se chama?" Daí eu falei "Eu me chamo Taís", daí ela falou não sei o que "Você não parece uma mulher" (...) Daí eu falei "sou eu" ... ela ficou, tipo, zombando, me humilhando, sabe? Aí ela falou assim "Cê tá ligada que isso é errado, né?. Você não pode ser assim" Daí eu perguntei "como?". Aí ela me disse "Você está me desafiando? Tô falando que você não pode agir igual homem" (...) Só fui, tipo, concordando, né? Daí ela pegou e falou tipo a "põe a mão na cabeça que eu vou te revistar" Só que tipo, na hora que eu ia abrir a perna eu pisei tipo num buraco que tinha no chão, sabe? Aí eu meio que tombei, ela achou que eu ia dar, sei lá, algum golpe nela, algum tapa nela [risadas] (...), ela falou assim "Fica direito". Aí eu levantei e ela me deu um maior tapão, bem aqui em cima [ela apontou para o rosto] Ela me deu um maior tapão, daí eu virei com tudo. E ela falou assim "Isso é pra você aprender, é pra você virar mulher". Só que, tipo, pegou bem em cheio no meu olho, daí eu fiquei olhando tipo pro lado, daí ela disse "levanta a cabeça", na hora que eu levantei, como pegou no meu olho eu comecei a lacrimejar, daí eu olhei pra ela e comecei a escorrer uma lágrima, assim. Aí ela disse "você tá chorando? Ah... coitada" Daí ela pegou e deu

outro no outro lado, daí eu virei de novo. Ela pegou no meu rosto, porque eu tava assim [olhando pra baixo], aí ela pegou no meu rosto e virou assim, daí ela ficou zombando do tipo "ah.... você vai melhorar (...)" (...) "Vai melhorar, vai melhorar... vai lá no fim da fila agora" Daí tipo, depois que ela terminou de revistar todas as meninas, o meu olho estava escorrendo horrores, assim.. Aí ela foi lá, tipo, na minha frente, pegava no meu rosto, e tipo, dava uns tapinhas e dizia "vai melhorar, bebê" e não sei o que, sabe? Isso só pela minha aparência, porque tipo, tava livre, tipo, o bonde todo, porque ninguém tinha nada. O cara lá revistou todos os moleques, ela revistou todas as garotas e de boa, e tipo, comigo ela ficou zombando. Tipo, por motivo nenhum. (...) Cheguei em casa ainda, tive que falar pra minha mãe que eu tava com conjuntivite, porque se não eu ainda apanhava dela também".

A noção de "humanizar" a polícia pode ser entendida como uma medida para aproximar a população do corpo policial. A figura da mulher policial seria, dessa forma, uma tentativa de construir uma imagem "humanizada" ao público (SOARES; MUSUMECI, 2005, p. 116), porém, o uso da violência é algo imprescindível como método policial, visto a fala de Rogério. Posto isso, o relato de Taís contesta a ideia essencializante de que a mulher possui a imagem da "doce maezinha". Ao contrário, as mulheres policiais são "duras, severas e inflexíveis aplicadoras da lei" (SOARES; MUSUMECI, 2005, p. 122). A ideia da mulher essencialmente ligada à figura materna, ou seja, de amabilidade, foi questionada pelo receio de Taís de "apanhar em casa".

A aplicação da lei se estende para outras instâncias institucionalizadas na sociedade como, por exemplo, a situação vivida por Taís. Inicialmente, o "bonde" sofreu enquadramento devido à afirmação dos policiais que "falou que alguém tava com droga", por esse ângulo, entende-se que a suspeita estava formulada. No caso específico de Taís, ela se destacou do "bonde" por não ser tão "garotinha". A arbitrariedade policial se deu sob um marcador de gênero, não devido ao porte de droga, mas por não ser feminina. Isso evidencia uma clivagem da atuação policial, que também tem como objetivo a manutenção do normativo, algo institucionalizado na sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A coleta de dados e as reflexões foram desenvolvidas por tornar evidente que a construção do policiamento público da democracia brasileira está pautada por um padrão de abusos histórico, no qual constituem-se as instituições intimamente ligadas à dominação de classe, em que se constroem o padrão dos direitos da cidadania (CALDEIRA, 2000, p. 137), de modo que o policiamento privado também se vale da construção cultural. A polícia pública, de acordo com as entrevistas, devem “satisfação à sociedade”, ao passo que, quando a atuação policial era contestada pelos jovens, a polícia não apresentava a “satisfação”, isto é, não falava sobre os motivos que conduziram à atuação. Pode-se pensar que esses jovens não são lidos como componentes da “sociedade” a que se deve “satisfação”, pois, são percebidos como sujeitos suspeitos que não usufruem dos direitos de cidadão e que por vezes podem ser tutelados, por isso, segundo Cecchetto, Muniz e Monteiro (2018) o que resta à juventude pobre é ser trabalhadora e esforçada.

O conflito de como os jovens são vistos pela polícia é expressão correspondente de como a

atuação policial no Brasil opera por lógicas conflituosas: uma oficial, que diz respeito às leis; e a outra informal ou até mesmo ilegal, que considera as hierarquias sociais. Portanto, é considerável pensar que a atuação policial que leva em conta as hierarquias sociais para a resolução de conflitos é algo apoiado por parte da sociedade e pelos próprios jovens subjugados. Dessa forma, pode-se defender privilégios e interesses, sob o enclave de se proteger os direitos civis (LIMA; BUENO; MINGARDI, 2016). O discurso da criminalidade torna-se uma ferramenta legitimadora para que ocorram esses abusos ou defesa dos direitos civis, ao passo que a própria população, incluindo as classes populares que mais sofrem com os abusos, reproduz o discurso. Visto isso, nenhum dos entrevistados deseja o fim do policiamento, eles reconhecem que os policiais são necessários, entretanto, reconhecem os abusos, ao passo que percebem que o poder do policial se vale da força que ele exerce, portanto, a violência também pode ser lida pela população como o exercício do poder policial. A polícia, nesse sentido, exerce um “poder discriminatório” (LIMA; BUENO; MINGARDI, 2016, p. 60) que se vale de categorias essencializadas para o estabelecimento dos suspeitos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. (1991), “Direitos humanos ou privilégios de bandidos?”. *Novos Estudos Cebrap*, 3: páginas.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. (2000), *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo, Editora 34.
- CANEVACCI, Massimo. (2009), “Comunicação entre corpos e metrópoles”. *Signos do Consumo*, 1,1: 8-20.
- CECCHETTO, Fátima Regina; MUNIZ, Jacqueline de Oliveira; MONTEIRO, Rodrigo de Araujo. (2018), “Basta Tá Do Lado. The Social Construction Of Those Involved In Crime”. *Caderno CRH*, 31, 82: 99-116.
- TELLES, Vera da Silva. (2010), *A cidade nas fronteiras do legal e ilegal*. Belo Horizonte, Argumentum.
- DE BRAGANÇA, Mauricio. (2015), “Imagens de ostentação nas narconarrativas: consumo e cultura popular”. *Rumores* 9, 17: 147-163.
- DE LIMA, Renato Sérgio; BUENO, Samira; MINGARDI, Guaracy. (2016), “Estado, polícias e segurança pública no Brasil”. *Revista Direito GV*, 12,1: 49.
- FELTRAN, Gabriel de Santis. (2008), *Fronteiras de tensão: um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo*. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).
- LIMA, Renato Sérgio de. (2004), “Atributos raciais no funcionamento do Sistema de Justiça Criminal Paulista”. *São Paulo em Perspectiva*, 18,1: 60-65.
- LONGO, Isis S. O estigma dos três ps: pobre, preto, da periferia. A visão de adolescentes da Comunidade Heliópolis. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL CULTURAS JOVENS AFRO-BRASIL AMÉRICA: Encontros e Desencontros, 1, 2012, São Paulo. Anais... São Paulo, 2012.
- MISSE, Michel. “Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido””. *Lua*

Nova, 79, 2010.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana; SCALCO, Lucia Mury. (2014), Rolezinhos: marcas, consumo e segregação no Brasil. *Revista Estudos Culturais*, 1, 1.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. (2005), "A particularidade do processo de socialização contemporâneo". *Tempo social*, 17, 2: 335-350.

SOARES, Barbara Musumeci, and Leonarda Musumeci. (2005), *Mulheres policiais: presença feminina na Polícia Militar do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

VELHO, Gilberto. (2013), *Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana*. Rio de Janeiro, Zahar..

ZANETIC, André. (2009), "Segurança privada: características do setor e impacto sobre o policiamento". *Revista Brasileira de Segurança Pública*, 3, 1: 134-151.

Recebido em 30 de abril de 2019

Aprovado em 20 de agosto de 2019



Michael Lázaro Pedrozo da Silva
Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Viçosa – UFV.

Contato
<mailto:michael.pedrozo@ufv.br>

Ilson Soares Costa Junior
Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Viçosa – UFV.

Contato
<mailto:jrlison7@gmail.com>

Orientadora: Daniela Alves de Alves.
Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRS.

Contato
<alvesautomatic@gmail.com>

Palavras-chave:
Cooperação Norte-Sul; Cooperação Sul-Sul; Governo; Internacionalização do conhecimento; Universidade em Rede.

Keywords: Government, Internationalization of Knowledge; Network University; North-South Cooperation; South-South Cooperation.

¹ Agrupamento de países de mercado emergente.

² Equipe do programa de bioenergia da universidade da zona da mata mineira.

A POLÍTICA DE COOPERAÇÃO CIENTÍFICA DOS BRICS EM CONSONÂNCIA COM OS INTERESSES DOS CIENTISTAS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA ZONA DA MATA MINEIRA

Resumo: A pesquisa teve como objetivo inicial compreender a formação de redes internacionais de pesquisa no âmbito do programa internacional de pós-graduação “Universidade em Rede” dos BRICS, através do acompanhamento dos pesquisadores de uma Universidade da Zona da Mata que participavam do programa. Buscou-se entender as hierarquias entre laboratórios, os tipos de dificuldades e as disparidades culturais que poderiam ocasionar os desafios dos pesquisadores em internacionalizar o seu conhecimento. No entanto, a mudança no governo executivo federal levou o Brasil a se desligar do programa da “Universidade em Rede”. A pesquisa passou, assim, a analisar os motivos e os efeitos do término do programa.

Abstract: *This research had an initial aim to understand the formation of international research networks at the international postgraduate level of the University of BRICS, through the follow-up of the researchers at a university located in the Zona da Mata that participated in the program. It was sought to understand hierarchies in laboratories, the types of difficulties and the differences in relation to the role of researchers in internationalizing their knowledge. However, the change in the federal executive government led Brazil to withdraw from the “Network University” program. The research then, began to analyze the reasons and effects of the program termination.*

INTRODUÇÃO

Universidade em Rede (NU) é um programa internacional de cooperação educacional entre os países, Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul (BRICS)¹. Com a ascensão deste bloco econômico começaram as discussões sobre troca de tecnologia e produção de conhecimento conjunto entre estes países. Os diálogos iniciados em 2013 culminaram no edital do programa NU pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) em 2015 proposto pelo então Ministro da Educação Aloizio Mercadante.

A Universidade da Zona da Mata mineira (doravante, universidade Y) reuniu três programas de pós-graduação com a classificação 7 pela CAPES, das seguintes áreas, engenharia florestal, engenharia agrária e fitotecnia, e, abarcando essas três áreas, criou um novo projeto de pós-graduação com viés em energia, foi aprovada pelo edital do CAPES para participar do programa da Universidade em Rede do BRICS.

Desse modo, o objetivo da pesquisa era acompanhar esse programa através do acompanhamento da atividade dos pesquisadores da universidade Y, a fim de responder a seguinte pergunta: através da cooperação científica estabelecida pelos países membros dos BRICS, como se dava a internacionalização do conhecimento neste programa? O objetivo principal foi compreender as dificuldades dos pesquisadores em internacionalizar seus conhecimentos, bem como verificar a formação de hierarquias entre laboratórios.

No entanto, em 2016 a crise política que acarretou impedimento do governo da então presidente Dilma Rousseff, teve como uma de suas consequências a descontinuidade do programa universidade em rede do BRICS, com a mudança no governo executivo federal verificou-se a retirada da participação brasileira do NU. Com este acontecimento, passamos a investigar os motivos da descontinuidade do programa em âmbito local² e nacional³.

Como este programa possui uma dimensão internacional e foi um projeto inserido na agenda internacional em busca do desenvolvimento científico, inclusive com importante apoio da Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), a pesquisa procurou indagar as formas de cooperação educacional e os imbricamentos com os interesses dos pesquisadores brasileiros em internacionalizar seus conhecimentos.

No decorrer da pesquisa deparamos com a política de Cooperação Internacional do Desenvolvimento (CID). Desse modo, fizemos uma análise bibliográfica de autores que tratam dessa temática, isto nos levou a conhecer dois

conceitos importantes que se relacionam com essa política.

O primeiro é a Cooperação Norte-Sul (CNS), onde os países desenvolvidos, em teoria, levam o desenvolvimento econômico e tecnológico para os países em desenvolvimento; e o segundo é a Cooperação Sul-Sul (CSS), que consiste em uma cooperação entre os países em desenvolvimento, em busca de autonomia e independência dos países desenvolvidos. No segundo tipo de cooperação compreende-se as relações de pesquisa observadas neste artigo.

Para entender os interesses dos pesquisadores da universidade Y, foram realizadas (em 2016) entrevistas semiestruturadas com o coordenador do programa e com o representante dos assuntos de relações internacionais da universidade Y (nomes dos entrevistados serão fictícios). Com o desligamento do Brasil do programa entrevistamos em 2018, novamente, o representante de relações internacionais. Tentamos o contato com o coordenador do programa, mas não tivemos o retorno. Também fizemos uma análise documental da agenda do ex-ministro da Educação Aloísio Mercadante (do governo Dilma Rousseff) com o ex-ministro Mendonça Filho (do governo Michel Temer) no período de 2013 a 2018, a fim de compreender o desligamento. Outra fonte de dados foi a revisão dos relatórios de prestação de contas de ações internacionais da universidade Y dos anos 2010-2016.

A primeira parte do artigo consiste em uma análise histórica do surgimento dos conceitos CNS e CSS pontuando os objetivos da política da CID. Já na segunda parte, trataremos do surgimento do grupo BRICS e a identificação e de suas ambições no aumento de participação em fóruns internacionais e seu desdobramento gerando a criação programa do NU. Logo em seguida, pontuamos as dificuldades da formalização do programa entre os pesquisadores brasileiros com os pesquisadores estrangeiros e, por fim, teceremos possibilidades sobre o desligamento brasileiro a partir dos dados analisados.

BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DAS COOPERAÇÕES NORTE-SUL (CNS) E SUL-SUL (CSS)

A cooperação Norte-Sul (CNS) surge do contexto de polarização ideológica do pós-guerra (Segunda Guerra Mundial), a política interna-

cional de cooperação para o desenvolvimento (CID) promovida pelos EUA, através do plano Marshall, que acabou por fazer deste uma liderança do grupo capitalista.

De acordo Kleming (2014, p. 19) no contexto do pós-guerra houve o apogeu da influência econômica norte americana sobre os países europeus, tendo como principais preocupações a “reconstrução da Europa, a manutenção da paz e da segurança mundial”. Essas preocupações levaram à criação do Plano Marshall e de uma instituição de auxílio para a recuperação econômica da Europa, conhecida como Organização Europeia para a Cooperação Econômica (OECE).

A função da OECE, que surgiu em 1948, era gerir os recursos do Plano Marshall para a recuperação da economia dos países europeus que sofreram as consequências da guerra. Os 13 bilhões de dólares que foram disponibilizados possibilitaram a capacitação de pessoas na área científica e de tecnologia, e também na criação de sistema para retomada do comércio, possibilitando a estabilidade desses países (KLEMING, 2014).

Segundo Denis Pinto (2000), a OECE serviu bem ao seu propósito, já que as 18 potências europeias foram reconstruídas. Então, em 1961, a OECE torna-se Comitê de Ajuda ao Desenvolvimento da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico CAD/OCDE, possuindo “vocação” para ser “internacional”, sendo um foro de “consulta e coordenação entre países membros”, dedicando-se a solidificar o modelo econômico liberal, “em complementação ao instrumental de outras organizações econômicas criadas em Bretton Woods – Fundo Monetário Internacional (FMI), Banco Mundial e o *General Agreement on Tariffs and Trade (GATT)*” (PINTO, 2000, p. 18). Esse conjunto são de agências internacionais multilaterais.

As potências europeias notaram que as conquistas de reconstrução do plano Marshall no pós-guerra estavam dependentes de um processo de desenvolvimento no âmbito global. Este processo poderia assegurar estabilidade crescente das suas economias e consolidar o modelo econômico liberal de mercado (PINTO, 2000). Os países membros da CAD/OCDE “passaram a ser conhecidos como doadores tradicionais, enquanto os países do chamado terceiro mundo – mesmo sendo um grupo altamente heterogêneo – eram identificados como recipiêntes” (SOUZA, 2014, p. 11). Nes-

3 Programa da Universidade em Rede promovido pelo governo Federal.

se sentido, a política de cooperação internacional para o desenvolvimento promovida por esses países funcionava hierarquicamente já que as posições de poder e os fluxos financeiros estavam desigualmente estabelecidos.

Entretanto, a CAD/OCDE não foi a única instituição a promover o desenvolvimento em países considerados de terceiro mundo. No fim da Segunda Guerra Mundial, o mundo estava em um momento crítico e necessitava resolver suas fragilidades, “estabelecer normas, discursos, práticas, agendas e comportamentos de atores definidos de maneira mais organizada, regular e previsível” (MILANI, 2014, p. 33). A institucionalização da Cooperação Internacional do Desenvolvimento (CID) poderia solucionar essas emergências.

Assim, em 1945, foi criada a primeira instituição intergovernamental, a Organização das Nações Unidas (ONU), com o objetivo de promover a cooperação internacional. Depois, foram criados os órgãos que a compõem. Coube ao presidente dos EUA, Harry Truman, formalizar a política de cooperação internacional para o desenvolvimento. Em seu discurso de posse em 1946, o presidente utiliza os termos “subdesenvolvidos” para identificar os países ausentes de tecnologia e de industrialização, e “desenvolvidos” para diferenciar os EUA e as potências econômicas europeias. Kleming (2014, p. 22) recorre aos estudos de Gilbert Rist (2008), que explica os termos usados por Truman.

Rist explica que esta foi a primeira vez que o adjetivo “subdesenvolvidas”, que aparece no início do texto, foi usado em um texto de grande circulação como sinônimo de regiões economicamente atrasadas. Essa “inovação terminológica” alterou o sentido do desenvolvimento ao relacioná-lo de um novo modo ao subdesenvolvimento. O aparecimento do termo subdesenvolvimento no texto evocou a ideia de mudança em direção a um estágio final e a possibilidade de promover tal mudança.

A ideia de desenvolvimento passou a ter um significado transitivo (uma ação executada por um agente em relação a outro), o que correspondeu a um princípio de organização social, enquanto o subdesenvolvimento passou a ser uma ocorrência natural (aparentemente sem causa) do estado das coisas. Rist acrescenta que essas mudanças não foram

somente semânticas, pois elas alteraram o modo como o mundo era visto. Até então, as relações Norte-Sul tinham sido organizadas largamente de acordo com a oposição entre colonizador e colonizado. A nova dicotomia entre desenvolvidos e subdesenvolvidos foi apresentada de forma distinta. No lugar da subordinação da colônia à metrópole, cada Estado era agora igual em direitos, mesmo que não fosse ainda de fato”

Neste contexto, o subdesenvolvimento se trata de um estágio incompleto, como se fosse uma fase embrionária, o qual não possui uma característica de oposição ao desenvolvimento. “Uma aceleração do crescimento era tida como o único caminho lógico para superar o subdesenvolvimento” (KLEMING, 2014, p. 23). A palavra desenvolvimento ganhou força, propondo que os avanços científicos e os progressos industriais deveriam fazer parte das áreas subdesenvolvidas do mundo (ULLRICH; CARRION, 2012).

O mundo sempre foi dividido por pares dicotômicos para uma construção de contexto, gerando representações que eram conceituadas pelos seguintes termos: nações civilizadas e selvagens, países modernos e atrasados, países de primeiro e de terceiro mundo, países desenvolvidos e subdesenvolvidos, criando a “semântica da diferença” (PINHEIRO, 2014). Os pares dicotômicos fazem distinção dos países ricos e países pobres, isto é, são capazes de fazer representações geográficas que sinalizam a presença e “ausência de prosperidade” (PINHEIRO, 2014).

A lógica da “semântica da diferença”, utilizada pelo presidente Truman, causou o efeito desejado, de definir quais são os países que precisam da cooperação internacional. Consequentemente, demonstrando o poder de uma nova força econômica hegemônica que acaba por imprimir seus termos econômicos e ideológicos.

Milani (2014) aponta que além das agências internacionais multilaterais, os países doadores criavam suas próprias agências bilaterais. Estas organizações bilaterais e multilaterais acabaram por gerar um novo tipo de divisão de trabalho onde as primeiras teriam as funções de oferecer assistência técnica e ajudas orçamentárias, enquanto as agências multilaterais teriam a tarefa de apoiar e gerir a implantação de projetos. Desse modo, consolidou-se a Cooperação Nor-

te-Sul, pautada em uma relação verticalizada: "exógena", que é imposta de fora; "unilateral", em que somente uma parte decide; e "parcial", "o problema a ser resolvido decorre de fatores inerentes e intrínsecos ao país que recebe a ajuda" (ULLRICH; CARRION, 2012, p. 8).

A Cooperação Norte-Sul possui conceitos e a diretrizes definidos pela Assistência Oficial ao Desenvolvimento (ODA), por exemplo a imposição de condicionalidades, tais como boa governança, apreço pela democracia, aplicação dos direitos humanos, preservação dos direitos ambientais (este foi incorporado depois), dentre outros (PINO, 2014). A função da CID seria a de proporcionar meios para reduzir as diferenças entre os países desenvolvidos e subdesenvolvidos, estipulando uma expectativa de crescimento de 5% para os países recipientários. Alguns países em desenvolvimento alcançaram essa meta, porém, não significou uma melhora na qualidade de vida das pessoas destes países (KLEMING, 2014). Na prática, a política anticomunista foi prioritária:

"A legitimação da CID se sustentou em uma política anticomunista orquestrada nos meios de comunicação e nos setores governamentais, junto aos segmentos empresariais, às forças armadas e às classes médias" (MILANI, 2014, p. 35).

Segundo Ullrich e Carrion (2012), os modelos de desenvolvimento dos países doadores não foram eficientes para resolver os problemas estruturais dos países subdesenvolvidos. Os países recipientários passaram a ter consciência disto. Ora, o desenvolvimento proposto tem laços estreitos com a democracia liberal e o livre mercado. Logo, é o mercado que regula as relações sociais e econômicas, formando assim, um mecanismo estrutural de poder que privilegia os países doadores no poder de decisão na ordem econômica internacional. Consequentemente, os países recipientários, descontentes com essa realidade, buscaram mecanismos para promover a cooperação internacional entre si, conceitualizado pelo termo Cooperação Sul-Sul (CSS).

Para Pino (2014) o descontentamento dos países recipientários com o modelo de Cooperação Norte-Sul, propulsionou um novo modelo de desenvolvimento, mais autônomo e independente através da Cooperação Sul-Sul. Houve também questões como a conferência de Bretton Woods⁴ em 1954, em que a ordem econômica internacional ao ganhar forma, dei-

xaram os países subdesenvolvidos à margem de suas ações, sendo possível pensar que:

"Como reação a esta exclusão, estes países – numericamente superiores no seio da Assembleia Geral da ONU – conseguiram introduzir o tema do desenvolvimento na agenda internacional e, nos anos 1950, arrancaram a concessão das potências ocidentais para criar o Fundo Especial das Nações Unidas para o Desenvolvimento (UNFED). O fundo destinaria recursos dos países ricos a diferentes projetos de infraestrutura em países pobres" (PINO, 2014, p. 59)

Segundo Pino (2014), os países recipientários fomentaram críticas à ajuda ao desenvolvimento, considerando um disfarce para os problemas estruturais. Coube a estes países aumentarem seu poder de articulação, assim, obtendo alguns resultados relevantes. Exemplo disto foi a revisão do conceito de "assistência técnica", em 1950, substituído para o de "cooperação técnica". Dessa maneira, "retomou o ideal de uma relação em bases mais equitativas, ao dotar o termo de significado que pressupunha a existência de países mais e menos desenvolvidos que interatuavam em uma relação de intercâmbios e interesses mútuos" (PINO, 2014, p. 59).

O marco importante para consolidar a Cooperação Sul-Sul foi a conferência de Bandung em 1955, promovida pelos países Indonésia, Birmânia, Ceilão, Índia e Paquistão, em que estiveram presentes 29 países que representavam a metade da população mundial.

"A dinâmica de aproximação entre Índia e China e o bom clima político entre países em desenvolvimento estenderam-se a outras nações asiáticas, nas margens que a Guerra Fria oferecia. Este processo culminou na primeira fase, na Conferência de Bandung, momento fundacional da solidariedade entre os países em desenvolvimento. As relações Sul-Sul foram consideradas, ao mesmo tempo, como instrumento e objetivo compartilhado que devia propiciar o diálogo político e a articulação entre países em desenvolvimento, com a finalidade de ganhar peso nas organizações internacionais e reduzir as assimetrias do sistema econômico mundial" (PINO, 2014, p. 60).

4 A conferência Bretton Woods discutiu as estratégias para reconstrução do sistema monetário internacional no período pós Segunda Guerra Mundial.

5 Disponível em: <<http://www.diario-universal.com/2007/04/aconteceu/conferencia-de-bandung/>>. Acesso em 12 jul. de 2018.

1. Bandung buscava criar uma agenda independente da Cooperação Norte-Sul. No intuito de promover o desenvolvimento e o progresso de forma independente, coube aos países subdesenvolvidos identificar suas demandas e assim direcionar a cooperação para atender as demandas reconhecidas. Desse modo, possibilitando uma nova estrutura internacional de poder que se opõe à arquitetura de poder hegemônico vigente, deslocando-se para uma realidade autônoma. (PINHEIRO, 2014). Na conferência em Bandung, foram acordados dez princípios⁵ para guiar a Cooperação Sul-Sul. Estes são: Respeito aos direitos fundamentais;
2. Respeito à soberania e integridade territorial de todas as nações;
3. Reconhecimento da igualdade de todas as raças e nações, grandes e pequenas;
4. Não intervenção e não ingerência nos assuntos internos de outro país (autodeterminação dos povos);
5. Respeito pelo direito de cada nação defender-se, individual e coletivamente;
6. Recusa na participação dos preparativos da defesa coletiva destinada para servir aos interesses particulares das superpotências;
7. Abstenção de todo ato ou ameaça de agressão, ou do emprego da força, contra a integridade territorial ou a independência política de outro país;
8. Solução de todos os conflitos internacionais por meios pacíficos (negociações e conciliações, arbitradas por tribunais internacionais);
9. Estímulo aos interesses mútuos de cooperação;
10. Respeito pela justiça e obrigações internacionais.

Além disso, de acordo com Pino (2014), foram apresentadas algumas medidas para dar mais peso e influência política, ocasionando a criação do “Fundo Especial de Desenvolvimento Econômico ou da Corporação Internacional de Finanças”, formalizando uma cooperação solidária com o objetivo de atingir uma ascensão “econômico-social independente”.

“Para isto, o intercâmbio horizontal de especialistas, a assistência técnica, a perícia tecnológica e o estabelecimento de instituições regionais de pesquisa e

capacitação poderiam ser bons instrumentos (...).

Influenciou as mentalidades das elites dos países em desenvolvimento, no sentido de superar suas diferenças e avançar na cooperação política entre sociedades com características similares que se localizavam na periferia do sistema internacional. Sua importância política pode resumir-se à associação de um grupo de países jovens que buscavam caminhos alternativos para sua inserção independente e autônoma no mundo da Guerra Fria, a partir da identificação de interesses mútuos e do rechaço ao colonialismo e a suas manifestações econômicas, políticas e intelectuais” (PINO, 2014, p. 61).

A conferência de Bandung despertou o desejo de independência nos países subdesenvolvidos, promovendo mais encontros e acordos multilaterais e bilaterais. Exemplo disso é o que ocorreu em 1961: a formação do Movimento dos países Não Alinhados (MNA), que decidiram se manter neutros diante do mundo bipolar.

Segundo Pinheiro (2014), a Cooperação Sul-Sul não é somente um grupo de países com problemas similares que procuram o desenvolvimento, independente dos países do Norte, mas um grupo que se articula politicamente sendo protagonistas para alterar a ordem econômica mundial.

Um bom exemplo foram as iniciativas da OPEP na década de 70 para aumentar os preços do petróleo e o êxito obtido nisto. Circunstancialmente, provocou uma alternância significativa na balança do poder global. Esse movimento possuía característica política, pois buscava inspirar a valorização dos preços das *commodities*, possibilitando, assim, mais protagonismo político das periferias econômicas (PINHEIRO, 2014). O cenário provocado pela Cooperação Sul-Sul estava “distanciando-se de uma forma eufemizada da pobreza para uma gramática das estruturas de poder, configurando um mundo multipolar” (PINHEIRO, 2014, p. 187).

Pino (2014) aponta que a cooperação para o desenvolvimento iniciou na década 1950, intensificou na década seguinte e chegou no seu ápice nos anos 70. No entanto, nos anos 80 e 90, houve uma grande crise na economia dos países periféricos, ou países em desenvolvimento, como é denominado pelo autor, fazendo com

que as cooperações decaíssem. Entretanto, as economias desses países ascenderam a partir do segundo milênio, ocasionando o um retorno à cooperação Sul-Sul.

Souza (2014) acrescenta que nas últimas décadas os países em desenvolvimento são recipiendários e doadores, ou doadores emergentes (como são reconhecidos pelos doadores tradicionais). Dessa maneira buscam mais espaço de influência na política internacional com novas formações de cooperações bilaterais e multilaterais. Exemplo é a cooperação multilateral formada por Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul (BRICS).

BRICS: ALÉM DE UMA PROFECIA DE ASCESSÃO ECONÔMICA

Em 2001, foi publicado por Jim O'neill, pesquisador de economia global do grupo financeiro Goldman Sachs, o paper nº66, intitulado *“Building better global economic BRICs”*. Neste paper, o economista introduziu o termo BRICs no mundo e “procurou criar uma categoria na qual pudesse inserir os países de grande território e em rápido desenvolvimento que ele considerou que seriam instrumentais para a atual transformação econômica global” (STUENKEL, 2017, p. 15). Os países que se enquadram nessa categoria são: Brasil, Rússia, Índia e China. Sobre esta questão é também colocado que:

“O território extenso e passível de exploração econômica implica a possibilidade de ocorrência de maior variedade de recursos minerais, de maior biodiversidade, de produção agrícola diversificada, de maior necessidade de pesquisa e atividade espacial, de telecomunicações e aeronáutica, áreas de ponta do desenvolvimento tecnológico e econômico. Estas potencialidades, caso exploradas, acarretam menor dependência (da sociedade em território extenso) em relação ao abastecimento externo de energia, de alimentos e de insumos industriais. Uma menor dependência, agregada à maior importância relativa do mercado interno, pode reduzir não só a vulnerabilidade do sistema econômico a choques externos mas também sua vulnerabilidade a pressões políticas e militares exógenas” (GUIMARÃES, 1998, p. 111).

Segundo Stuenkel (2017), O'Neill arquitetou um grupo se baseando nos indicadores econô-

micos, nas taxas do crescimento do PIB, no tamanho populacional e no PIB per capita, porém, sem considerar os aspectos políticos. O'Neill previu que nos últimos dez anos haveria um crescimento considerável nos países que compõem o grupo dos BRICs no PIB mundial. Assim, levantaria questões sobre o impacto econômico global das políticas fiscais e monetárias dos BRICs. Entretanto, o economista não imaginou o desdobramento político entre o grupo.

De acordo Stuenkel (2017), os países alinhados com o bloco convergiam no mesmo descontentamento em relação à distribuição de poder no FMI e no Banco Mundial. Devido à ordem mundial cada vez mais multipolar, os BRICs podiam fazer maior pressão para reformar as estruturas financeiras globais. Desse modo, o grupo avançava no sentido de definirem-se enquanto uma entidade política em assuntos globais.

A crise mundial de 2008 deu visibilidade aos países pertencentes ao bloco, pois foram mais capazes de superar a crise em comparação com as potências econômicas: “Um centro enfraquecido e as periferias prósperas, permitiu que os países dos BRICs se posicionasse com os novos pilares de estabilidade econômica internacional” (STUENKEL, 2017, p. 51).

Os BRICs se tornaram um grupo de força econômica em crescimento, que ao reunirem-se desenvolveram uma resistência contra o poder hegemônico dos grandes centros econômicos. Segundo Stuenkel (2017), os países emergentes eram convidados de forma simbólica para os eventos internacionais, organizados pelos países de centro, mas não participavam das decisões. O autor destaca a fala do ex-presidente Lula⁶ referindo-se à participação de poder político, que disse: “Não queremos ser convidados para comer somente a sobremesa, mas para participar do almoço e do café da manhã”.

O bloco dos BRICs comprovou seu caráter político quando recebeu a África do Sul como outra integrante do bloco. Consequentemente, houve uma transformação do acrônimo BRICs para o BRICS. Jim O'Neill criticou a inserção da África do Sul no bloco, pois esperava outras potências econômicas emergentes para se integrar ao grupo, como México e Indonésia. No entanto, a entrada da África do Sul sinaliza o aspecto político do grupo, destoando de um viés somente econômico, uma vez que o país é um líder continental, a sua inserção no bloco significa que outros países do continente

⁶ Exerceu o cargo de presidente do Brasil no período de 2002 a 2010.

7 Disponível em: <<http://en.kremlin.ru/supplement/209>>.

8 Traduzido de: *We support international cooperation in the field of energy efficiency. We stand ready for a constructive dialogue on how to deal with climate change based on the principle of common but differentiated responsibility, given the need to combine measures to protect the climate with steps to fulfill our socio-economic development tasks.*

9 Traduzido de: *We reaffirm to enhance cooperation among our countries in socially vital areas and to strengthen the efforts for the provision of international humanitarian assistance and for the reduction of natural disaster risks. We take note of the statement on global food security issued today as a major contribution of the BRIC countries to the multilateral efforts to set up the sustainable conditions for this goal.*

10 Traduzido de: *We reaffirm to advance cooperation among our countries in science and education with the aim, inter alia, to engage in fundamental research and development of advanced technologies.*

africano abriram as portas para cooperações bilaterais com países pertencentes ao BRICS (STUENKEL, 2017).

Segundo Stuenkel (2017), a criação dos BRICS, "simbolizou a disposição cada vez maior das potências emergentes em explorar o que tinham em comum entre si, bem como sua área de cooperação" (STUENKEL, 2017, p. 23). Nas diretrizes da cooperação dos BRICS destaca-se o desenvolvimento humanitário, energético, científico e tecnológico (*Joint Statement of the BRIC Countries' Leaders 2009*)⁷:

*Apoiamos a cooperação internacional no campo da eficiência energética. Estamos prontos para um diálogo construtivo sobre como lidar com as mudanças climáticas com base no princípio da responsabilidade comum, mas diferenciada, dada a necessidade de combinar medidas para proteger o clima com medidas para cumprir nossas tarefas de desenvolvimento socioeconômico*⁸.

*Reafirmamos o fortalecimento da cooperação entre nossos países em áreas socialmente vitais e o fortalecimento dos esforços para o fornecimento de assistência humanitária internacional e para a redução dos riscos de desastres naturais. Tomamos nota da declaração sobre segurança alimentar global publicada hoje como uma importante contribuição dos países do BRIC aos esforços multilaterais para estabelecer as condições sustentáveis para esse objetivo*⁹.

*Reafirmamos o avanço da cooperação entre nossos países em ciência e educação com o objetivo, inter alia, de nos engajar em pesquisa fundamental e desenvolvimento de tecnologias avançadas*¹⁰.

A primeira reunião do bloco BRICS, para tratar de uma cooperação multilateral para o desenvolvimento da educação, foi em Paris na sede da UNESCO, em novembro de 2013. Ali os ministros da Educação dos BRICS discutiram, pela primeira vez, oportunidades para a cooperação para o desenvolvimento da educação. Nesse encontro, o ex-ministro brasileiro Aloizio Mercadante, em sua primeira passagem pelo MEC, propôs a criação da Universidade em Rede.

Em julho de 2014, houve a VI Conferência de Cúpula dos BRICS na cidade de Fortaleza, Ceará. Nesse encontro, foram discutidos dois

temas: a inclusão e o desenvolvimento sustentável. Nesta conferência os presidentes dos países que compõem o BRICS assinaram nove atos de cooperação, entre acordos comerciais e intercâmbio de informações e integração nas áreas de tecnologia, defesa e energia.

No dia 2 de março de 2015, houve um encontro no Brasil entre o ex-ministro da educação Cid Gomes com os vice-ministros da África do Sul, Mduduzi Manana; da China, Yubo Du; da Índia, Satyanarayan Mohanty, e da Rússia, Alexander Klimov. Segundo portal do MEC (2015). Neste dia, foram discutidos a criação do programa Universidade em Rede (NU), a formação de liga universitária para promoção de projetos de pesquisa em conjuntos e a intensificação da mobilidade acadêmica de alunos, professores e pesquisadores do bloco. Também foi proposto uma agenda para detalhar os termos da cooperação multilateral, identificando as áreas de interesses comuns e as universidades com trabalho relevante na área de qualidade educacional, mudanças climáticas, desenvolvimento sustentável e segurança nutricional, entre outras. Desse modo, foram previstos mais três encontros em abril na cidade de Cuiabá, no Brasil; em maio na cidade de São Petersburgo, na Rússia; e em outubro na cidade de Pequim, na China. Nesse último encontro estava previsto o lançamento da liga de universidades dos BRICS.

No dia seguinte, 3 março, as autoridades da educação dos BRICS voltaram a se reunir com Qian Tang, subdiretor geral da educação da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), que trouxe um relatório¹¹ produzido pela UNESCO, denominado: "BRICS - construir a educação para futuro", publicado em 2014.

Esse relatório propõe ações para melhorias para educação dos países membros dos BRICS. Dessa maneira, no encontro foi debatido o conteúdo do documento que a UNESCO recomendava doze áreas de cooperação para esses cinco países, visando a melhoria dos sistemas educacionais e aperfeiçoamento das habilidades dos estudantes no ensino superior, pensando em um trabalho conjunto que atendesse a essas expectativas. O documento coloca em relevo que a educação profissional adotada pelos cinco países pode acarretar um desenvolvimento sustentável, um crescimento econômico e social mais abrangente e inclusivo.

Uma das preocupações do programa Uni-

11 BRICS: construir a educação para o

versidade em Rede tem a ver com as mudanças climáticas (causadas pela emissão de gás carbônico lançado em grande quantidade na atmosfera sem completar seu ciclo), e com crescimento sustentável (que faz parte da agenda internacional para o desenvolvimento desde a década de 90). A formalização do programa Universidade em Rede ocorreu em Moscou, na Rússia, em outubro de 2015, onde foi assinado documento de entendimento para iniciar o programa, pelos Ministros da Educação dos países que compõem os BRICS.

Depois desse entendimento, no dia 9 de dezembro de 2015, o ex-ministro Aloizio Mercadante faz lançamento, na Capes, do edital do programa Universidade em Rede, projeto educacional que visa desenvolver programas de mestrado e doutorado bilaterais/multilaterais, em diversos campos de conhecimento, dentro das áreas de energia, ciência da computação e segurança da informação; estudos do BRICS, ecologia e mudanças climáticas, recursos hídricos e tratamento da poluição e economia. As atividades do programa são orientadas para a formação de profissionais que possuem habilidades para interações em um ambiente multicultural, capazes de combinar o conhecimento tradicional com a ciência e as tecnologias contemporâneas. Nesse sentido, as universidades criam um projeto¹² de pós-graduação que abrange essas modalidades para fazer parte do programa dos BRICS.

O programa da “Universidade em Rede”, com a participação de cinco países, construiu uma rede de interesses mútuos entre os pesquisadores. Mantendo as conexões através das especialistas em construção, promovendo, assim, o que Sousa Santos (2008) denomina como “ecologia dos saberes” por meio de intercâmbio acadêmico. Em uma realidade acadêmica, como outras realidades da vida social, “as interações” e as trocas de saberes são concentradas e consolidadas “quando se incrementa a comunicação” (RIBEIRO, 2014, p. 9). Em março de 2016, saiu o resultado dos projetos aprovados pela Capes, para participar do programa Universidade em Rede, onde a universidade Y foi contemplada.

O principal interesse do governo brasileiro e também dos BRICS com o programa “Universidade em Rede” é ter maior participação nos fóruns internacionais, e assim aumentar sua influência política nas relações internacionais. Esta é uma característica da Cooperação Sul-

-Sul, que busca maior participação nas decisões da ordem econômica mundial. Um dos meios para alcançar essa meta é buscar desenvolvimento de forma sustentável. Os pesquisadores da universidade Y aproveitaram essa oportunidade para internacionalizar a produção dos seus conhecimentos e também aumentar a sua rede de parcerias. Os interesses entre pesquisadores e governo são distintos, porém complementares. Os pesquisadores, para terem seu projeto aprovado e se inserir no programa dos BRICS, passaram por uma série de desafios, devido à burocratização das agências que regulamentam e aprovam as pesquisas no Brasil.

futuro: prioridades para o desenvolvimento nacional e a cooperação internacional. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000229602>>.

¹² Disponível em: <<https://www.capes.gov.br/cooperacao-internacional/multinacional/brics>

¹³ Nome fictício, diretor de relações internacionais.

¹⁴ Nome fictício, coordenador e pesquisador do projeto de bioenergia da Universidade em Rede.

AS DIFICULDADES DE FORMALIZAR UMA COOPERAÇÃO ENTRE AS UNIVERSIDADES

Após a aceitação do programa nos BRICS, o governo brasileiro tomou as devidas medidas para implementação da Universidade em Rede no Brasil. Isto foi levado para instituições federais que possuíam programa de pós-graduação de excelência, com nota igual ou superior a 6 na classificação da Capes (este era critério para participar do Edital) nas áreas que foram sugeridas pelo programa da Universidade em Rede.

Isto sinalizava que o programa era uma iniciativa do governo, a internacionalização partia de uma demanda governamental e não de uma iniciativa do pesquisador. O diretor das relações internacionais do projeto da universidade Y entrevistado, confirmou isso: “É uma coisa que vem de cima para baixo. O governo que quis, o governo que injetou dinheiro. Ele quer que tenha relação e assim por diante” (Jânia)¹³. É importante ressaltar que no edital da Capes destacava que as universidades deveriam demonstrar interesse para participar do programa. No caso da universidade Y, os interesses dos grupos de pesquisa já consolidados na área de energia, se articularam com os interesses da direção da instituição em projetar a universidade internacionalmente. Segundo o pesquisador Aníbal¹⁴:

“A reitora e o diretor de centro, falaram assim: O edital fecha na data “x”. A universidade queria fazer uma coisa que representasse o maior número possível de pesquisadores da área e que tivesse curso 6 notas de avaliação da Capes, em escala de 3 a 7. Então, surgiu a área de energia como possibilidade que tem pesquisadores da fitotecnia e da floresta e

15 Nome fictício. Pesquisador integrante do projeto de Bioenergia da Universidade em Rede.

aqui na área de energia”.

No entanto, essa prática não era comum na universidade Y, visto que as cooperações entre os pesquisadores com os pesquisadores estrangeiros têm sido baseadas em relações pré-estabelecidas entre os pesquisadores e toda negociação era feita pelo grupo de pesquisa. Isto é bem explicitado por Assis¹⁵:

“Por que na maioria das vezes não é constituída uma relação institucional forte. Das Instituições se enxergarem parceiras potenciais e trabalharem juntas. Não são as instituições, são as pessoas, as pessoas. Então o convite é pessoal para o pesquisador em função do conhecimento entre pesquisadores, não é uma ação de parceria institucional apesar de todo mundo falar que é convênio institucional”.

Isto foi comprovado quando foi analisado os relatórios do órgão de relações internacionais da universidade Y. Esses documentos apresentam indícios de que os convênios e ações científicas em conjunto com as universidades estrangeiras, não garantem uma ação científica em conjunto de cooperação simétrica. A universidade Y tem um convênio com a universidade russa, *Moscow Machine Institute* desde 1993, e também foi estabelecido em 2010 com a *China Agricultural University*, mas no relatório não consta nenhuma ação científica conjunta. Isto mostra que não havia uma cultura prévia de estabelecimento de redes entre os pesquisadores pertencentes a esse bloco com a Universidade Y.

Também neste programa apareceu um obstáculo que costuma ser recorrente na atividade científica brasileira, a fragmentação das origens de financiamento:

“Então é um casamento arranjado e para você ter direito ao enxoval você tem que fazer uma concorrência fora do Arraial da Capes que é no CNPQ. O descompasso gera uma exigência de articulação muito maior de nossa parte. Porque eu preciso do recurso para viagem do Coordenador. Porque como é que eu vou fazer um casamento com uma instituição se eu não vou lá? Porque o casamento não ocorre entre reitores. O casamento ocorre entre pesquisadores, entre laboratórios. Então os convênios positivos e produtivos que a gente tem não é quando dois reitores

falam que vão ser amigos. É quando dois Laboratórios trocam figurinhas, trocam estudantes, compartilham pesquisas. O orçamento brasileiro você vê que é só passagem, passagem, diária, seguro e este terceiro pessoa jurídica que é o seguro internacional. Só passagem, só viagem. E aí eu vou te dar o orçamento dos países e quantas viagens nós vamos fazer para cada um dos países. Duas para a Rússia com duas pessoas, uma pra Índia, uma pra China e uma para a África do Sul. Se você pensar é até pouco, porque eu vou lá só uma vez. Só na Rússia que eu vou duas. Então eu ter um encontro de dois dias para namoro, noivado e casamento. E o resto vai ser internet” (Aníbal).

Uma das peculiaridades do projeto na Universidade Y é que os pesquisadores promoveram novo arranjo de programas, formando um novo programa de pós-graduação a ser aprovado pela CAPES. Essa peculiaridade do projeto na Universidade Y foi um dos obstáculos ao sucesso do investimento.

Apesar dessa série de dificuldades, o programa era visto como uma ótima oportunidade para internacionalizar o conhecimento científicos dos pesquisadores brasileiros. “Se esse APCN der certo com os BRICS, ótimo, mas se aparecer outros países nós iremos aceitar também. O importante é ter um programa internacional” (J NIO). Ou seja, a instituição e os pesquisadores estavam aproveitando desse programa para construir e conquistar novas parcerias, buscando assim, que seus estudos sejam lidos e creditados pelos pesquisadores estrangeiros que compõem o BRICS. Segundo Latour (1987), quando um cientista produz um artigo científico que não é lido, o conhecimento produzido cai no esquecimento, deixando de ter legitimidade no discurso da ciência e na forma com que as categorias científicas se estabelecem.

A aproximação do programa selecionado da universidade Y para integrar ao BRICS se dava de forma lenta e a manutenção era extremamente difícil, ocasionado pela falta de recurso, como foi descrito acima na fala do Aníbal, e fragmentação burocrática era um dos grandes problemas enfrentado, pois tratava de recursos e proposta para internacionalização. Isto dá indícios de que promover a cooperação internacional é um trabalho penoso, mas pode trazer

resultados satisfatórios tanto para o governo quanto para cientistas.

No decorrer do andamento do projeto o governo enfrentava uma crise política, onde a sua coalizão estava deixando o governo e entrando com um processo impeachment contra a presidente eleita, Dilma Rousseff. Com a deposição da presidente, foi deposto o ministro Aloizio Mercadante, dando início a uma nova fase de investimentos em ciência e tecnologia.

O FIM DO PROGRAMA DA UNIVERSIDADE EM REDE

Em outubro de 2016, o então presidente do Brasil, Michel Temer, se pronunciou sobre o programa da Universidade em Rede, na Sessão Plenária da VIII Cúpula do BRICS – Goa. O presidente reiterou a manutenção das negociações com o programa, mas as responsabilidades ficariam com as universidades selecionadas:

"Somos países de grande capacidade científica e tecnológica. Temos instituições de ensino reconhecidas e pesquisadores destacados. A 'universidade em rede' dos BRICS abre novas oportunidades de cooperação educacional. A criação de programas conjuntos de pós-graduação estreitará os vínculos entre nossas comunidades acadêmicas. Importantes universidades brasileiras estão empenhadas nessa iniciativa"¹⁶.

O novo governo não teve a mesma postura que o governo anterior, pois este se imune de quaisquer responsabilidades relacionadas ao programa deixando-as para as instituições de ensino. Neste período o novo dirigente da Capes decidiu não financiar mais os projetos que participam do programa da Universidade em Rede:

"As razões de não ter dado certo foi a retirada completa do apoio que tinha de nós, houve apoio financeiro até com o edital e tudo. E quando mudou o governo eles falaram que não sabiam o que fazer com aquilo, que aquilo não era mais prioridade do governo. Até ouvi duas vezes uma apresentação de um diretor presidente da CAPES, falando que ele estava sem saber como proceder com aquilo lá, porque aquilo não fazia parte da estratégia deles mais (Jânio)".

No caso da universidade Y, o projeto que

teve a sua primeira aprovação em março de 2016, necessitava da segunda aprovação do seu APCN na plataforma Sucupira da Capes e como o financiamento foi cortado, o coordenador desistiu de o enviar. Assim encerrando a participação da universidade Y no programa da Universidade em Rede. Segundo Jânio:

"Foi gasto um tempo horrível, imenso, para fazer aquilo tudo e nem foi enviado, nem sequer foi enviado o APCN, desistiu, não vai ter financiamento mais, eles simplesmente, desistiu então".

Registraram-se, durante o período do governo Dilma Rousseff, vários encontros com as autoridades dos BRICS (ministros da educação), se articulando para tornar o programa possível, conseguindo assim o apoio da Unesco. No entanto, quando o governo mudou, o então ministro da educação Mendonça Filho, do governo Temer não registrou nenhum encontro com o BRICS para tratar do programa. Acrescenta-se o fato de que o cancelamento do financiamento não foi comunicado ou justificado em nenhuma nota no portal de notícia do MEC. Na esteira da Emenda Constitucional 95, de cortes de orçamento para os investimentos primários, do enxugamento do orçamento destinado à ciência e tecnologia e da prioridade dos intercâmbios norte-norte, percebe-se que o fim do programa foi uma decisão política. De acordo com Guimaraes (1998, p. 112):

"O cenário internacional, com que se defrontam qualquer sociedade, Estado e governo, organiza-se em torno de estruturas hegemônicas de Poder, político e econômico. Essas estruturas, resultado de um processo histórico, beneficiam os países que as integram e têm como principal objetivo sua própria perpetuação".

Os investimentos em internacionalização da C&T neste governo então passaram a ser feitos através do edital do programa *print*, que tem como um dos objetivos financiar projeto de pós-graduação internacional. A internacionalização com os BRICS deixa de ser fomentada diretamente. Na visão de Assis, com as eleições de 2018, o *print* pode ser cancelado por causa de eminente mudança de governo.

"Eu acho que é uma estratégia, não sei se pode dar em burros n'água. Você viu que as coisas aqui, às vezes, igual BRICS estava um negócio, depois muda de governo muda tudo de novo, pode

¹⁶ Ministério das relações Exteriores. (16 de outubro de 2016). Palavras do senhor presidente da República, Michel Temer, em Sessão Plenária da VIII Cúpula do BRICS - Goa, 16 de outubro de 2016. Fonte: Ministério das relações Exteriores.

acontecer isso, só que a gente, como a gente estar no barco aqui, a gente tem que fazer. Se a gente pega, a gente não leva nada. É caso do BRICS, é caso de ciências sem fronteiras, fica sendo nesse caso também. Pode ser que chegou um dinheiro e já no próximo governo lá, será em março, como atual governo e cancele tudo, pode acontecer isso, mas a gente não pode de deixar de entrar, se não a gente fica para trás e perde tudo” (Jânio).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir desta investigação identificamos indícios que corroboram as seguintes hipóteses: na realidade brasileira, em que o governo brasileiro é principal apoiador de financiamento da pesquisa e do ensino, a decisão política e mudança de governo afetam não apenas o orçamento das agências de pesquisa, mas a continuidade de programas nos quais já se fez significativo investimento, como foi o caso do programa da Universidade em Rede. As mudanças de governo trazem uma preocupação para pesquisadores, pois isso os colocam numa situação de desconfiança, visto que eles não sabem se governo continuará mandando recursos para manutenção dos projetos.

Em segundo lugar, há evidências suficientes de que houve no governo do presidente Temer uma diferença de rumo significativa em relação ao governo Dilma, no que se refere à cooperação internacional em ciência e tecnologia. A Universidade em Rede dos BRICS que tinha o objetivo de atender uma agenda internacional de desenvolvimento, poderia levar os países do bloco a ter uma maior participação nos fóruns internacionais e incrementar as relações sul-sul. Particularmente, na Universidade Y o programa poderia atender os objetivos dos pesquisadores da universidade da zona de mata em ampliar as suas redes internacionais.

Outro elemento importante a se pensar foi a dissonância no processo burocrático de administração de recursos, com financiamentos em diversas fontes para que se fizesse uma ação somente, como a divisão CNPQ e CAPES, acabando por subutilizar os recursos investidos. Percebe-se que o Brasil dos governos Luiz Inácio Lula Da Silva e Dilma Rousseff do Partido dos Trabalhadores (PT) fomentaram uma certa autonomia e independência tecnológica através de uma relação mais estreita com os países pertencentes ao bloco dos BRICS. Porém, o Brasil do governo peemedebista Michel Temer acabou por distanciar-se desse horizonte ao retomar as relações de cooperação norte-sul.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARRION, Rosinha da Silva Machado; ULLRICH, Danielle Regina. (2012), “A Atuação do Brasil na Cooperação Internacional para o Desenvolvimento: o desafio do compartilhamento de saberes”. *Desenvolvimento em Questão*, 10, 20: 4-27.
- GUIMARÃES, Samuel Pinheiro. (1998), “Desafios e dilemas dos grandes países periféricos: Brasil e Índia”. *Rev. bras. polít. Int.*, 41, 1. KLEMING, Mariana Costa Guimarães. (2014), *Ausência de Condicionais e outros Princípios em Cooperação Sul-Sul Brasileira para o Desenvolvimento Econômico: Motivações, Interesses e Perspectivas*. Dissertação de [colocar se é mestrado ou doutorado] em relações internacionais – Programa de Pós-graduação no Instituto de relações internacionais, Universidade de Brasília (UnB).
- LATOUR, Bruno. (1987), *Science in Action*. Cambridge: Harvard University Press.
- MILANI, Carlos R.S. (2014), “Evolução Histórica da Cooperação Norte-Sul”, in A. M. Souza (org). *Repensando a cooperação internacional para o desenvolvimento*. IPEA, Brasília.
- PINHEIRO, Cláudio Costa. (2014), “BRICS nas Ciências Sociais: Para que que serve? Modernidade, desenvolvimento e suas geografias imaginárias”. in L. R. Ribeiro; T. Dwyer; A. Borges; E. Viola (orgs.). *Desafios sociais, políticos e culturais dos BRICS*, São Paulo, ANPOCS.
- PINO, Bruno Ayllón. “Evolução Histórica da Cooperação Sul-Sul (CSS)”, in: A. de M. Souza (org). *Repensando a cooperação internacional para o desenvolvimento*, IPEA, Brasília.
- PINTO, Denis Fontes de Souza. (2000), OCDE: uma visão brasileira. Editora, Instituto Rio Branco, Brasília.
- SOUZA, André de Mello. (2014). “Repensando a cooperação internacional para o desenvolvimento”, in A. S. Mello (org). *Repensando a cooperação internacional para o desenvolvimento*, IPEA, Brasília.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2008), A gramática do tempo: por uma nova cultura política. São Paulo, Cortez.

STUENKEL, Oliver. (2017), BRICS e o futuro da ordem global. 1ª edição, Rio de Janeiro/ São Paulo, Paz & Terra.

Recebido em 28 de março de 2019

Aprovado em 08 de outubro de 2019



A BARRAGEM DE REJEITOS E OS DISCURSOS LEGITIMADOS: DESAFIOS A EFETIVAÇÃO DA DEMOCRACIA NOS PROCESSOS DE LICENCIAMENTO AMBIENTAL

Carlos Henrique Mesquita do Prado

Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

Contato

<caiqueemesquita-prado@gmail.com>

Palavras-chave:

Mineração; Minas-Rio; Licenciamento Ambiental; Vulnerabilização; Democracia.

Keywords: Mining; Minas-Rio; Environmental License; Vulnerability; Democracy.

Resumo: O presente artigo visa abordar as relações, intrinsecamente desiguais e frequentemente violentas entre Estado, empreendedor e população atingida nos processos de licenciamento ambiental da mineração, evidenciando a invisibilização constante da produção local da categoria de risco. Os dados levantados apontam para uma legitimação do discurso perito em detrimento das outras vozes envolvidas no caso, bem como o recrudescimento de processos de vulnerabilização históricos em prol de um discurso desenvolvimentista. Conclui-se a partir disso a existência de importantes obstáculos para a efetividade democrática do licenciamento ambiental dentro de um paradigma de desigualdade de discursos.

Abstract: *The aim of this article is to deal with intrinsically unequal and frequently violent relationships between State, entrepreneur and population on mining environmental licensing processes, showing a constant invisibility of the local production of the category of risk. The data collected point to a legitimization of the expert discourse to the detriment of the other voices involved in the case, as well as the intensification of processes of vulnerability in favor of a developmental discourse. It concludes from that the existence of important obstacles for the democratic effectiveness of environmental licensing within a paradigm of discourse inequality.*

INTRODUÇÃO

O processo de licenciamento ambiental no Brasil, originalmente arquitetado de forma a garantir múltiplos níveis de atuação e participação popular; deliberação pública a partir de construção informada de posicionamentos, segundo pesquisas recentes na área tem se mostrado como um espaço de reprodução das diferenças sociais e de legitimação de grandes empreendimentos e do paradigma desenvolvimentista.

Podendo ser analisado sob diferentes perspectivas, tais como política pública, ritual burocrático ou como procedimento de decisão dentro do sistema ambiental brasileiro, o licenciamento ambiental, e, em especial, a audiência pública, pensados como formas participativas e democráticas de apresentação de possíveis intervenções ambientais, encontra, segundo a literatura antropológica sobre conflitos, importantes barreiras sociais que impedem que vozes subalternas se apresentem nos espaços decisórios com representantes da administração pública, equipe de especialistas, e empreendedores de modo a apresentar seu posicionamento em situação ideal de fala (BENHABIB, 1996, p. 70). Busco aqui, tomando como ponto de partida a problematização da construção social moderna da categoria de “risco”, compreender parte dos desafios trazidos pela tentativa de inserção de

vozes socialmente marginalizadas, em um espaço marcado pela legitimação de um discurso hegemônico. Nessa perspectiva, mobilizando autores da sociologia dos riscos e dos desastres, que trazem importantes contribuições para a caracterização da modernidade como Ulrich Beck, Anthony Giddens e Mary Douglas, bem como trabalhos empíricos em casos de grandes desastres como Renata Motta, Norma Valencio e Mariana Siena; busco demonstrar como, dentre a infinidade de discursos produzidos socialmente sobre a categorização de riscos e distribuição de afetações, somente uma pequena parte deles é ouvida no campo institucional. Tais discursos, imbuídos de legitimidade científica atribuída, tendem a padronizar e quantificar os riscos, ignorando relações, sofrimento social e a construção endógena da categoria de risco pelos próprios atingidos.

Neste artigo, procuro abordar estas e outras questões a partir da análise do empreendimento Minas-Rio em Conceição do Mato Dentro, buscando, em especial, analisar o papel de órgãos estatais e empresas na invisibilização das populações atingidas pelo empreendimento. Apesar de não possuir nenhuma pretensão comparativa, em especial se tratando de dois casos de tamanha complexidade, busco tecer breves considerações a respeito dos processos desencadeados pelo desastre consumado do rompimento da barragem de rejeitos da

Samarco no ano de 2015 nos municípios atingidos próximos a Mariana. Além disso, discuto a repercussão do caso entre as comunidades atingidas de Conceição do Mato Dentro e a relação do desastre com a maneira como essas comunidades elaboraram o medo do risco do rompimento.

A minha inserção no caso se deu como bolsista de extensão do Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais (GESTA-UFMG) a partir de janeiro de 2017. Com o grupo acompanhei o licenciamento ambiental da Etapa de Expansão do empreendimento Minas-Rio. Os dados de campo com os atingidos foram colhidos por outras pesquisadoras do grupo em oficina realizada ao final de 2016, enquanto os documentos citados do processo podem ser encontrados em páginas oficiais ou foram disponibilizados pela própria empresa, no decorrer do licenciamento do projeto.

A metodologia utilizada para a produção desse artigo foi a análise qualitativa de relatos de campo etnográficos, colhidos em atividades realizadas entre os anos de 2016 e 2017, em especial os relatos coletados no ano de 2016 com o objetivo de compor o boletim "Atingidos pelo projeto Minas-Rio: comunidades à jusante da barragem de rejeitos". Os dados foram analisados a partir da revisão teórica de autores da sociologia e antropologia dos riscos e dos desastres, bem como à luz de experiências etnográficas de outros autores em contextos de crise.

1. OS RISCOS COMO PRODUTO DA MODERNIDADE

Se a característica típica da modernidade tardia é produção social de riscos (BECK, 1986), talvez um de seus principais desdobramentos seja a maneira pela qual a sociedade moderna lida com eles e os classifica. Como bem aponta Giddens (1991, p. 115), os riscos na modernidade são institucionalizados, criados por formas normativamente sancionadas de atividades. Dessa maneira, os riscos não são produto ou mera consequência das práticas sociais contemporâneas, mas partes intrínsecas, necessárias ao seu funcionamento. Segundo o autor, ao contrário das sociedades tradicionais, em que a forma de definição dos risco era tipicamente religiosa, há nos dias de hoje uma compreensão secular dos riscos, não mais pautada em explicações de ordem metafísica. Entretanto, se a com-

preensão leiga é capaz de perceber e definir os riscos, tal percepção é constantemente contestada no âmbito do paradigma técnico-científico que também caracteriza a modernidade e dificilmente é considerada em termos de igualdade nas esferas institucionais. Em um mundo onde as ameaças são, em sua maioria, cientificamente produzidas, a capacidade de identificá-las e administrá-las é, assim, socialmente imputada aos sistemas peritos. A falta de materialidade aparente dos riscos contemporâneos (BECK, 1986), cada vez mais evidente com o aperfeiçoamento de tecnologias genéticas e nucleares, atribui a técnicos, respaldados por um conhecimento supostamente neutro e objetivo, o poder de definição dos riscos no campo institucional.

Dessa maneira, a percepção institucional do risco na modernidade subverte a compreensão eminentemente social do tema e se pauta por uma lógica tecnicista, que silencia atores, histórica e socialmente marginalizados. Adotando uma abordagem comparativa de custos e benefícios, os sistemas peritos buscam avaliar os benefícios (sejam eles estratégicos, econômicos ou sociais) trazidos pela instalação e operação de determinada estrutura, em contraposição aos possíveis riscos, quantitativamente analisados em matrizes e níveis de tolerância, que esta estrutura pode trazer a população afetada. Como nos apontam Mary Douglas e Aaron Wildavsky:

"O problema começa quando tentamos fazer cálculos por motivos que não são estritamente técnicos. Separando custos de benefícios e calculando cada um enquanto passam de consequências primárias para secundárias é confuso. As técnicas inevitavelmente tendem a dar proeminência indevida a valores que podem ser calculados, não necessariamente os mais significativos" (DOUGLAS e WILDAVSKY, 2012, p. 70, tradução nossa).

A quantificação extrema do risco e a busca por encaixá-lo enquanto entidade probabilística (CASTIEL, 1999) leva a diferentes abordagens da questão no campo institucional.

Por um lado, assume-se o risco como um fato inevitável e a sua possível consumação em um desastre é caracterizada como evento incontrolável e de ordem natural: como acidente. Nessa perspectiva, o risco é algo da ordem do destino e cabe ao ser humano aprimorar suas tecnologias de previsão e contenção de danos

de modo a amenizar da melhor maneira possível os impactos gerados por possíveis eventos catastróficos. Tal abordagem gera três importantes consequências para a gestão pública de riscos:

1- Ao categorizar os riscos como naturais, tal abordagem não os evidencia como produto da modernidade (BECK, 1986) e não pensa o homem como agente fundamental em sua produção.

2- Exime o Estado do papel de agente na produção e legitimação das ameaças. Se os riscos são inevitáveis, a responsabilidade do Estado é apenas de se preparar da melhor maneira possível para eles, minimizando, quando possível, seus efeitos.

3- À medida que, como aponta Castiel (1999), a divulgação das ameaças também é parte da, assim chamada “modernidade de risco”, com a lógica da inevitabilidade surge uma ferramenta de culpabilização de indivíduos, que insistem em adotar comportamentos classificados como de alta periculosidade pelos sistemas peritos. Podemos observar tal comportamento, por exemplo, nos discursos mobilizados pela Defesa Civil a respeito das enchentes de 2008 em Blumenau - Santa Catarina:

“Nós fizemos reuniões nas associações de moradores, postos de saúde, e as pessoas se omitiram, a maioria nem comparecia nas reuniões. Então Assim, eu acho que 50 por cento do que aconteceu em 2008 foi culpa da população e os outros 50 por cento foi culpa da prefeitura.” (Entrevista com profissional da Defesa Civil in DA SILVA, 2013, p. 239)

Dessa maneira, ao atribuir à população o ônus e responsabilidade pela informação e segurança individual, como aponta Mariana Siena (2012); para o ente público, os grupos atingidos são vistos como culpados pela realidade social em que se encontram, dependendo de seu engajamento pessoal à superação do problema.

Por outro lado, tal abordagem deslegitima constantemente as reivindicações produzidas pelos atores afetados, mobilizando discursos de ordem técnica para fazer prevalecer a abordagem institucional. Se a ciência apresenta métricas objetivas, concretas e eficientes de avaliação de risco, qualquer forma alternativa de enquadramento se faz não apenas desnecessária, como também errônea e as angústias e

questionamentos dos indivíduos atingidos não passam de confusão, motivada pela ausência de capacidade técnica para compreender o problema. Tendo estipulado matematicamente as causas de um desastre ou calculado as matrizes de risco, qualquer possível discussão a respeito dos perigos derivados de qualquer tipo de empreendimento é silenciada pela interpretação hegemônica, que tem como referência índices supostamente objetivos de periculosidade. Indicadores estes determinados historicamente por atores socialmente situados em posição dominante com legitimidade de fala, acreditados pelos órgãos institucionais, que compartilham conceitos sobre a melhor forma de classificação dos riscos. Desse modo, tem-se a nova invisibilização de sujeitos já estruturalmente marginalizados por formas de dominação, distribuição espacial e de segregação social. Segundo Siena (2012, p. 46) “o Estado não só estigmatiza e despolitiza, mas também desumaniza tais grupos sociais, já que os trata como “ignorantes” do que decorre não tornar prioritária a proteção da cidadania desses.”

2. APRESENTAÇÃO DO CASO: O EMPREENDIMENTO MINAS-RIO

O projeto Minas-Rio da empresa Anglo American, é um empreendimento minerário de grandes proporções que visa a retirada de minério “pobre” dos entornos da cidade de Conceição do Mato Dentro, com vistas a sua exportação no Porto de Açu no Rio de Janeiro. O empreendimento conta com, além da mina, uma unidade de beneficiamento entre os municípios de Conceição do Mato Dentro e Alvorada de Minas, um mineroduto de 525 km de extensão, passando por 33 municípios, e um porto construído em São João da Barra, no norte do estado do Rio de Janeiro (OBSERVATÓRIO DOS CONFLITOS AMBIENTAIS, 2016). Segundo dados disponíveis *online* a empresa produziu durante o primeiro ano de operações 9,2 milhões de toneladas de minério de ferro, exportando 8,8 milhões de toneladas desse total (DE FATO ONLINE, 2016). No primeiro trimestre de 2017, essa produção alcançou o total de 4,3 milhões de toneladas (DE FATO ONLINE, 2017). A Barragem de rejeitos do empreendimento, foco principal deste artigo, possui capacidade de armazenamento de rejeitos 7,4 vezes maior do que a barragem de rejeitos de Fundão e área equivalente 1060 campos de futebol (ANTONIETTI, 2017). O próprio Estudo de Impactos

Ambientais do projeto de expansão possui informações conflitantes em relação às garantias de segurança da estrutura, afirmando na página 17 que tal barragem possui vida útil satisfatória de 18 anos, enquanto em outro momento atesta a duração do empreendimento por 28 anos (EIA, 2016).

O Complexo Minas-Rio se configura assim como um mega empreendimento minerário (removendo mais de um milhão de toneladas de minério por ano e afetando mais de 1000 ha de superfície) característico do neoextrativismo sulamericano, definido por Eduardo Gudynas (2015) como um tipo de extração de recursos naturais, de grande volume ou alta intensidade, orientados para exportação em estado bruto ou de baixo processamento.

O caso Minas-Rio é ainda um exemplo do processo de flexibilização da legislação ambiental em prol de um pretenso desenvolvimento econômico. O processo de licenciamento desmembrado entre vários órgãos estatais com a mina licenciada pela SUPRAM (Superintendência Regional de Meio Ambiente), o mineroduto pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e o porto pelo órgão ambiental do Rio de Janeiro¹, bem como o surgimento de figuras jurídicas inéditas no licenciamento ambiental como a divisão das condicionantes entre as diversas fases do processo (ANTONIETTI, 2017) demonstra a necessidade de uma lógica de funcionamento estatal e legitimação institucional de certas práticas legais ou não, necessárias à viabilização deste tipo de empreendimento. Desse modo, segundo Andrée Zhouri:

"O jogo político de interesses [no COPAM]² ocorre no âmbito de um paradigma de adequação destinado a viabilizar o projeto técnico, incorporando-lhe algumas "externalidades" ambientais e sociais na forma de medidas mitigadoras e compensatórias, desde que essas, obviamente, não inviabilizem o projeto do ponto de vista econômico-orçamentário." (ZHOURI, LASCHEFSKI;PAIVA, 2012, p. 13).

Ainda no ano de 2016 a empresa responsável, Anglo American, iniciou o processo de licenciamento da terceira fase do empreendimento (STEP 3) que conta com o alteamento da barragem de rejeitos, abertura de duas novas frentes de lavra, expansão da pilha de material estéril, construção de novos diques de deposi-

ção de sedimentos e construção de novas estruturas de apoio (EIA, 2016). Tal processo vem trazendo novos casos de violação da legislação ambiental e de direitos humanos, intensificando processos de desterritorialização e conflitos entre moradores e empresa, moradores e poder público e entre os próprios moradores³.

3. O EMPREENDIMENTO, A PERCEPÇÃO DO RISCO E A MARGINALIZAÇÃO

O caso do empreendimento Minas-Rio na região de Conceição do Mato Dentro – MG nos permite reflexões interessantes a respeito da característica eminentemente social da percepção do risco e de sua relação íntima com o contexto em que é produzida. No livro *Risco e Cultura*, Mary Douglas e Aaron Wildavsky demonstram a relatividade do risco. Dentre os inúmeros possíveis perigos a serem tratados com atenção pelos indivíduos de determinado grupo, apenas alguns destes serão classificados como riscos, sendo, portanto, motivos de atitudes e atenção específicas. As várias maneiras de classificação são, assim, intimamente dependentes do modo com que cada grupo politiza e atribui significados à natureza. (DOUGLAS; WILDAVSKY, 2012).

O desastre da Samarco, o maior desastre sociotécnico da história do país, em novembro de 2015, trouxe à tona o tema da segurança dos empreendimentos minerários. As proporções nunca antes vistas da tragédia, fortemente marcada nos veículos de comunicação pelas dimensões do rastro da lama, as irregularidades claras na fiscalização das normas de segurança da barragem de rejeitos e a ineficiência dos órgãos públicos para lidarem com as populações atingidas, levou a diversas formas de organização e atuação por parte de organizações civis.

A repercussão da tragédia em Conceição do Mato Dentro levantou para os atingidos pelo empreendimento Minas-Rio uma série de novas inquietações. Se o tema do risco de rompimento da barragem de rejeitos já era tratado por aqueles atores como uma das preocupações em relação ao empreendimento, a partir de novembro de 2015, este se tornou um dos principais questionamentos das comunidades à jusante da barragem de rejeitos. De fato, a partir do ocorrido, novos grupos começaram a se organizar em torno dos questionamentos ao empreendimento Minas-Rio e a partir para a contestação aberta de suas operações.

1 O desmembramento do processo, apesar da interdependência clara entre as estruturas licenciadas, permitiu a aceleração do licenciamento, bem como a transferência de responsabilidade das condicionantes, dificultando a atuação dos órgãos responsáveis pela fiscalização e o controle e cobrança das populações atingidas.

2 COPAM: Conselho Estadual de Política Ambiental. O órgão, reconhecido por alguns como fórum de diálogo democrático dado sua representação paritária de membros do Estado, empresas e sociedade civil, tem se mostrado segundo Zhouri (Op. Cit.), dado sua organização hierárquica e lógica de operação, um mecanismo de legitimação dos grandes empreendimentos.

3 Em dezembro de 2019 foi concedida a licença de operação da etapa 3 do empreendimento, nesse processo, por meio de decisão dos órgãos licenciadores, duas das três comunidades a jusante da barragem de rejeitos foram consideradas atingidas e deverão ser reassentadas pela Anglo American. O motivo pelo qual tais comunidades foram consideradas atingidas não está relacionado ao risco de rompimento da barragem de

rejeitos.

4 A concepção de público, aqui empregada, tem suas origens em John Dewey, qual seja: "O público consiste em todos aqueles que são afetados pelas consequências indiretas das transações a tal ponto que se considera necessário ter essas consequências tratadas sistematicamente." (DEWEY, 1927). Assim, o Debate Público não deve ser compreendido como um debate em instâncias públicas, ou um debate com ampla divulgação e formas de acesso, mas sim um debate realizado em termos de igualdade por todas as partes atingidas pelo empreendimento.

É o caso da comunidade de Jassém, uma das mais próximas da barragem, que iniciou a sua mobilização organizada a partir da tragédia de Mariana.

Assim, expõe a situação uma das moradoras da Comunidade do Passa Sete, também localizada à jusante da barragem de rejeitos.

"É, a gente reclama da água. Mas tem que reclamar também da barragem.. Essa água vai levar mais gente embora. Vai levar o pessoal do Passa Sete, Água Quente... Levar todo mundo embora. A gente tem que reclamar sobre a falta de água e o perigo da barragem, porque pode acontecer igual aconteceu em Mariana" (Moradora da Comunidade do Passa Sete, 2016).

Os riscos nunca são dados *a priori*, eles dependem sempre da reflexividade dos agentes e do debate público⁴ em torno do tema. São antecipações da realidade, existindo sempre no campo da virtualidade (BECK, 2006). Dessa maneira, a partir da perspectiva de Beck, é somente através da exposição e da visualização, passando por processos de seleção social, que determinado fenômeno será classificado como risco, passando a partir daí a ser alvo de uma série de novas preocupações pela população envolvida. A barragem de rejeitos assume, assim, novos significados a partir do rompimento da barragem de Fundão para os moradores das comunidades do entorno do empreendimento Minas-Rio. É o que pode ser observado nos relatos dos atingidos de Conceição do Mato Dentro e região. Assim relata uma moradora do Jassém ao descrever o mapa da comunidade construído coletivamente:

"Como tem essa barragem de rejeito lá agora a gente resolveu colocar essas cruz aqui e como a gente tem medo do rompimento da barragem essas cruzes representam o medo, a morte. Logo abaixo a gente colocou umas casinhas na Água Quente [comunidade à jusante da barragem de rejeitos]." (Moradora da Comunidade do Jassém, 2016).

Observa-se nos atingidos pelo empreendimento uma importante mudança nas principais queixas levantadas contra a barragem de rejeitos. Se anteriormente a grande estrutura, ainda que trouxesse a preocupação do rompimento, era abordada em seus discursos principalmente em relação ao aumento dos níveis de ruído e

poeira e supressão de nascentes, a partir de 2015 o risco do desastre adquiriu um caráter muito mais iminente. O desastre de Fundão trouxe a "presentificação dos riscos" (MOTTA, 2009) trazendo o rompimento da barragem de rejeitos como um tema relevante e obrigando os atores a agirem de acordo. De fato, segundo Antonietti (2017), o rompimento da barragem de rejeitos em Fundão representou um turning point decisivo na maneira pelo qual os moradores da comunidade do Jassém organizavam sua resistência ao empreendimento.

Como já pontuado neste trabalho, a negação da legitimidade dos atingidos na definição dos riscos e impactos de grandes obras é prática comum entre os outros atores envolvidos no processo. De fato, o Estudo de Impacto Ambiental do empreendimento Minas-Rio, categoriza as demandas levantadas da comunidade como "impactos supostos" (FERREIRA ROCHA apud GESTA, 2014) negligenciando, portanto, a realidade relacional dos impactos e sua ligação com as práticas e vivências daqueles sujeitos (GESTA, 2014). Tal atitude invisibilizadora fica evidente no relatório da empresa de consultoria Diversus produzido em 2014:

"Devido à particularidade deste impacto e por se tratar de sentimentos da população sem fundamento técnico não é possível avaliar a significância deste. Porém ressalta-se que as recorrentes reclamações das comunidades evidenciam que provavelmente os programas de comunicação da empresa sobre a estabilidade da barragem não estão sendo suficientes ou efetivos. (...). Além disso, vale ressaltar que este impacto não ocorre isoladamente e torna-se mais intenso quando somado aos outros impactos supracitados. Porém o impacto é reversível, uma vez que, depende somente da implantação de medidas por parte do empreendedor que demonstrem a segurança e estabilidade da barragem de rejeitos." (DIVERSUS, 2014 apud ANTONIETTI, 2017).

Todavia, a grande repercussão midiática do rompimento da Barragem de Fundão, exigiu das empresas a adoção de determinadas medidas de prevenção desse tipo de desastres. Tais medidas, na maioria das vezes, demonstram não uma postura proativa do poder público visando a prevenção de novos desastres, mas sim reforçam novamente práticas prudencialis-

tas, recorrentes na estruturação desse tipo de política pública.

Segundo Mónica Carvalho (2012, p. 7):

“o conceito de novo-prudencialismo está relacionado com uma ideia de governo onde a regulação dos indivíduos através da gestão dos riscos colectivos é substituída pela atribuição ao indivíduo da responsabilidade pela gestão dos seus próprios riscos. [...] Trata-se, portanto, da privatização do cuidado que passa a ocorrer numa ampla gama de cenários e situações onde o indivíduo deve conduzir a própria vida de modo a evitar os perigos e gerir a incerteza, a pluralidade e a própria ansiedade.”

Esse tipo de prática pode ser observado nas mais variadas ocorrências de desastres e delimitação de riscos. Robert Bullard (2006), em sua análise sobre a resposta institucional ao furacão Katrina, constatou, através dos planos de emergência, da organização das rotas de evacuação e da infraestrutura de transportes a ser mobilizadas que; de fato, é da mobilização dos cidadãos que dependia o processo de evacuação da cidade. De maneira similar, em Blumenau, quando confrontados a respeito da tragédia das chuvas de 2008, Manfred (2010 apud SILVA, 2013), técnico da Defesa Civil, assim afirmou em relação ao desastre:

“60 por cento da população de Blumenau vive em áreas de risco, sejam elas irregulares ou regulares. Então elas não podem se livrar da responsabilidade que cabe a elas. [...] Era muito interessante que após o desastre todo mundo dizia que isso não ia acontecer se o vizinho não tivesse desmatado, mas onde eles estavam quando o vizinho desmatou.”

Da mesma forma, Márcio Lacerda, o então prefeito de Belo Horizonte, quando interpelado por jornalistas a respeito das enchentes do Rio Arrudas no ano de 2012 declarou; “Nós devíamos ter sido um pouco mais ‘babás’ do cidadão para que eles não corressem riscos” (R7, 2012).

Pode-se observar em ambas as citações algumas das principais consequências da abordagem prudencialista de riscos: os indivíduos são responsáveis pelos riscos que correm e devem arcar com suas consequências, o poder público assume uma função assistencialista, auxiliando as vítimas, que não souberam respeitar as instruções de segurança.

No desastre da Samarco, as mesmas formas de gestão de riscos podem ser percebidas. Naquele contexto, a instalação de placas de alerta e delimitação de pontos de encontro em caso de rompimentos dentre outras medidas, além de novamente transferir ao atingido a responsabilidade por todo o processo emergencial de evacuação, adquire um caráter ainda mais perverso ao criar esses novos elementos físicos (placas) que revivem na memória dos atingidos pelo desastre o dia do rompimento da barragem. As placas, assim, instaladas somente após o ocorrido, se tornam para os moradores de Bento Rodrigues e Paracatú um constante lembrete de todo o processo institucional pelo qual passaram a partir do rompimento, bem como uma declaração de emancipação do poder público e da empresa, que declara com essa medida a responsabilidade dos moradores pela própria segurança.

Também podemos observar a abordagem prudencialista na maneira com a qual a Anglo American lida com os riscos e questionamentos apresentados pelas populações atingidas. O medo dos moradores das comunidades de Jassém, Passa Sete e Água Quente de rompimento da barragem de rejeitos da Anglo American foi respondido pela empresa com a instalação de sirenes de alerta, fortemente contestada pelos moradores. Tal medida representa uma síntese da abordagem do risco característica da modernidade. Ao mesmo tempo em que refuta o risco de rompimento da barragem a partir de uma abordagem tecnicista, ignorando a autonomia dos atingidos na escolha das ameaças a que estão sujeitos, transferem a esses indivíduos a responsabilidade pela própria segurança. Se o licenciamento ambiental e a existência da barragem de rejeitos não são minimamente questionados após a “constatação” do risco a partir do desastre de Mariana, nem a própria demanda dos atingidos organizados de não serem expostos ao risco, exigindo seu reassentamento, é ouvida pela empresa.

Pode-se observar, ainda, a atuação seletiva deste sistema tecnicista. Quando questionados pelos atingidos a respeito das técnicas utilizadas para fazer seus estudos de segurança, segundo nota assinada pela REAJA – Rede de Articulação e Justiça Ambiental dos atingidos pelo Projeto Minas-Rio, a empresa se negou a apresentar os laudos técnicos que comprovavam a distância segura em que se encontravam as comunidades de Jassém, Água Quente e Passa Sete. Assim, ao mesmo tempo que deslegitima

a análise social do risco, a abordagem hegemônica do risco se isenta da responsabilidade de compartilhar com os atingidos os próprios mecanismos pelos quais fundamentaria suas conclusões. A gestão contemporânea de riscos despolitiza a discussão ao ignorar as práticas e vivências dos sujeitos específicos, criando assim um novo distanciamento em relação aos atores não técnicos e reforçando sistemas de exclusão que, no limite, impedem o princípio da democracia participativa que embasa o mecanismo da audiência pública.

Como nos aponta Castel (1991, p. 281), a gestão contemporânea de riscos elimina a noção de indivíduo concreto, sujeito a experiências e vivências específicas com condições históricas de vulnerabilização:

The new strategies dissolve the notion of a subject or a concrete individual, and put in its place a combinatory of factors, the factors of risk. Such a transformation, if this is indeed what is taking place, carries important practical implications. The essential component of intervention no longer takes the form of the direct face-to-face relationship between the carer and the cared, the helper and the helped, the professional and the client. It comes instead to reside in the establishing of flows of population based on the collation of a range of abstract factors deemed liable to produce risk in general.⁵

⁵ "As novas estratégias dissolvem a noção de sujeito ou indivíduo concreto e colocam em seu lugar uma combinação de fatores, os fatores de risco. Tal transformação, se é de fato o que está ocorrendo, traz importantes implicações práticas. O componente essencial da intervenção não mais assume a forma da relação direta face-a-face entre o cuidador e o cuidado, o ajudante e o ajudado, o profissional e o cliente. Vem, em vez disso, residir no estabelecimento de fluxos de população com base no agrupamento de uma série de fatores abstratos considerados passíveis de produzir riscos em geral (tradução nossa).

Assim, a visão institucional dos riscos, ao desconsiderar completamente a vivência e realidade dos indivíduos, negando a própria existência cultural do risco, acaba por reproduzir novamente o sofrimento social daqueles sujeitos já atingidos das mais diversas maneiras. Tais processos, que excluem os agentes do debate a partir de uma pretensa diferenciação de capacidades de entendimento (os técnicos seriam, a partir dessa chave de compreensão, os intérpretes de verdades ocultas aos olhos do cidadão comum) tende a minar a existência de um público. Dessa maneira, invisibiliza o próprio processo de licenciamento ambiental como foi idealizado e esvazia de sentido a figura institucional da Audiência Pública, visto que, minando a possibilidade de surgimento de um público organizado, impede a possível atuação de um Estado na organização e defesa desses interesses.

Esse processo de segredo e silêncio, mais do

que uma particularidade do caso de Conceição do Mato Dentro, pode ser compreendido novamente como o *modus operandi* das relações entre populações atingidas e sistemas peritos. Gláucia Silva (1999, p. 187-188), em sua pesquisa etnográfica da usina nuclear de Angra I identificou no segredo, em relação a operação e aos procedimentos de segurança da usina, uma forma de construção e manutenção de distinções entre funcionários e moradores da região.

"Ela [a hierarquia] legitima a manutenção de informações por parte de alguns em detrimento da maioria, principalmente quando o que está em jogo é um conhecimento especializado, e que, ao mesmo tempo em que gera perigo, se apresenta como fonte de segurança."

O discurso do desconhecimento é mobilizado, assim, como forma de segregação de outros agentes, reforçando os sistemas peritos como únicos definidores legítimos das categorias de risco e perigo na contemporaneidade.

O que a gestão institucional de riscos e desastres é incapaz de perceber é que a própria exposição constante a riscos, ainda que de difícil percepção pelos sistemas peritos, constitui por si só um efeito negativo concreto do empreendimento na vida dos indivíduos, com implicações tanto em suas relações sociais quanto em sua saúde. Telma Camargo registra esse fenômeno no caso dos atingidos pelo desastre radioativo de Goiânia. Segundo a autora, constam nos registros oficiais 249 vítimas do desastre, classificados segundo índices dosimétricos estipulados na época. A autora constata que a classificação adotada para o atendimento das vítimas resume-se ao "sofrimento matemático" definido pelos agentes públicos mobilizados para lidar com o ocorrido. (SILVA, 2005, p.210) Como exemplo de tal situação, a autora traz o seguinte depoimento de um dos médicos responsáveis por tratar as crianças vítimas do desastre radioativo:

"Atualmente eu tenho quarenta crianças sob o meu cuidado. As minhas crianças têm o mesmo tipo de patologia da população geral, entendeu? [...] Muitas delas, se você for olhar no pronto-socorro, têm um número exagerado de consultas. Isso é simplesmente pela facilidade. [...] isso pode parecer aos desavisados, como os próprios pais acham que essas crianças têm pouca resistência. Porque eles estão direto no médico." (Dr. Benedito, 1996

apud SILVA, 2005).

Assim, o discurso institucional ao mesmo tempo em que silencia a voz do atingido, intensifica o sofrimento pelo qual passa ao não considerá-lo como sujeito de direitos e voz importante no processo de definição de ameaças. Os atingidos pelo desastre do Césio, assim como os consumidores dos peixes e das águas do Rio Doce, ou os moradores das comunidades à jusante da barragem de rejeitos do empreendimento Minas-Rio, tendo em vista os processos de vulnerabilização aos quais historicamente estão sujeitos enquanto membros de determinadas classes sociais, raças e etnias historicamente marginalizada estão vulneráveis a um sofrimento social capaz de desestruturar relações, criar formas de segregação e impactar física e psicologicamente em sua saúde.

CONCLUSÃO

As semelhanças e recorrências nos casos de desastres sociotécnicos nos permitem perceber que a sistemática exclusão de parte dos atores envolvidos nos processos não se deve simplesmente a problemas de organização local, ou mesmo a formas de operação do campo ambiental a nível nacional, mas sim a toda uma lógica, característica da modernidade, que traz os sistemas peritos como juízes finais na escolha das ameaças. Dessa maneira, percebe-se a forma estrutural como se opera a tomada de decisões e resposta a riscos e desastres no âmbito institucional.

É possível observar claramente tais elementos na luta dos atingidos pelo atingido empreendimento Minas-Rio pelo reconhecimento de sua legitimidade para falar sobre os riscos a que estão expostos. O que se percebe é que a invisibilização desses indivíduos tem como consequência a reprodução sistemática de múltiplas formas de exclusão que impedem que eles exerçam plenamente sua cidadania e possam definir os rumos de sua vida, opinando sobre os riscos que estão dispostos a correr e podendo falar em posição de igualdade com os outros atores nos órgãos responsáveis pelo licenciamento. Dessa maneira, a lógica do licenciamento-

to e da Audiência Pública, em particular, revestida de instituições teoricamente democráticas e inovadoras não cumpre sua função social de ampliar os canais de participação e decisão democrática. Ao buscar a qualquer custo a efetivação do licenciamento, as empresas, governos, órgãos de fiscalização e técnicos ignoram recorrentemente a individualidade dos indivíduos e seus modos de vida, intensificando processos de desterritorialização, violando direitos humanos e criando conflitos anteriormente inexistentes nas comunidades, muitas vezes impedidas, pelas circunstâncias, de reproduzir seu modo de vida tradicional.

Urge, a partir das constatações levantadas neste artigo, repensar os processos democráticos para além dos órgãos institucionais de decisão. De fato, a ampliação da democracia passa por um processo de ampliação não apenas dos canais de diálogo, mas sim das vozes legítimas de serem ouvidas.

Como afirma Bourdieu (1996, p. 5-6):

"A língua não é somente um instrumento de comunicação ou mesmo de conhecimento, mas um instrumento de poder. Não procuramos somente ser compreendidos, mas também obedecidos, acreditados, respeitados, reconhecidos."

Assim, é somente a partir da premissa da igualdade de inteligências (RANCIÈRE, 1996), da busca pela ampliação das vozes ouvidas, que nós poderemos pensar em uma democratização de fato de nossas instituições.

Em suma, de forma a concluir este artigo e evitar os problemas aqui abordados, concluo esse texto com a voz dos atingidos, que, melhor do que ninguém, descrevem a própria realidade:

"Imagina a gente, abaixo do empreendimento!!! E eles não conta, não conta que existe morador abaixo do empreendimento! Pra eles, fora daqui não existe ninguém não, existe mata virgem que cria bicho! Igual a gente faz reunião, quer dizer que a gente que é morador embalio do empreendimento, não somos pessoas humanas, nós somos bicho do mato." (Moradora do Passa Sete, 2016)⁶.

⁶ A versão inicial deste artigo foi escrita no ano de 2017, no contexto do licenciamento da etapa de expansão do empreendimento Minas-Rio. Hoje, em março de 2019, no momento da revisão para publicação, a licença de operação da etapa de expansão do empreendimento foi conseguida, passando por cima de denúncias graves de irregularidades no processo e violação à direitos fundamentais. Após anos de luta por reconhecimento, duas das três comunidades à jusante da barragem de rejeitos, Água Quente e Passa Sete, conseguiram o direito ao reassentamento como condicionante para a concessão da licença de operação. No dia 25 de janeiro de 2019, mais um caso de desastre de grandes proporções assombrou o país, o rompimento da Barragem do Feijão no município de Brumadinho deixou centenas de mortos e desaparecidos, comprovando novamente a falibilidade dos sistemas peritos. A repercussão do desastre em Conceição do Mato Dentro e a luta insistente dos moradores de São José do Jassém, levaram ao compromisso, no mês de fevereiro, de reassentamento dessa comunidade. Apesar disso, nenhuma das três nunca foi reconhecida oficial-

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTONIETTI, Yasmin. (2017). *Da Resistência Cotidiana à mobilização: uma análise da trajetória de São José do Jassém frente à mineração*. Monografia, UFMG, datilo.

mente no processo como atingida pelo risco de rompimento da barragem de rejeitos.

- BECK, Ulrich. (2006), "Living in the world risk society". *Economy and society*, 35, 3: 329-345.
- BENHABIB, S. (1996), "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy". In: S. Benhabib. *Democracy and Difference*. Princeton, Princeton University
- BORDIEU, Pierre. (1996), *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo, Edusp.
- BULLARD, Robert. (2006), "Varridos pelo Furacão Katrina: reconstruindo uma 'nova' Nova Orleans usando o quadro teórico da justiça ambiental", in T. Pacheco & S. Herculano, *Racismo Ambiental. Projeto Brasil Democrático e Sustentável*, Rio de Janeiro, FASE.
- CARTOGRAFIA DA CARTOGRAFIA SOCIAL. (2018), dezembro. Boletim Informativo Atingidos pelo Projeto Minas-Rio: Comunidades à jusante da barragem de rejeitos. 10.
- CARVALHO, Mônica. Aspectos éticos em torno da questão do risco, in VII CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA, n. da edição, 2012, local. *Anais...* local: editora, 2012. Disponível em:<http://historico.aps.pt/vii_congresso/papers/finais/PAP0261_ed.pdf>.
- CASTEL, Robert. (1987), *A Gestão dos Riscos: da antipsiquiatria à pós-psicanálise*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- CASTEL, Robert. (1991), "From Dangerouness to Risk". In G. Burchell; C. Gordon; P. Miller. *The Foucault Effect: studies in governmentality*. Chicago, University of Chicago Press.
- CASTIEL, Luis David. (1999), "Vivendo entre Exposições e Agravos: a teoria da relatividade do risco", in L. D. Castiel. *A Medida do Possível: saúde, risco e tecnobiociências*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz.
- DASILVA, Roberto. (2013). *Águas de Novembro: estudo antropológico sobre memória e vitimização de grupos sociais cidadinos e ação da Defesa Civil na experiência de calamidade pública por desastre ambiental (Blumenau, Brasil)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, UFRGS, datilo.
- DE FATO ONLINE. <<http://www.defatoonline.com.br/noticias/ultimas/02-05-2016/anglo-american-realiza-o-100-embarque-de-minerio-de-ferro-do-minas-rio>. 29/05/2017>.
- DE FATO ONLINE. <<http://www.defatoonline.com.br/noticias/ultimas/24-04-2017/anglo-american-produz-4-3-milhoes-de-toneladas-de-minerio-de-ferro-no-primeiro-trimestre/busca/Anglo%20American>. 21/04/2017>.
- DEWEY, John. (2008), *Em busca do público*. A. Franco; T. Pogrebinschi.
- DOUGLAS, Mary, WILDAVSKY, Aaron. (1983), *Risk and culture: An essay on the selection of technological and environmental dangers*. California, Univ of California Press.
- ESTUDO DE IMPACTO AMBIENTAL (2015). Ferreira Rocha: Gestão de Projetos Sustentáveis.
- FOUCAULT, Michel. (2008), *Segurança, Território, População*. Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes.
- GIDDENS, Anthony. (1991), *As Consequências da Modernidade*. Raul Fiker, São Paulo, Editora UNESP.
- GUDYNAS, Eduardo. (2015), *Extractivismos: Ecología, Economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*. CEDIB.
- PORTAL R7. <<https://noticias.r7.com/minas-gerais/mg-record/videos/marcio-lacerda-ironiza-e-diz-que-prefeitura-de-veria-ter-sido-mais-baba-de-cidadaos-21022018>. 13/03/2019>.
- RANCIÈRE, Jacques. (1996), *O desentendimento: política e filosofia*. ngela Leite Lopes. São Paulo, Editora 34.
- SIENA, Mariana. (2012), *A atenção social nos desastres: uma análise sociológica das diversas concepções de atendimento aos grupos sociais afetados*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UFSCAR.
- SILVA, Telma.(2005), "As Fronteiras da Lembrança: memória corporificada, construção de identidades e purificação simbólica no caso de desastre radioativo". *Vivência*, 28:57-73.
- VALENCIO, Norma. (2009), "Vivência de um Desastre: uma análise sociológica das dimensões políticas e psicossociais envolvidas no colapso de barragens", in N. Valencio; M. Siena; V. Marchezini; J. Costa Gonçalves. *Sociologia dos Desastres: construção, interfaces e perspectivas no Brasil*, São Carlos, RiMA Editora.
- OBSERVATÓRIO DOS CONFLITOS AMBIENTAIS DE MINAS GERAIS. <<http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/conflieto/?id=582>. 13/07/2016>.

Recebido em 14 de março de 2019

Aprovado em 07 de agosto de 2019



TODAS AS CORES SÃO AS CORES DE DEUS?

UMA ANÁLISE DAS IGREJAS INCLUSIVAS DO BRASIL

**Gabriela dos Anjos
Novaes**

Bacharelada e
Licenciada em
Psicologia; Pós-
-Graduanda em
Psicoterapia Infan-
til e Práticas Clí-
nicas pelo Centro
Universitário FG -
UniFG, Mestranda
em Educação pela
Universidade Es-
tadual de Montes
Claros - UNIMON-
TES.

Contato

<psigabrielanova-
es@hotmail.com>

Palavras-chave: Comunidade
LGBT+; Igrejas In-
clusivas; Processos
Identitários; Re-
presentação Social.

Keywords: LGBT+
community; Chris-
tian Churches;
Identity processes;
Social Representa-
tion.

1 Durante o levantamento de dados foram encontradas diferentes siglas que representam a diversidade das identidades sexuais. A mais recente e completa foi postada pelo site inglês The Gay UK Magazine em janeiro de 2018, o qual utiliza a sigla LGB-TQQICAPF2K+, em que L (lésbica); G (gay); B (bissexuais); T (transexuais); Q (queer); Q (questionador); I (intersexuais); C (curiosos); A (as-

Resumo: O presente artigo buscou construir argumentos para os questionamentos levantados em torno da ciência, religião e orientação sexual. O estudo partiu de uma revisão de literatura cujo objetivo principal foi relacionar as Igrejas Inclusivas como parte constituinte de representatividade para a comunidade LGBT+. Para isso, foi preciso definir os conceitos referentes a essa temática, tais como: representação social, processos identitários e Igrejas Inclusivas. Além disso, foi feita uma análise de outras duas religiões, o Catolicismo Romano e o Espiritismo Kardecista, a fim de trazer para a discussão a reflexão da necessidade de se criar outras denominações religiosas, apesar das muitas existentes na sociedade. Conclui-se, portanto, que a formação de Igrejas Inclusivas surge da necessidade da representação religiosa em concomitância com a orientação sexual distinta do padrão heteronormativo, sem que exista repreensão, discriminação ou exclusão. Para isso foi levado em conta a formação dos processos identitários desses sujeitos, constituído por meio da identificação e da diferenciação dos grupos sociais.

Abstract: The present article sought to construct arguments for the questions raised about science, religion and sexual orientation. The study started from a literature review whose main objective was to relate the Inclusive Churches as a constituent part of representativeness for the LGBT + community. For this, it was necessary to define the concepts related to this theme, such as: social representation, identity processes and Inclusive Churches. In addition, an analysis was made of two other religions, Roman Catholicism and Kardecist Spiritism, in order to bring to the discussion the reflection of the need to create other religious denominations, despite the many existing in society. It was concluded that the formation of Inclusive Churches arises from the need of religious representation in concomitance with sexual orientation distinct from the heteronormative pattern, without reprimand, discrimination or exclusion. For this, the formation of the identity processes of these subjects, constituted through identification and differentiation of social groups, was taken into account.

INTRODUÇÃO

O debate sobre religião no âmbito científico é incomum de acontecer, principalmente em ciências consideradas relativamente novas, tais como a Psicologia (ANGERAMI, 2008). As discussões trazidas neste artigo se referem à busca de bases teóricas que implicam em uma significação para a sociedade contemporânea, uma vez que a busca pela religiosidade faz parte da condição humana, podendo ser considerada como uma forma de representação social.

Na visão de Moscovici (2010), as representações sociais surgem a partir da interação humana, seja entre duas pessoas ou de forma coletiva, nunca podendo serem criadas de forma individual. Uma vez instalada, elas circulam e dão forma a outras representações sociais, controlando a realidade social. Dessa forma, as representações sociais fazem com que os indivíduos se adequem a um modelo comum à maioria da sociedade, forçando-os a assumir

uma forma específica para entrar em uma categoria ou uma realidade, tornando-se semelhante a todos para ser, por fim, compreendido.

Com isso, é possível compreender, sob o ponto de vista do processo identitário abordado por Deschamps e Moliner (2009), que os indivíduos irão se agrupar de acordo com as diferenças compartilhadas entre eles, uma vez que faz com que se distancie da maioria. A partir do momento em que suas identidades pessoais se unem, novas formas de identidades sociais são constituídas.

Portanto, pensando nas religiões como uma forma de representação social, é possível perceber que nem todas vão estar abertas para todas as pessoas que as buscam, precisando que sejam criadas novas possibilidades de representações sociais para que esses indivíduos, os quais não são aceitos, se enquadrem em um modelo comum. Dentre esses pode-se exemplificar a comunidade LGBT+¹ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e outras identidades e

orientações), que buscam uma representatividade para poder apoiar sua fé em espaços que favoreçam a sua participação, sociabilidade, afirmação de suas identidades e construção saudável de suas subjetividades em concomitância com a sua orientação sexual, uma vez que não encontram isso em algumas religiões.

A orientação sexual, Segundo Cardoso (2008), é caracterizada por ser qual ou quais gêneros o indivíduo se sente atraído. Dessa forma, existe a possibilidade assexual, quando a pessoa não sente atração sexual por ninguém; bissexual, quando o desejo é direcionado aos dois sexos; heterosexual, onde o desejo é pelo sexo oposto; homossexual, em que o desejo é pelo mesmo sexo, e pansexual, definido por Niehues (2017), como sendo atração sexual, romântica e/ou emocional por quaisquer gêneros que não se encaixa apenas no espectro binário².

Tendo isso em vista, torna-se necessário fazer uma distinção do que se define como sexo e gênero. Segundo Jesus (2012), o sexo é definido pela biologia, ou seja, macho e fêmea, já o gênero é algo se constrói socialmente, não sendo definido pelos cromossomos, níveis hormonais, órgão reprodutivos e genitais, e sim pela percepção individual;

Algumas igrejas, como por exemplo a Católica Apostólica Romana, baseadas na interpretação que têm da Bíblia Sagrada³ (2008), com ênfase no trecho de Gênesis 2. 4-25, repudiam as condutas que sejam diferentes da prática heterosexual, considerando não apropriada e altamente reprovável que, vai contra os ensinamentos descritos nas escrituras de que Deus criou um homem e uma mulher para crescer e multiplicar. Já o Espiritismo Kardecista, não condena as condutas sobre as orientações de desejo, pois o que importa para a evolução espiritual são as ações que as pessoas praticam durante a vida, e essas experiências encarnatórias são necessárias para reparar os erros cometidos em vidas anteriores (TEIXEIRA, 1997).

Apesar de as Igrejas Inclusivas terem um cunho evangélico, não foram achados materiais bibliográficos para compará-las com religiões desse mesmo seguimento. Outro ponto a ser colocado é sobre o crescente número de Igrejas Evangélicas no Brasil, sendo difícil delimitar os critérios de inclusão e exclusão delas. Dessa forma, a Igreja Católica Apostólica Romana foi escolhida por ser uma religião com maior número de fiéis espalhados pelo mundo, com uma gama de referências bibliográficas disponível

sobre a temática da sexualidade, e pelo fato da sua doutrina pregar apenas os relacionamentos heterossexuais como aceitáveis.

Em contrapartida, o Espiritismo Kardecista foi escolhido por ser uma religião que não faz distinção dos diferentes tipos de orientação de desejo. Com isso, é possível questionar-se sobre qual a necessidade de se criar novas denominações religiosas para poder apoiar a fé em concomitância com os diferentes tipos de orientações sexuais, sendo que existe religiões que já pregam isso.

MATERIAL E MÉTODOS

O presente artigo trata de uma revisão de literatura sobre as representações sociais, com ênfase nas representações religiosas, buscando entender, por meio dos referenciais bibliográficos, como elas podem estar relacionadas com a necessidade de criação de Igrejas Inclusivas pela comunidade LGBT+.

Para isso, o trabalho passou por três etapas. Na primeira etapa, foram consultadas uma gama de literaturas relativas ao assunto em livros, monografias, teses, dissertações e artigos, para que esse trabalho fosse devidamente fundamentado. Para o levantamento de dados, foram usados 4 livros disponíveis na biblioteca do Centro Universitário FG- UniFG, 7 livros do acervo pessoal da pesquisadora e 27 artigos disponíveis nas plataformas virtuais do Scientific Electronic Library Online (SciELO), Periódicos Eletrônicos em Psicologia (PePSIC) e do Portal de Periódicos CAPES/MEC.

Na segunda fase, foram organizados os materiais disponíveis. Por meio da leitura minuciosa, foram excluídos os textos que não apresentavam a temática proposta do trabalho, assim como as referências duplicadas. Os artigos selecionados através dos meios eletrônicos supracitados foram disponibilizados na íntegra, em língua portuguesa, publicados no período de 2000 a 2018, uma vez que o período condiz com o surgimento das Igreja Inclusivas no Brasil. Utilizou-se como descritores Comunidade LGBT, Igreja Inclusiva, Representação Social, Religiões e Teologia Inclusiva.

A terceira etapa consistiu na análise crítica e descritiva de todo o material, buscando estabelecer uma compreensão e ampliar o conhecimento sobre o tema pesquisado. Com isso, foi elaborada toda a estrutura do artigo apresentado.

sexuais); P (pansexuais/ polissexuais); F (familiares e amigos); 2 (dois espíritos, para designar gêneros não acidentais); K (fetiche). Entretanto, para facilitar a leitura, será utilizada ao longo do trabalho apenas LGBT+, uma vez que essa sigla foi a mais vista nas publicações e por ser a sigla adotada no Brasil de acordo com a Associação Brasileira de Lésbicas, Gays Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexo (ABGLT).

2 Para Reis e Pinho (2016, p. 14), o espectro binário é considerado uma construção do gênero homem e mulher, sendo representado anatomicamente. Já o espectro não binário é caracterizado quando uma pessoa não se sente pertencente ao seu gênero, “ou seja, indivíduos que não serão exclusiva e totalmente mulher ou exclusivo e totalmente homem, mas que irão permear em diferentes formas de neutralidade, ambiguidade, multiplicidade, parcialidade, ageneridade, outrogeneridade, fluidez em suas identificações”.

3 O termo ‘Bíblia Sagrada’ será usado em todo o trabalho para denominar A Bíblia.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A partir do levantamento de dados encontrados na literatura, foi realizada uma análise do conceito de representação social religiosa e da religião enquanto formador identitário, e como isso entra em conflito com o elemento identitário da comunidade LGBT+: a sexualidade.

Com esses conceitos estabelecidos, o artigo teve como objetivo analisar a conjuntura social bem como o contexto em que tais Igrejas Inclusivas vêm sendo criadas no Brasil para acomodar a comunidade LGBT+ e sua fé. Entretanto, para isso é preciso compreender também como essas pessoas são vistas sob a perspectiva de outras doutrinas religiosas, tais como a da Igreja Católica Apostólica Romana e do Espiritismo Kardecista, a fim de trazer para a discussão a reflexão da necessidade de se criar outras denominações religiosas, apesar das muitas existentes na sociedade.

AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS

A teoria das representações sociais tem como principal autor Serge Moscovici, que a define como sendo um conjunto de crenças e ideias cuja finalidade é promover a interação social de um grupo que compartilha de individualidades parecidas, a fim de torná-la comum (MORAES, SOUZA, PINTO et. al. 2014). Elas irão surgir a partir de uma construção social, fazendo com que sejam criadas formas para se controlar a realidade por meio de trocas simbólicas, cujo principal objetivo é tornar familiar o que é desconhecido. A partir disso, possibilita classificar, categorizar e nomear essas novas formas (MOSCOVICI, 2010).

As representações sociais irão se desenvolver através dos processos de objetivação e de ancoragem, que ocorrem de forma inter-relacionada. Segundo Deschamps e Moliner (2009, p. 127), o processo de objetivação acontece quando os indivíduos “tentam reduzir a distância entre o conhecimento do objeto social que eles constroem e a percepção que eles têm desse objeto”. Ou seja, tentam tornar concreto o conhecimento abstrato que tem do objeto.

Moraes, Souza, Pinto et. al. (2014) e Jodelet (2005) expõem que o processo de objetivação ocorre em três fases. A primeira refere-se à seleção e contextualização, quando o conhecimento do indivíduo vai se desenvolver por meio da cultura, das experiências e dos conhecimentos prévios com o objeto. A segunda

fase é caracterizada como formação de um núcleo figurativo, que se dá através dos dados e informações, os quais o indivíduo utiliza para compreender o novo objeto. E a terceira fase ocorre através da naturalização dos elementos do núcleo figurativo, onde o abstrato se torna concreto.

No que se refere ao processo de ancoragem, Deschamps e Moliner (2009) vão caracterizar como uma forma de trazer o objeto para seu domínio familiar. Isso permite orientar a utilidade da representação, além de conseguir controlá-la através disso.

Portanto, pode se compreender que as representações sociais têm como finalidade unir os indivíduos a um grupo comum, fazendo com que eles controlem a realidade, podendo ocorrer por meio de fenômenos como a religião, os mitos e a ciência. Dessa forma, entendendo a religião como uma forma de representação de uma ordem social, isto é, de um sistema de valores, Durkheim (1968) ao caracterizá-la como uma força de coesão social que permite que os indivíduos se unam a partir de valores comuns que são compartilhados por meio de uma moral.

Além das representações sociais, as identidades desses sujeitos também entram com conflito com o que é tido pela maioria. Com isso, os processos identitários também vão entrar em reformulação nessa nova forma de adequação social.

RELIGIÃO E OS PROCESSOS IDENTITÁRIOS

Os processos identitários dos sujeitos são construídos social e historicamente, a partir das vivências e experiências. Dessa forma, pode-se compreender que eles estão sempre em constante construção e desconstrução, por meio das escolhas que são feitas ao longo da vida (GELINSKI; ORNAT, 2015). A religião é vista por Torres (2008) como um guia dessas escolhas, o qual vai direcionar o sujeito a optar pelas boas ou ruins, de acordo com a crença que se tem. Considerando-se, entretanto, que a religião é vista como algo que não deve ser contestado ou questionado, apenas obedecido.

Dessa forma, as identidades que não condizem com a heteronormatividade⁴ acabam sendo, no âmbito das religiões judaico-cristãs, consideradas como estereotipadas e estigmatizadas (GELINSKI; ORNAT, 2015). Com isso, o

⁴ A heteronormatividade refere-se a que apenas os relacionamentos heterossexuais são considerados normais na sociedade.

indivíduo não vai ter uma aceitação social plena, tendo em vista que a sociedade divide as pessoas de acordo com as características comuns à maioria, fazendo julgamento sobre o que é diferente (GOFFMAN, 1988).

A identidade social vai ser formada a partir dos processos de diferenciação e identificação dessas características. Por meios dos atributos específicos de cada sujeito, ou seja, da identidade pessoal, os semelhantes irão se juntar aos que possuem posições em comum, e se distanciar daqueles que pregam algo que não condiz com a sua identidade. Dessa forma, é justamente devido ao fato de serem diferentes que o processo de identificação social será possível (DESCHAMPS; MOLINER, 2009).

A igreja tradicional cristã cria uma identidade aos seus fiéis, pregam uma doutrina e consideram o que está fora dela como sendo um pecado ou uma abominação (JESUS, 2014). A partir do momento que esse sujeito consegue fazer o processo de diferenciação entre a sua identidade pessoal e a identidade do outro, ele começa a criar novas possibilidades de inserir de propagar a sua fé com os que compartilham as mesmas ideias.

Isso pode ser exemplificado por meio dos relatos da entrevista de doutorado da autora supracitada, onde Danny, uma travesti, expõe que a Igreja Inclusiva foi uma forma de desintoxicação das ideias pregadas anteriormente em outra doutrinação, sendo este um meio que encontrou para poder chegar mais próxima de Deus. Apesar de ter sido batizada ao nascer, e ter a confirmação do mesmo quando adolescente, sentiu a necessidade de se batizar nessa doutrina, pois ali foi possível vivenciar a sua identidade real.

Dessa forma, as Igrejas Inclusivas tornam-se uma alternativa para construir uma identidade coletiva para a comunidade LGBT+ em oposição ao discurso bíblico pregado pelas igrejas tradicionais cristãs, que condenam as sexualidades e identidades de gênero que sejam diferentes da heteronormatividade (OLIVEIRA, 2017).

A RELIGIÃO PARA A COMUNIDADE LGBT+

A religião tem sido, ao longo da história, uns dos principais meios de socialização e construção de vínculos (SILVA, 2017), podendo citar

também o trabalho, a escola e a família. Essa socialização, segundo Barreto e Filho (2012), permite que o indivíduo entenda sobre o seu papel na sociedade, fazendo com que ele aja conforme o que é imposto.

Entretanto, pode-se perceber que as igrejas cristãs majoritárias condenam a orientação sexual que seja diferente da heterossexualidade. Tendo em vista isso, Aguiar e Oliveira (2017), argumentam que a vivência religiosa da comunidade LGBT+ pode se dar de três formas: a primeira seria se abster da prática sexual pela sua realização religiosa, ou então, abster-se da prática religiosa para a realização da prática sexual, e a terceira opção seria conciliar essas duas instâncias.

Todavia, o pensamento construído pelo senso comum é de que a comunidade LGBT+ não precisa de uma representação religiosa, uma vez que não seguem os dogmas das religiões cristãs tradicionais. Em complementariedade a isso, Barreto e Filho (2012), argumentam que as orientações sexuais e identidade de gênero que não seguem a heteronormatividade são consideradas pecado, doenças e até mesmo possessão demoníaca pela sociedade heteronormativa. Dessa forma, essa conduta antinatural precisa ser recriminada (FURTADO; CALDERIA, 2010).

Busca-se neste trabalho, desconstruir os estigmas (GOFFMAN, 1988) que permeiam a discussão sobre comunidade LGBT+ e representação de fé. Segundo Silva (2015), os diferentes tipos de orientações sexuais não podem ser considerados uma repulsa do campo sagrado, uma vez que esse é estimado como uma alternativa para se encontrar respostas menos conflitantes e mais seguras sobre as existências.

Tendo isso em vista, Torres (2008) expõe que a religião surge a partir de uma necessidade pessoal de ter algo para se apoiar e suprir o vazio existencial, além de diminuir o sofrimento, a angústia do mundo e evitar os perigos. Esses perigos podem ser reais, como por exemplo, a violência, vícios e catástrofes pessoais, ou podem ser imaginários, os quais geram um desconforto pessoal ou social. Nos confortos sociais estão os comportamentos que contrariam a moral tradicional, como, por exemplo, as diferentes práticas sexuais.

Ao levar em consideração que a comunidade LGBT+, muitas vezes, não tem o apoio familiar

ao afirmar a sua orientação sexual e identidade de gênero, as Igrejas Inclusivas acabam se tornando uma forma de preencher essa falta, uma vez que é oferecido um espaço que possibilita a construção de vínculos, de expressão da sua fé, além de suporte emocional (SILVA, 2017). Dessa forma, é oferecido à comunidade LGBT+ o que foi negado pela sociedade e pela família (RATTS; LACERDA, 2018).

A partir disso, se fez necessário, portanto, analisar os diferentes posicionamentos de duas religiões, a Igreja Católica Apostólica Romana e o Espiritismo Kardecista, sobre a comunidade LGBT+, a fim de entender como ela é vista dentro das suas doutrinas. Por fim, foi feita uma análise das Igrejas Inclusivas do Brasil, a fim de compreender como elas se constituem.

A IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA E A COMUNIDADE LGBT+

A Igreja Católica é uma das mais conhecidas e importantes instituições sociais do mundo (ÁVILA; ALBURQUEQUE, 2009), considerada como um sistema religioso demograficamente majoritário e culturalmente hegemônico de grande peso na vida social, política e cultural (BRANDÃO, 2004). Segundo dados do último censo, o catolicismo romano lidera com 65% a distribuição percentual da população por grupos religiosos no Brasil (IBGE, 2010).

Falar sobre as orientações sexuais, diferentes da heterossexualidade, na Igreja Católica é um tema considerado complexo, pois tem que relacionar os documentos oficiais doutrinais da igreja com a teologia moral a ser praticada dentro dela, entretanto, a doutrina é predominante.

Essas condutas são condenadas pela Bíblia Sagrada (2008), sendo considerados atos não apropriados e altamente reprovável, que vão contra os ensinamentos descritos nas escrituras. A Igreja Católica Apostólica Romana prega que somente pode haver o ato sexual após o casamento, argumentado em I Coríntios 7, 8-9. Entretanto, é citado em Gênesis 2, 4-25 a criação do paraíso, onde Deus criou um homem e uma mulher para crescer e multiplicar, sendo que a partir deles, foi constituído o casamento que visa a procriação.

Porém, cabe aos representantes religiosos terem uma postura mais flexível com as pes-

soas que vivenciam o sofrimento por ter uma orientação sexual diferente da heterossexualidade. Independentemente de qualquer coisa, todas as pessoas são acolhidas na igreja. Entretanto, é feita uma distinção entre tendências e atos. No primeiro caso, as pessoas são apoiadas a superarem essas dificuldades de adequação social, mas, no segundo caso, nada pode ser feito por elas, já que as mesmas pecaram contra os ensinamentos duas vezes e contra o Espírito Santo (TRASFERETTI; ZACHARIAS, 2010).

O ESPIRITISMO E A COMUNIDADE LGBT+

Hippolyte Léon Denizard Rivail, conhecido como Allan Kardec, é considerado o codificador do espiritismo, que surgiu em 1857 na França após seus estudos e investigações sobre os fenômenos chamados paranormais ou parapsíquicos (CAVALCANTE, 2011). Entretanto, as manifestações dos espíritos através da movimentação de objetos, ruídos, pancadas e mesas girantes, é conhecida por toda a história da humanidade desde a antiguidade (MENDES, 2005).

O espiritismo se fundamenta no Novo Testamento do Evangelho de Cristo (2008), do qual Allan Kardec fez interpretação dos evangelhos com ajuda de espíritos superiores, descrito em um dos seus principais livros, *O Livro dos Espíritos* (1864).

No que se diz respeito à sexualidade, Allan Kardec (1857) traz em seu livro a questão de número 200 “Têm sexo os espíritos?”. Como resposta, ele argumenta que o sexo não depende de uma organização, ele depende da concordância dos sentimentos, do amor e da simpatia. Entretanto, não se descarta nem o sexo, nem a sexualidade humana.

Teixeira (1997) argumenta que o sexo tem a função de manutenção do equilíbrio psicosomático, onde os órgãos genitais aparecem como expressões anatômico-fisiológicas psico-biofísicas. Desse modo, percebe-se que o sexo é tido como um instrumento de perpetuação da espécie, e, de acordo com o grau de evolução espiritual do indivíduo, ele vai ter maior ou menor autonomia do seu livre arbítrio para escolher o seu sexo de acordo com suas necessidades de auto realização. Entretanto, qualquer que seja a sua escolha, o sexo vai proporcionar

ao indivíduo experiências e aprendizagens que são necessárias à sua evolução espiritual.

Tendo isso em vista, a homossexualidade e a transexualidade são explicadas pelo espiritismo como justificativa das inúmeras reencarnações, ora feminina, ora masculina, surgindo assim também neste meio a bissexualidade. Mesmo depois de desencarnado, o espírito ainda leva traços da vida anterior, principalmente se ele tiver abusado do sexo, podendo renascer em um corpo diferente para poder valorizar e respeitá-lo (EMMANUEL, 1970).

O preconceito que essas pessoas sofrem, em sua maioria por heterossexuais, é tido como um estágio de evolução primária que estas se encontram (TEIXEIRA, 1997). É notável, portanto, que os indivíduos que tem a orientação sexual diferente da heterossexualidade, se unam em todo o mundo, formando comunidades para pedir respeito, atenção e igualdade (EMMANUEL, 1970).

AS IGREJAS INCLUSIVAS NO BRASIL

As Igrejas Inclusivas, conhecidas popularmente por 'igrejas gays', são espaços onde a comunidade LGBT+ tem um campo religioso para propagarem sua fé em concomitância com a sua orientação sexual, o qual além de fiéis, eles detêm também de cargos eclesiásticos (NATIVIDADE, 2010). Entretanto, há controvérsias sobre essa nomenclatura popular, uma vez que a homossexualidade não é o centro da teologia inclusiva, o objetivo principal da igreja é mostrar que Deus não faz acepções entre as pessoas (SILVA, 2017).

Dessa forma, apesar de o surgimento dessas igrejas ter partido da necessidade de se acolher a comunidade LGBT+ nos ritos religiosos, elas não excluem os fiéis que correspondem ao padrão heteronormativo.

Dados da literatura mostram que a primeira Igreja Inclusiva foi fundada em Los Angeles, nos Estados Unidos, pelo Reverendo Troy Perry no ano de 1968, estando presente atualmente em mais de 56 países em todo o mundo (RATTS; LACERDA, 2018; OLIVEIRA, 2017; FREIRE, 2016; PEREIRA, 2014; JESUS, 2013; JESUS, 2010), com a finalidade de facilitar o acesso das pessoas que almejam ter um local saudável e seguro para adorar a Deus (FREIRE, 2016).

Mas, somente a partir da década de 1990, que começaram surgir as primeiras organizações de grupos no Brasil para se discutir religião e homossexualidade (OLIVEIRA, 2017; JESUS, 2013; JESUS, 2010). Dentre elas pode-se citar a Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) que surgiu no Rio de Janeiro, sendo considerada a denominação que tem mais sedes espalhadas, com o maior número de fiéis e mais institucionalizada (JESUS, 2010).

Freire (2016) argumenta que existam 7 (sete) denominações dessa igreja espalhadas pelo Brasil, a ICM Fortaleza, ICM Vitória, ICM Belo Horizonte, ICM Rio de Janeiro, ICM São Paulo, ICM Maringá, ICM Teresina. A sua fundamentação está na Bíblia Sagrada (2008), na Teologia da Libertação, na Teologia Feminista, na Teologia Cristrans, onde ninguém se enquadra no binarismo de gênero, nem Cristo (MARANHÃO, 2016) e na Teologia *Queer* (FREIRE, 2016; OLIVEIRA, 2017; MARANHÃO, 2016). Esta última chegou até o Brasil por meio dos estudos da filósofa Judith Butler, em que a doutrina exposta vai se opor a norma de homogeneização cultural, apresentando novas possibilidades do campo do saber e resgatando o que é excluído (FREIRE, 2016).

O que se compartilha em comum nestas igrejas, de acordo com Jesus (2010), é o fato de a maioria dos fundadores das Igrejas Inclusivas terem sido excluídos das suas igrejas de origem, o que torna evidente certa semelhança na organização da igreja que foi deixada. Evidências etnográficas mostram que a comunidade LGBT+ é aceita nos cultos de matrizes africanas e que a maioria foi afastada das igrejas evangélicas e católicas (NATIVIDADE, 2010). Desse modo, a criação das Igrejas Inclusivas pode ser considerada como uma forma de conciliação do cristianismo com suas opções sexuais (RATTS; LACERDA, 2018; NATIVIDADE, 2010).

Para isso, são feitas interpretações contextuais e não sexistas da Bíblia, construindo novas acepções do masculino e do feminino, o que inclui travestis, transexuais e *drag queens* (JESUS, 2010). Isso faz com que as Igrejas Inclusivas sejam mal vistas pelas igrejas majoritárias (SILVA, 2017), uma vez que as religiões monoteístas são patriarcais, nas quais Deus é representado por uma figura masculina, os cargos eclesiásticos são representados por homens e a mulher é vista como fonte de pecado

e tentação (FILHO, 2014).

A doutrina empregada nas Igrejas Inclusivas vai depender de cada denominação. Ratts e Lacerda (2018) fazem um paralelo entre a Igreja Missionária Inclusiva (IMI) e a Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE) da cidade de Fortaleza e de Maceió. A primeira igreja é considerada como sendo mais liberal, onde cabe aos fiéis discernir entre o que é certo ou errado nos seus atos. Dessa forma, essa igreja não tem um código moral de condutas. Entretanto, é pregada a monogamia como modelo sagrado e como forma de garantir a saúde do povo. A CCNE, assim como a Cidade de Refúgio, são igrejas consideradas mais rígidas, uma vez que consideram a sexualidade como um caminho de vida e morte. Nessas igrejas o sexo só é aceito após o casamento, que deve ser realizado em cartório.

Nessa mesma perspectiva, Oliveira (2017) em sua dissertação, faz um levantamento de dados entre a Cidade de Refúgio e a Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) da cidade de São Paulo. A primeira é considerada mais rígida no que se refere a castidade, uso de bebidas e promiscuidade sexual, uma vez que essas são consideradas regras da Bíblia.

Porém, a ICM não declara interferência na vida particular dos seus membros. Seus rituais eucarísticos se rompem com ideia tradicional, uma vez que seus cultos contam com a presença de *drag queens*, flores espalhadas pela igreja e tecidos coloridos no altar e nas túnicas (OLIVEIRA, 2017). Essa questão também foi abordada na pesquisa de Jesus (2010), onde declara que as *drag queens* desempenham uma importante função nas igrejas, no que se refere à festividade dos cultos, das celebrações e dos casamentos. Os cultos das Igrejas Inclusivas, segundo Ferreira e Silva (2015) são cheios de louvores, danças, orações, pregações e celebrações, que inclui batismo, santa ceia e casamentos.

As Igrejas Inclusivas, são vistas por Furtado e Caldeira (2010) como uma possibilidade de conciliar a vida religiosa com suas preferências sexuais, uma vez que nesses espaços a comu-

nidade LGBT+ pode se sentir livre para participar ativamente dos cultos, das atividades pastorais juntos com seus parceiros ou parceiras.

CONCLUSÃO

Diante do que foi exposto, pode-se compreender que as religiões são um tipo de representação social, o qual parte-se dos processos identitários sociais. Entretanto, a comunidade LGBT+ não se enquadra na maioria delas, precisando, portanto, criar uma igreja que tenha o mesmo fundamento, mas com interpretação diferente, que vai de acordo com sua formação identitária.

Essa interpretação parte de uma releitura contextualizada, imparcial e livre de ideologias da Bíblia Sagrada (2008), com um olhar mais crítico, analisando a origem da palavra, o seu contexto histórico, de onde e quando ela surgiu, e quais eram as tradições da época.

As pesquisas nessa área ainda são muito escassas, o que pode ser justificada pela forma como a sociedade constrói as representações sociais acerca das diferentes religiões e da sexualidade, além do tabu que se tem em misturar religião com ciência. Porém, pode-se perceber que elas vêm aumentando desde 2010, sendo mais presentes na área da sociologia e antropologia.

Por fim, a presente pesquisa não buscou fazer nenhum tipo de apologia a nenhuma religião, mas buscar compreender a necessidade de se criar formas de representação sociais religiosa, uma vez que já existem tantas igrejas espalhadas pelo Brasil.

Com isso, pode ser observado que algumas Igrejas Inclusivas foram criadas a partir da exclusão dos seus membros das suas igrejas de origem, o qual toda a sua organização interna vai se desenvolver partir delas. Isso, portanto, justifica o fato da não adesão desses fiéis ao Espiritismo Kardecista, uma vez que nesses locais a comunidade LGBT+ é aceita, mas a organização da igreja é diferente da que eles vieram.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A BÍBLIA. Tradução de João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008. 1632 p. Novo Testamento.
- A BÍBLIA. *O paraíso*. Tradução de João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008. 1632 p. Velho Testamento.

tamento e Novo Testamento.

A BÍBLIA. *Grande mandamento*. Tradução de João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008. 1632 p. Velho Testamento e Novo Testamento.

A BÍBLIA. *Debates sobre o matrimônio*. Tradução de João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008. 1632 p. Velho Testamento e Novo Testamento.

ABGLT. <<https://www.abglt.org/>>. Acesso em 01 jun. 2019.

AGUIAR, Leonardo Estrada; OLIVEIRA, Henrique. Investigação sobre processos de subjetivação e dos discursos da sexualidade e religião em jovens homossexuais. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL ENLAÇANDO SEXUALIDADES, 5., 2017, Salvador. *Anais...* Salvador: 2017.

ANGERAMI, Valdemar Augusto. (2008), "Religiosidades e psicologia: a contemporaneidade da fé religiosa nas lides acadêmicas", in Valdemar Augusto Angerami (org.)(org.). *Psicologia e religião*, São Paulo, Cengage Learning.

ÁVILA, Lara Késia Martins; ALBUQUERQUE, Rosiane Alves. (2009), "Igreja católica: santa e pecadora". *Análise institucional*,1,01:111-222.

BARRETO, Maria Cristina Rocha; FILHO, José Evaristo Oliveira. (2012), "A inclusão de homossexuais no protestantismo". *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, 4, 8: 117-135.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (2004), "Fronteira da fé –alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no brasil de hoje". *Estudos avançados*, 18,52:261-288.

CARDOSO, Fernando Luiz. (2008), "Etiologia da orientação sexual e suas implicações para a ciência do movimento humano/ etiologia da orientação sexual." *Motrivivência*, 30:197-216.

CAVALCANTE, José Benevides. (2011), *Fundamentos da doutrina espírita*. Capivari- SP, EME.

DESCHAMPS, Jean- Claude; MOLINER, Pascal. (2009), *A identidade em psicologia social: dos processos identitários às representações sociais*. Tradução de Lúcia Endlich Orth . Florianópolis, RJ: Vozes, 2009.

DURKHEIM, Emile. (1968), *Las formas elementares de la vida religiosa*. Buenos Aires, Editorial Shapire.

EMMANUEL (espírito). *Vida e Sexo* [Psicografado por] Francisco Cândido Xavier. Rio de Janeiro, Federação Espírita Brasileira, 1970

FERREIRA, Rúbio José; SILVA, Moizes Generino. (2015), "A organização eclesiástica da Comunidade Cristã Nova Esperança: entre acolhimentos e o desacolhimentos". *Horizonte*,13,40: 2292-2307.

FILHO, Vicente Gregório Sousa. (2014), "Religião, gênero e dignidade humana". *Protestantismo em Revista*, 35: 116-126.

FREIRE, Ana Ester Pádua. Igreja da Comunidade Metropolitana de Belo Horizonte: aproximações de uma experiência queer. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ABHR E IV SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR, 2., 2016. *Anais...* 2016. p. 1-10.

FURTADO, Maria Cristina; CALDEIRA, Angela Cristina Germine Pinto. , Cristianismo e diversidade sexual: conflitos e mudanças. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 9., 2010. *Anais...* 2010. p. 1-10.

GELINSKI, Adriana; ORNAT, Márcio José. "Locais de opressão e de alívio segundo as experiências cotidianas de pessoas frequentadoras da Igreja da Comunidade Metropolitana, em Maringá, Paraná". In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO SEXUAL: FEMINISMO, IDENTIDADE DE GÊNERO E POLÍTICAS PÚBLICAS, 2015. *Anais...* 2015. p. 1-12.

GOFFMAN, Erving. (1988), *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Tradução de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. 4ª edição, Rio de Janeiro, LCT.

IBGE. <https://www.ibge.gov.br/censo_demografico2010/caracteristicas_gerais_religiao.pdf>. Acesso em 30 maio 2019.

JESUS, Jaqueline Gomes. (2012), *Orientações sobre identidade de gênero: Conceitos e termos*. 2ª edição, Brasília, Publicação online sem triagem impressa.

JESUS, Fátima Weiss. (2010), "A cruz e o arco-íris: refletindo Sobre gênero e sexualidade a partir de uma 'igreja inclusiva' no Brasil". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*,12,12:131-146.

JESUS, Fátima Weiss. Igrejas Inclusivas em perspectiva comparada: Da "inclusão radical" ao "mover apostólico. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO O GÊNERO, 10., 2013. *Anais...* 2013. p. 1-9.

JESUS, Fátima Weiss. (2014), 'Religião, Corpo e Identidade Travesti numa Igreja Inclusiva'. *Núcleo de Identidades de Gênero*

e *Subjetividades* 1-15.

JODELET, Denise. (2005), *Loucuras e representações sociais*. Petrópolis, Editora Vozes.

KARDEC, Allan. (1857), *O livro dos espíritos*. Tradução de Guillion Ribeiro. Rio de Janeiro, Federação Espírita do Brasil.

KARDEC, Allan. (1864), *Evangelho segundo o espiritismo*. Tradução de Guillion Ribeiro. Rio de Janeiro: Federação Espírita do Brasil.

MARANHÃO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. (2016), "Teologia queer e cristrans: transições teológicas na Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM)". *Mandrágora*, 2, 22: 149-193.

MENDES, Reynaldo. (2005), *7 boas razões para você conhecer o espiritismo*. São Paulo, PETIT.

MOSCOVICI, Serge. (2010), *Representações Sociais: Investigações em Psicologia Social*. Tradução de Pedrinho A. Guareschi. 7ª edição, Petrópolis, Vozes.

MORAES, Patrícia Regina; SOUZA, Indira Coelho; PINTO, Denise Almada Oliveira. et. al. (2014), "A teoria das representações sociais". *Aprender*, 2, 0: 105-114.

NATIVIDADE, Marcelo. (2010), "Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal". *Religião e sociedade*, 3, 2:90-121.

NIEHUES, Aléxia Flach. (2017), *Estudo sobre o impacto das decisões da comissão Interamericana de direitos humanos na defesa dos direitos LGBTI na luta contra a violência do estado*. Dissertação (Monografia como Trabalho de Conclusão do Curso de Relações Internacionais), Universidade Federal de Santa Catarina, datilo.

OLIVEIRA, Luiz Gustavo Silva. (2017), "O Senhor é meu pastor e ele sabe que eu sou gay": etnografando duas igrejas inclusivas na cidade de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, datilo.

PEREIRA, Fabiano. (2014), "Religião e homossexualidade: o desafio da bênção religiosa sobre a união homoafetiva entre casais homossexuais que se declaram evangélicos." *Discernindo*, 2, 2:127-145.

RATTS, Júnior. LACERDA, Carlos. "Administrando o 'corpo arco íris': etnografia sobre a pastoral do sexo em igrejas inclusivas da cidade de Fortaleza e Maceió." In: CONFERÊNCIA INTERNACIONAL DE ESTUDOS QUEER, 1. 2018, *Anais...*, 2018. p-18.

REIS, Neilton; PINHO, Raquel. (2016), "Gêneros não-binários: identidades, expressões e educação." *Revista reflexão e ação*, 24,1:7-25.

SILVA, Cássio Raniere Ribeiro. Movimento religioso inclusivo: processos de santificação e conversão. In: SIMPÓSIO NOR-DESTE DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, 2., 2015, *Anais....* 2015. p. 1-16.

SILVA, Natanael Fritas. (2017), "Entre o céu e o inferno: a teologia inclusiva e o gay cristão." *Revista de estudos indisciplinares em gêneros e sexualidades*, 6,1:276-281.

SILVA, Cássio Raniere Ribeiro. Movimento religioso inclusivo: processos de santificação e conversão. In: SIMPÓSIO NOR-DESTE DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, 2., 2015, *Anais....* 2015. p. 1-16.

TEIXEIRA, Cícero Marcos. (1997), *Os espíritos têm sexo?*. Porto Alegre, KUARUP.

THE GAY UK MAGAZINE. <<https://www.thegayuk.com/there-is-now-a-k-in-lgbtqqicapf2k/>>. Acesso em 10 set. 2018

TORRES, André Roberto Ribeiro. (2008), "Religião: a ontologia pessoal", in Valdemar Augusto Angerami ANGERAMI, Valdemar Augusto (orgs.). *Psicologia e religião*, São Paulo, Cengage Learning. TRASFERETTI, Pe. José; ZACHARIAS, Pe. Ronaldo. (2010), "Homossexualidade e ética cristã." *Vida pastoral*, 275, 51:19-24,

Recebido em 06 de fevereiro de 2019

Aprovado em 22 de agosto de 2019

FAMÍLIA, ESCOLA E REPRODUÇÃO SOCIAL: SOBRE A MANUTENÇÃO DA POSIÇÃO SOCIAL DAS ELITES

Resumo: Este artigo tem por objetivo apresentar os mecanismos que permitem às elites sociais reproduzirem-se enquanto grupos dominantes mesmo após mudanças na estrutura social. Na verdade, devido à lógica do sistema de reprodução, estas mudanças são, em geral, manejadas pelos grupos dominantes e, acabam resultando na manutenção da posição social destes. Para comprovar tais afirmações, utilizamos a argumentação do sociólogo Pierre Bourdieu e sua conceitualização da incorporação do habitus familiar, que é reforçado pelas escolas no caso das elites. Em seguida, o arcabouço teórico será relacionado com um conjunto de casos empíricos de pesquisadoras e pesquisadores do Brasil, França, Inglaterra, Estados Unidos e Rússia. Sem ignorar as diferenças entre estes países, a conclusão aponta para o papel indissociável da família e da escola na reprodução da posição social das elites. O mecanismo desta “aliança” acaba por manter a posição dos grupos dominantes mesmo em momentos de mudança na estrutura social.

Abstract: *This article aims to demonstrate the mechanisms of social reproduction of dominant class, even after changes in social structure. In fact, due to the logic of the reproduction, these changes are generally managed by the dominant groups and result in the maintenance of their social position. In order to prove our proposition, we employ the argument of the sociologist Pierre Bourdieu along his conceptualization of the incorporation of the family habitus, which is reinforced by the school system in the elite's case. Then, the theory will be connected to empirical researches from Brazil, France, England, the United States and Russia. Considering the differences between these two countries, the conclusion points out to the inseparable role of the family and school in reproducing the social position of the elites. The mechanism of this “aliance” maintains the social position of the classes even in moments of apparent change in the social structure.*

INTRODUÇÃO

O presente artigo visa compreender sociologicamente as formas de reprodução social das elites segundo o modelo teórico de Bourdieu. Isto ocorre não apenas devido à transmissão de capital econômico entre as gerações, mas também devido à transmissão de diversos tipos de capitais como cultural, social e simbólico. Neste processo, as vantagens e desvantagens são cumulativas, concorrendo para a produção e reprodução de indivíduos ajustados (ou não) às posições sociais de prestígio e destaque. Característico de diversas frações de classe das elites, a acumulação incessante dos capitais se torna fundamental para a lógica de manutenção da sua posição social.

Em nossa exposição iremos, inicialmente, elaborar o arcabouço teórico do autor. Em seguida, enunciaremos, a partir de pesquisas empíricas, os mecanismos de reprodução social das classes e frações de classes dominantes, tanto as predominantemente ricas em capital cultural quanto as ricas em capital econômico. Trabalharemos com essas frações não de for-

ma comparativa; mas sim como grupos dominantes em seus respectivos tempos e espaços que, por mais que possuam distinções internas, exemplificam o papel das famílias e da escola no processo de manutenção da ordem social. A tentativa é mostrar como o sistema de acumulação e transformação incessante dos diversos tipos de capitais pelas elites opera na lógica da manutenção de sua posição social; ou seja, transformar para manter.

Não é por acaso que encerramos o parágrafo acima com o seguinte enunciado: “transformar para manter”. Sobretudo para as frações de classe ricas em capital econômico, foi necessário um elaborado processo de adaptação e ocultação das relações de força, nos quais se envolve uma complexa aliança entre família e escola, para que sua posição de elite se mantivesse mesmo num cenário que excluía a imposição da hierarquia baseada na força. Realizando uma rápida digressão: nos estudos de Marshall Sahlins sobre a chegada do capitão Cook nas sociedades havaianas, o antropólogo-historiador se indaga se “é legítimo perguntar se existe a possibilidade de um sistema continuar sem se

Pedro Callari Trivño Moisés

Graduando em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo – USP.

Contato

<pedro.moises@usp.br>

Wendel Lima da Silva Andrade

Graduando em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo – USP.

Contato

<wendel.lima.silva@usp.br>

Palavras-chave:

Escola; Família; Reprodução Social; Classes dominantes.

Keywords: School; Family; Social Reproduction; Dominant Class.

alterar, ou o contrário: se é possível se alterar sem continuar" (SAHLINS, 2008, p. 126). Nesse sentido, a mudança da estrutura no interior de um sistema cultural estabelecido se torna uma forma de reprodução (SAHLINS, 2008).

I

Em *esboço de uma teoria da prática* Bourdieu (1983[1972]) sugere a existência de três modos teóricos de conhecimento do mundo social. Em primeiro lugar, as correntes fenomenológicas que colocam a ênfase na experiência primeira com o mundo. Estas correntes possuem uma premissa subjetivista, compreendendo a realidade como nada mais que um conjunto de atores, ou seja, indivíduos que atuam no mundo sem maiores coerções estruturais. Para esta corrente a "apreensão do mundo social [se dá] como natural e evidente" (BOURDIEU, 1983 [1972], p. 46). Aqui estão as escolas interacionistas e etnometodológicas. Contraposta a esta visão, uma segunda corrente coloca o acento nas estruturas. Bourdieu nomeia de objetivista esta escola que "constrói relações objetivas (isto é, econômicas ou linguísticas), que estruturam as práticas e a representação da prática" (BOURDIEU, 1983[1972], p. 46).

Se, de modo sintético, a fenomenologia pressupõe a existência de atores que agem com uma considerável margem de liberdade, a corrente objetivista rompe com esta visão, enfatizando o peso das estruturas sobre as práticas dos agentes, seja esta coerção estrutural de ordem econômica (tradição marxista) seja de ordem linguística (tradição saussuriana). Para Bourdieu, essa ruptura é um momento necessário da reflexão acerca do mundo social, entretanto, as correntes objetivistas terminam por hipostasiar as relações estruturais construídas como relações externas aos sujeitos, tornando-os meros executantes. Tendo isto em vista, a abordagem proposta por Bourdieu necessita tanto romper com a fenomenologia, conservando as aquisições das correntes objetivistas, mas, ao mesmo tempo, superar o objetivismo recolocando em questão o que esta corrente "esquece", a saber, "as relações dialéticas entre essas estruturas e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las" (BOURDIEU, 1983[1972], p. 47).

A crítica ao objetivismo não pressupõe, de modo algum, um retorno às correntes fenomenológicas. Entretanto, como a abordagem de Bourdieu propõe uma conservação e, ao mesmo

tempo, um avanço sobre o objetivismo, o autor se detém sobre esta corrente para, em seguida, construir aquilo que ele inicialmente denomina de conhecimento praxiológico do mundo social. Ao deter-se a ela, o autor realiza uma crítica da concepção da língua, como objeto autônomo e irredutível, e da economia, como construtor de um sujeito, ou seja, "assujeitado" pela economia, que executa ações segundo papéis pré-determinados exteriormente. Para se contrapor a essas abordagens nas quais o sentido da ação se dá a partir da exterioridade (enquanto modelo geral que se limita a sua simples execução) Pierre Bourdieu (1983[1972]) retoma e reelabora a noção de *habitus* como conceito chave para essa virada teórica. Com este conceito, ele torna possível a compreensão do mundo social superando as falsas antinomias que as duas correntes anteriores colocaram. As oposições agência/estrutura, indivíduo/sociedade, perdem a sua lógica intrínseca e a questão central a partir daí é revelar "a dialética da interioridade e da exterioridade, isto é, da interiorização da exterioridade e da exteriorização da interioridade" (BOURDIEU, 1983[1972], p. 60). Nas palavras do autor, o *habitus* é o

[...] sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estrutura estruturante, isto é como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente "reguladas" e "regulares" sem ser produto de obediência de regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizada de um regente".

Ele, o *habitus*, é produzido a partir da incorporação contínua das regularidades do *espaço social*, enquanto espaço estruturado. Em outras palavras, as condições materiais inculcam determinadas disposições que engendram práticas alinhadas às condições objetivas das quais são o produto (BOURDIEU, 1983 [1972]). O *habitus* é, portanto, uma "matriz de percepções, apreciações e ações" (BOURDIEU, 1983 [1972], p. 65) geradora de infináveis práticas que, por sua vez, são relativamente autônomas às situações tomadas em sua imediaticidade, uma vez que esta *matriz* é sempre transferível a vários domínios; esta *matriz* é durável sem

ser estática ou eterna; possui uma espécie de inércia incorporada, pois continua a atuar mesmo depois das estruturas que a geraram; e por tudo isto, cria várias vezes uma defasagem entre as estruturas objetivas que produziram o *habitus* e as estruturas que geram as demandas de ação no presente (WACQUANT, 2007).

Se as condições objetivas as quais os agentes estão submetidos produzem um conjunto de disposições, um *habitus*, que funciona como uma matriz para as práticas, pode-se argumentar que práticas concertadas entre si são o produto da interiorização de semelhantes estruturas objetivas (BOURDIEU, 1983 [1972]). Indivíduos localizados numa mesma posição no espaço social tendem a estar submetidos a condições materiais semelhantes e, portanto, incorporam um conjunto igualmente semelhante de disposições. Ocorre a harmonia do *habitus* de vários agentes, e aqui está o fundamento da noção de classe social em Bourdieu (BOURDIEU, 1983 [1972]).

Ao mencionarmos o espaço social, nos referimos, portanto, à posição do agente na estrutura, posição esta que varia segundo os diferentes volumes e composições de capital. Trata-se de uma noção que permite “escapar à alternativa do nominalismo e do realismo em matéria de classes sociais” (BOURDIEU, 1990[1986], p. 156), uma vez que a “realidade” está na exterioridade mútua dos elementos. Como a realidade social afirmada pelos estruturalistas (ou objetivistas) também é um objeto de percepção, necessita-se de um aparato relacional para entender como os agentes pretendem reunir, unificar e construir algo como grupo. Esse agente unificador é o *habitus*, que se manifesta na própria exteriorização da interioridade. Essa interioridade foi incorporada ao longo do processo de socialização e, por ser dinâmica, continua a se desenvolver. Ao mesmo tempo, a percepção da fenomenologia (substancialista ou “sociologia espontânea” (BOURDIEU, 1990[1986])) também é um objeto da realidade objetiva, devido à posição no espaço enquanto mundo social. Assim, o espaço social ocorre a partir da relação das exterioridades enquanto objetivas, mas também como objeto da percepção, isto é, “uma sociologia da construção das visões de mundo, que também contribuem para a construção desse mundo” (BOURDIEU, 2004 [1986], p. 157).

Essa noção de espaço social é fundamen-

tal para o entendimento do conceito de classe social do autor; as marcas de posição social no espaço estruturado se articulam para ao mesmo tempo juntar e separar agentes em grupos. Juntar aqueles de posições semelhantes e, ao mesmo tempo, separá-los dos demais. Essa distância social é a todo momento reafirmada tanto a partir da realidade objetiva (quantidade e qualidade dos diversos tipos de capitais) quanto na percepção simbólica do mundo (gostos tipicamente de classe e estilos de vida). “As diferentes posições no espaço social correspondem estilos de vida, sistemas de desvios diferenciais que são a retradução simbólica de diferenças objetivamente inscritas nas condições de existência” (BOURDIEU, 1983[1976], p. 82). Como já argumentado, as condições de existência não são exclusivas de um único indivíduo. O compartilhamento de semelhante condição material inculca conjuntos semelhantes de disposições. Neste sentido, o *habitus*, sendo o operador prático dos estilos de vida (BOURDIEU, 1983[1976]), gera um conjunto de preferências éticas, estéticas e políticas que, mesmo estando ligados às condições materiais de existência, aparecem como distinções simbólicas. Por esta razão, as marcas de posição juntam e separam ao mesmo tempo. Juntam todos aqueles que submetidos às mesmas condições objetivas desenvolveram *habitus* semelhantes, e separam dos demais que submetidos a diferentes condições de existência desenvolveram outras “fórmulas generativas” e, por consequência, um diferente estilo de vida (BOURDIEU, 1983[1976], p. 83). Nesta dialética de aproximação/distinção, o modelo teórico do autor enfatiza o agrupamento em classes e frações de classes sociais através da posição no espaço social, engendrando práticas éticas, estéticas e políticas (estilo de vida) mediadas pelo *habitus*.

O ponto central quanto aos estilos de vida é a distância com relação ao mundo. Ou seja, a pressão (ou não) das necessidades e do imediato material. Trata-se, portanto, da objetividade que, como Bourdieu sugere, é incorporada pelos agentes e constitui-se como elemento fundamental para a construção das preferências. Daí “as classes populares reduzidas aos bens e às virtudes de ‘primeira necessidade’, reivindicam a limpeza e a comodidade; as classes médias, já mais liberadas da urgência, desejam um interior quente, íntimo, confortável ou cuidado, ou um vestuário na moda e original” (BOURDIEU, 1983 [1976]).

Claro está que os estilos de vida, sempre ajustados a uma condição de classe, a uma determinada distância em relação ao mundo material, não podem ser entendidos como uma substância. Com esta afirmação queremos apontar seu caráter sempre relacional. Nada é em si. Não é que, por exemplo, as classes populares sejam naturalmente dispostas à valorização da função em detrimento da forma. Estes gostos são valorizados, a saber, pela aquisição insensível desse estilo de vida que acaba por consagrar os agentes como pertencentes a uma determinada classe. Os estilos de vida são, portanto, uma forma de identificação, mas ao mesmo tempo, diferenciação do grupo com relação aos demais. A reivindicação à limpeza e austeridade por um grupo é o contrapor-se à suposta sujeira e falta de comedimento de outro (BOURDIEU, 1983[1976]).

E, com tudo que foi exposto até aqui, podemos entrar numa questão fundamental para alcançarmos os objetivos a que nos propomos: as condições de apropriação legítima da alta cultura. Com base na exposição precedente, a disposição estética, ou seja, o *olhar puro* – o gosto da liberdade, da reflexão, do prazer puro que enfatiza a forma e não o conteúdo (BOURDIEU, 1983[1976]) – não pode ser outra coisa que “uma dimensão de um estilo de vida no qual se exprimem, sob uma forma irreconhecível, as características específicas de uma condição” (BOURDIEU, 1983 [1976], p. 87). A disposição estética, portanto, se constituirá se as urgências materiais e imediatas da vida puderem ser bloqueadas. É com o recalque das funções práticas, com a possibilidade de pensar os elementos do mundo para além do “pra que serve?”, que o desprendimento, característico do olhar puro, se tornará possível. E, portanto, nada vai distinguir “mais rigorosamente as diferentes classes do que as disposições e as competências objetivamente exigidas pelo consumo legítimo das obras legítimas” (BOURDIEU, 1983[1976], p. 89).

Podemos apontar então, junto com Bourdieu, que “toda tentativa de produzir um *organon* estético comum a todas as classes, está condenada de antemão” (BOURDIEU, 1983 [1976], p. 86). Soluções que, por exemplo, apontem para além da cultura erudita e enxerguem na cultura de massas uma oportunidade de redução das desigualdades culturais são, necessariamente, insuficientes. Em primeiro lugar, Bourdieu demonstra como as desigualdades se

mantêm tanto nos tipos de programas assistidos e ouvidos, quanto na atenção que se dedica a eles (BOURDIEU, 2016[1966]). Além disso, uma mesma mensagem transmitida não é, de modo algum, captada da mesma forma por indivíduos com disposições tão disparatadas. A recepção é sempre diferencial. Ora, devido às “características sociais e culturais do receptor, não se pode afirmar que a homogeneização das mensagens emitidas leve a uma homogeneização das mensagens recebidas, e menos ainda, a uma homogeneização dos receptores” (BOURDIEU, 2016[1966], p. 68).

“As diferentes classes sociais se distinguem menos pelo grau de reconhecimento a cultura legítima do que pelo grau em que elas a conhecem” (BOURDIEU, 1983[1976], p. 94). As classes desapropriadas da cultura erudita reconhecem-na como tal. Mas mesmo com esse reconhecimento é inegável o sentimento de exclusão daqueles que não a possuem. Ela se apresenta como um universo estranho e inacessível. Porém, para aqueles com maiores níveis de escolarização, o sentimento é oposto: a compreensão das obras como um “atributo estatutário”. A distância em relação às obras da cultura legítima, nesse sentido, é mediada pela relação tanto ao sistema escolar quanto à educação familiar. Essas mediações operam na lógica da socialização e do desenvolvimento de uma matriz de percepções e disposições, ou seja, um *habitus* que domine “naturalmente” os códigos de decifração da cultura legítima.

Todo o esquema de construção da matriz de percepções – *habitus* – que apresentamos acima e que terminam por agrupar e diferenciar os agentes, constituindo as classes e frações de classe às quais correspondem um estilo de vida; se dá, em um primeiro momento, no grupo familiar. Inicialmente pelo domínio e transmissão do padrão culto da língua, a família, para além da herança material dos bens, faz pesar sobre o herdeiro uma herança cultural. Esta assume papel chave no desenvolvimento tanto no êxito escolar quanto no percurso profissional que será seguido. A criança incorpora uma série de expectativas e formas objetivas de lidar com o mundo devido à acumulação anterior de seus parentes dos mais diversos tipos de capital: estético, cultural, social, de informação e simbólico. Todas essas informações do mundo e sobre o mundo ao serem incorporadas por um agente possibilitam uma visão sobre o que ver e o que não ver; o que sentir e o que não sentir; onde ir

e onde não ir: o seu local na sociedade junto com as possibilidades objetivas e subjetivas para alcançá-las são desenvolvidos nesse processo de socialização primária (BOURDIEU, 2016[1966]). Resumindo, “cada família transmite a seus filhos, mais por vias indiretas do que diretas, um certo capital cultural e um certo *ethos*, sistema de valores implícitos e profundamente interiorizados, que contribui para definir as atitudes faces ao capital cultural e à instituição escolar” (BOURDIEU, 2016[1966], p. 46). Desta forma, a família contribui para a reprodução das relações sociais em dois aspectos: “não somente pela transmissão de uma herança cultural, mais ou menos próxima da cultura escolar legítima, mas também pela naturalização que ela opera sob o disfarce dos dons que dissimula o trabalho social da herança” (SINGLY, 2017, p. 196).

Cada criança chega à instituição escolar com os capitais herdados do seio familiar. Sabendo que “a ação do meio familiar sobre o êxito escolar é quase exclusivamente cultural” (BOURDIEU, 2016[1966], p. 46), a instituição escolar ao assumir uma postura de mera neutralidade diante dos alunos, acaba por realizar a tarefa de reprodução e legitimação das desigualdades socialmente condicionadas. Nesse sentido, a escola atua: 1) como um processo de legitimação das desigualdades sociais, afirmando-as como desigualdades de mérito e, dessa forma, favorecendo os mais favorecidos e excluindo os desfavorecidos; 2) legitimando o dom cultural tratando-o como dom natural; 3) escondendo a relação entre exclusão e reprodução do sistema social e da estrutura de classes e frações de classes das sociedades altamente diferenciadas.

Esta lógica da reprodução não existe apenas no início da escolarização. Ela continua a se manifestar ao longo do percurso estudantil. A análise de Bourdieu e Passeron (2014 [1964]), presente no livro *Os herdeiros*, aponta para uma vasta influência da origem social, seja a partir de efeitos diretos ou indiretos, no acesso ao nível superior. A bagagem cultural é indicada como um peso mais que relevante para a definição dos destinos escolares, marcando se o aluno, ao concluir o ensino obrigatório, prosseguirá nos estudos direcionando-se ao âmbito universitário – atividade comparada pelos autores a práticas aristocráticas devido ao distanciamento das necessidades práticas – ou se irá se direcionar ao mercado de trabalho. As desigualdades, porém, não se manifestam

apenas no acesso ao ensino superior em geral, mas também nos diferentes percursos em seu interior, seja no curso escolhido, seja na instituição de destino, ou seja, em como o aluno irá se relacionar com o conteúdo ensinado. Mais do que dificuldades econômicas, a explicação para a manifestação destas desigualdades no ensino superior está atrelada à afinidade com a cultura legítima herdada na socialização com a família.

A noção de capital cultural é o critério fundamental para a investigação das desigualdades no desempenho escolar. Trata-se de um recurso de viés não predominantemente econômico, mas que opera sistematicamente na diferenciação de classes sociais, como pode ser visto na sua interlocução com a escola. O nome “capital” é dado, uma vez que “implica igualmente [em relação ao capital econômico] na produção, distribuição e consumo de bens capazes de render dividendos, ou seja, proporcionar lucros simbólicos a seus detentores”. Ao mesmo tempo, o qualitativo “cultural” refere-se a este capital ser “uma outra dimensão da realidade social”, para além da esfera econômica (NOGUEIRA, 2017, p. 104). Sobre o conceito de capital cultural, Bourdieu (2016[1976]) afirma que é possível encontrá-lo em três estados: 1) *no estado incorporado*, na forma de disposições duráveis que se encontram no corpo de uma pessoa – trata-se da configuração fundamental do capital cultural –; 2) *no estado objetivado*, por meio de livros, quadros, instrumentos e outros bens culturais; 3) *no estado institucionalizado*, presente em certificados escolares que conferem, supostamente, a garantia do capital cultural.

A escola acaba por legitimar o capital cultural incorporado, adquirido no seio da família, ao não transmitir metódicamente os códigos de apreensão da cultura legítima, mas, ao mesmo tempo, requisitá-los insensivelmente de cada um. Neste processo, a trajetória social e a socialização primária são obscurecidas e, no mesmo movimento, reconhece-se a cultura “autêntica” (penetrada pela ambição da originalidade do indivíduo, pela noção de um espírito “culto”, pela familiaridade com a alta cultura) e deslegitima-se o saber “escolar” (BOURDIEU, 1983 [1976]). Eis a ideologia do dom.

A ideologia do dom sugere um duplo aspecto. Primeiro, o obscurecimento do processo de socialização primária, acaba por “atribuir aos dons pessoais a responsabilidade pelas diferenças de êxito verificada entre alunos” (BUENO, 2017, p.

151). O aspecto que sucede esse momento é a diferenciação dos êxitos escolares, ao separar o saber pelo saber (puro) do saber pelo conceito (escolar e pedagógico). Nesse sentido, o aprendizado espontâneo da cultura que “confere a certeza de si, correlativa à certeza de deter a legitimidade cultural, princípio do desembaraço ao qual identificamos a excelência” (BOURDIEU, 1983[1976] p. 97), é o processo reverso da exclusão e depreciação dos alunos menos favorecidos culturalmente por sua aparente incapacidade natural. O cerne deste processo é sua face mistificadora das reais desigualdades socioculturais dos alunos.

Todo esforço realizado até aqui aponta para o caráter essencial da análise sociológica da educação proposta por Bourdieu. A sociologia da educação se constitui como “ciência das relações entre a reprodução cultural e reprodução social” (BOURDIEU, 2015[1970], p. 295). Não há, portanto, uma cultura homogênea transmitida harmoniosamente pelos agentes pedagógicos, ou seja, pela família e pela escola (BOURDIEU, 2015[1970]). Por esta razão, uma sociologia da educação se torna, necessariamente, uma sociologia do poder. E, mais do que isto, se as relações de força, a partir da estrutura social, torna-se-iam relações de sentido (como propõe a teoria de Bourdieu), logo, uma sociologia da educação também é uma sociologia do conhecimento. O conhecimento não existe como tal, mas é imerso nas relações de poder se articulando com a legitimação (ou não) de determinados saberes e costumes.

Na interpretação de Bourdieu, a cultura só existe na forma de símbolos; símbolos estes que provém das condições materiais de existência e, nesse sentido, das relações de classe. A produção da realidade, já que não existe em *sui generis*, deriva da própria percepção do simbólico, inculcada no processo de socialização próprio de cada segmento social. Assim, a realidade que cada agente observa é indissociável das relações de força entre as classes. Isto é nomeado por Bourdieu de poder simbólico, ou seja, representações incorporadas pelos agentes sociais que justificam simbolicamente a posição que ocupam, transmutando diferenças objetivas em diferenças subjetivas (MICELI, 2015). E estas diferenças subjetivas, incorporadas simbolicamente, são aquelas que estão na superfície e, portanto, legitimam as desigualdades. Os agentes que emergem de um determinado processo de socialização possuem em si mesmos as

marcas que atestam como é “necessário” que eles estejam onde, de fato, estão. Estas mesmas marcas os mantêm no mesmo lugar e, por fim, cada um tem aquilo que sempre mereceu e desejou. Mas, como astutamente sugere Bourdieu, nada além do que desejou.

Com base nas estatísticas de frequência a teatros, museus e demais espaços culturais que Bourdieu (2015[1970]) mobiliza é possível concluir que os bens culturais pertencem, de fato, àqueles dotados dos códigos de interpretação, ou seja, aqueles que tiveram o privilégio de, por uma dada socialização, incorporá-los. Há claramente uma forte relação entre elevado consumo cultural dos bens legítimos e as classes e frações de classes que poderíamos chamar de classes dominantes, isto é, aqueles grupos detentores de grande volume global de capital econômico, cultural e social.

Contudo, em uma análise mais aprofundada da estrutura de classes e frações de classe, não podemos nos contentar com a utilização genérica do termo classes dominantes. Acompanhando ainda as análises que Bourdieu realiza na França da segunda metade do século XX é possível dizer que dentro do grupo dominante não existe uma progressão entre aqueles que menos acumularam os diversos tipos de capitais e aqueles que mais acumularam. Antes, existe uma oposição entre as frações de classe com mais capital econômico e menos cultural (grandes comerciantes e empresários industriais) e as frações de classe com mais capital cultural e menos econômico (professores e técnicos e dirigentes do setor público) (BOURDIEU, 2015 [1970]). Em ambos os casos, as escolas são fundamentais na lógica das sanções para a reprodução da ordem social vigente. Com suas escolhas de destinos prévios, manejados na socialização pela família, cada grupo desse polo opera na sua própria lógica para a distinção tanto para sua reprodução quanto para a sua afirmação no campo das classes dominantes (BOURDIEU, 2016[1966]).

Cada fração de classe do grupo dominante luta pela valorização daquilo que lhe é próprio. Daí, as frações mais ricas em capital econômico, apesar de, igualmente possuírem relativo capital cultural se comparados às demais classes, priorizam os “investimentos econômicos em lugar de investimentos culturais e educativos” (BOURDIEU, 2015[1970], p. 324). Por outro lado, as frações de classe mais ricas

em capital cultural, lutam pela acumulação incessante desta forma de capital, para manter sua raridade específica e pela valorização de um estilo de vida mais ascético, contrapondo-se às frações mais ricas em capital econômico. Por esta razão, as frações de classe ricas em capital cultural tendem a se lançar abertamente às sanções escolares, pois, como sugere Bourdieu elas “nada podem opor à atração exercida pelos signos de consagração escolar que sua dedicação escolar lhes assegura” (BOURDIEU, 2015 [1970], p. 331). Mesmo assim, a lógica da reprodução social tende à manutenção dessa oposição e da posição de cada uma dessas frações de classe na estratificação. A progressiva acumulação de capital cultural pelas frações dominadas do grupo dominante não tem poder para provocar a médio prazo uma reformulação dentro deste grupo, no que se refere à posição no espaço social. O sistema escolar não tem força para impor absolutamente suas próprias hierarquias na sociedade mais ampla e, por esta razão, “o diploma vale fora do mercado escolar o que seu detentor vale econômica e socialmente” (BOURDIEU, 2015[1970], p. 333). Quanto mais se eleva na hierarquia social mais “o diploma não passa, em última instância, de uma caução facultativa que serve para legitimar a herança” (BOURDIEU, 2015 [1970], p. 334).

II

Nas linhas que seguem apresentaremos, a partir de casos empíricos, como acontece a reprodução de ambas as frações de classe do grupo dominante e como, necessariamente, esta reprodução, por mais que com especificidades em cada caso, passa pela escola e pela família. Inicialmente observaremos a lógica da reprodução das camadas intelectualizadas, partindo do estudo realizado no Brasil por Maria Alice Nogueira (2000) sobre alunos de graduação ou recém-formados da UFMG filhos de pai e mãe professores do ensino superior, com alta titulação acadêmica.

As famílias deste meio exercem importante influência na trajetória de seus filhos, que são socializados de forma a enxergar a universidade como um caminho completamente natural. Como aponta Nogueira, “mais do que uma decisão, a ida para a universidade aparece, nestas trajetórias com a força de uma quase evidência” (2000, p. 32). De forma consciente ou inconsciente os pais dão todo o suporte para a realização desta trajetória. Colocam os filhos em

colégios tradicionais e renomados ao mesmo tempo em que possibilitam um capital de informação sobre o “cursus” para a universidade, incentivando-os a fazer o vestibular “treineiro”, proporcionando, assim, toda a calma, segurança e tranquilidade para o sucesso no ingresso. Além de tudo isto, a habitualidade com o espaço universitário também é fundamental como incentivo inconsciente as escolhas.

No que se refere ao papel da escola, a análise de Nogueira aponta a escolha dos pais por escolas privadas e de maior qualidade quanto mais se avança no percurso escolar. No ensino médio, por exemplo, só há um caso de um antigo estudante de escola pública nos 37 casos analisados. Sobre as instituições escolares, o estudo realizado por Nogueira dá maior ênfase no conhecimento proporcionado pelas escolas e cursinhos do que na continuação e consolidação do *habitus* produzido no âmbito familiar, dado ao forte papel da família na possibilização de desejos a destinos universitários e acadêmicos (NOGUEIRA, 2000). É importante notar que, como sugerido na exposição do modelo teórico, é numa específica socialização familiar que os indivíduos desenvolvem uma matriz de percepção que, no caso analisado por Nogueira, os fazem realmente interessados nos estudos e nas carreiras escolares. Não é um mero interesse verbalizado, mas sim a incorporação de um determinado *habitus* no seio de famílias de professores universitários, que faz com que os jovens desenvolvam uma real libido pelos estudos para poderem e quererem investir em tais carreiras.

Além da universidade ser uma quase evidência nas trajetórias das famílias oriundas desta fração de classe é cada vez mais notório a internacionalização dos estudos. Ou seja, cada vez mais os filhos das famílias ricas em capital cultural passam por experiências de estudos no exterior. Este aspecto é observado em outro artigo de Maria Alice Nogueira (1998). Nesta análise é percebido que pais professores com alta titulação acadêmica recorrem a variados meios para que seus filhos tenham experiências de estudos no exterior. O intuito último é de que tais experiências possam gerar tanto efeitos diretos sobre o percurso escolar (domínio de outro idioma) quanto efeitos mais difusos (enriquecimento cultural). A autora demonstra como há um verdadeiro esforço dos pais com vista a este fim. Uma estratégia muito frequente diagnosticada por Nogueira é o aproveitamento de

bolsas de pós-graduação no exterior como um meio de possibilitar uma experiência internacional para os filhos. Em vários casos, conforme o artigo sugere, a decisão dos pais em passar uma parte da pós-graduação no exterior estava até mais relacionada com os estudos do filho que com a própria carreira do pai ou da mãe. E, neste cenário, a incorporação de todos estes estímulos ao aprendizado de línguas e de outras culturas se dá de modo natural e, em geral, prazeroso. Mas, no final do processo, o que aparecerá é apenas um indivíduo dotado de um amplo capital cultural que pode ser mobilizado em situações oficiais (provas, vestibulares, entrevistas de emprego) e não oficiais (conversas informais, amizades, matrimônios) para gerar retornos crescentes.

Seja no esforço para internacionalizar os estudos, seja na escola do país onde se reside, outra questão fundamental neste processo de reprodução social é o capital social que pode ser construído nas escolas. Este aspecto é trabalhado por Bonaldi (2017), que aponta a escola como possibilitadora de uma rede de sociabilidade, tanto com os amigos quanto com os professores, que articula afastamentos ou aproximações a um determinado estilo de vida, compatível com o investimento feito pelos pais na educação dos seus filhos. Assim, a influência dos colegas atua como forma de capital social e consolidação das trajetórias. Um exemplo é o caso de uma informante de Bonaldi que ao mudar para uma escola de maior qualidade em relação à primeira, relata o seu afastamento dos antigos amigos devido ao que ela chama de “desinvestimento escolar”. A escola, portanto, também é um meio de acumulação de relações que podem ser mobilizadas de forma consciente e inconsciente para reprodução das posições sociais (BONALDI, 2017).

Em oposição à fração citada no parágrafo acima estão os grupos ricos em capital econômico. A partir de agora trataremos das elites econômicas de diversos países (França, Inglaterra, Estados Unidos da América e Rússia) que pertencem à fração de classe dominante do grupo dominante. Mesmo constituindo grupos dominantes diferentes, devido às diferentes experiências nacionais, perceberemos semelhanças no que diz respeito aos mecanismos de perpetuação da sua posição. Referente a esse grupo iremos inicialmente expor a socialização dos herdeiros ricos na França tratada no texto de Pinçon e Pinçon-Charlot (2002).

O foco de sua pesquisa é sobre as famílias francesas da velha burguesia e a nobreza afortunada, cuja educação e instrução das jovens gerações é decisiva no processo de reprodução social e para a produção de herdeiros que façam jus à sua linhagem. Como diz Pinçon e Pinçon-Charlot, antes de tudo, “o herdeiro é herdado por uma herança” (2002, p. 16).

Alinhado ao modelo teórico de Bourdieu, esta pesquisa empírica demonstra que o primeiro estágio deste processo de socialização que produzirá os herdeiros observa-se nas famílias. “Ela está no centro dos processos de acumulação, conservação e transmissão do capital econômico e das formas de capital que formam as grandes fortunas” (2002, p. 14). O peso cada vez maior dos diplomas escolares, forma de institucionalização da legitimidade do conhecimento, levou as famílias tradicionais a entrarem na concorrência pelo acesso às grandes escolas. O reconhecimento da importância dos diplomas, após a resistência inicial, indica a ideia de mudança para a reprodução da posição, a qual foi apresentada no início deste artigo. Nesse sentido, a entrada desses herdeiros na competição reflete uma mudança do espaço social de modo que “a evolução das relações de força entre as classes tende [agora] a excluir de modo mais completo a imposição de uma hierarquia fundada na afirmação bruta e brutal das relações de força” (BOURDIEU, 2015[1970], p. 311). O que existe neste mecanismo é uma faceta do poder simbólico em que, a saber, as relações de sentido são “a modalidade com que as relações de força se manifestam” (MICELI, 2015, p. 13).

A despeito desta entrada na concorrência pela obtenção de diplomas, a escola foi entendida apenas como espaço de instrução, um “mal necessário”. As famílias se mantiveram como o principal espaço de educação das novas gerações. É importante destacar que “no caso das famílias da alta sociedade, a parcela do explícito parece ser maior do que alhures” (PINÇON; PINÇON-CHARLOT, 2002, p. 15). Neste processo, a primeira herança a ser transmitida para os herdeiros é a linhagem resguardada no berço da grande mansão. De modo implícito, o jovem será ensinado a cultuar seus antepassados, valorizando a história da sua família e se apresentando como pertencente a tal; o “nós” acima do “eu” representado pela utilização do sobrenome.

A segunda herança se dá partir da transmissão imperceptível da cultura nas famílias da alta nobreza e na velha burguesia. De maneira sempre precoce, a transmissão da alta cultura se dá a partir do afeto entre os familiares. A apropriação é sempre de modo natural e não como um conhecimento externo. A própria casa é um museu de alta cultura que desde muito cedo, o herdeiro se apropria, insensivelmente, e que ficará em sua mente como "uma lembrança maravilhosa da infância e do calor da relação com uma avó atenciosa" (PINÇON; PINÇON-CHARLOT, 2002, p. 18). Nestas práticas que fazem o herdeiro se apropriar da alta cultura, quase por "osmose", inclui-se um cosmopolitismo perceptível tanto nos vários idiomas falados quanto nas muitas viagens ao exterior.

Como já dito, a escola insere-se na lógica da instrução. Os saberes, as boas maneiras e a disciplina são centrais nesta instituição. Pinçon e Pinçon-Charlot apontam que nas fases iniciais do ensino (primário) a opção destas famílias não é de modo exclusivo pela escola privada. Muitos herdeiros iniciam sua vida escolar na escola pública. Porém, a segregação espacial nas cidades francesas permite que os filhos das frações de classe aqui descritas predominem nas escolas dos bairros nobres onde estas famílias vivem. Além disto, o grau de ingerência destas famílias na própria escola é bastante elevado devido a sua supremacia simbólica, tornando os "estabelecimentos públicos praticamente privatizados em seu funcionamento" (PINÇON; PINÇON-CHARLOT, 2002, p. 21).

A utilização das escolas públicas se limita às fases muito iniciais. Para se evitar os contatos crescentes com filhos de empregados que moram na mesma região, busca-se instituições escolares mais seletivas. Os métodos pedagógicos que colocam o aluno como o principal responsável pela sua formação são frequentes. Eles estimulam o controle de si, de sua apresentação e o senso de responsabilidade, ao mesmo tempo que fornecem uma educação cosmopolita com línguas estrangeiras e a continuação da "relação de familiaridade profunda com as obras de arte e a história" (PINÇON; PINÇON-CHARLOT, 2002, p. 24).

Se, conforme aludido acima, uma educação cosmopolita é incentivada, não se deve perder de vista que as especificidades nacionais também marcam estes processos de reprodução. Cookson Jr. e Persell (2002[1985], p. 105) for-

necem uma rica ilustração a partir de um estudo comparativo entre internatos americanos e ingleses. Há uma diferença central entre as respectivas elites que utilizam estes colégios para educação e produção de seus herdeiros:

"Uma diferença-chave entre a Inglaterra e os Estados Unidos é uma aristocracia dona terra socialmente reconhecida no primeiro país. Na Inglaterra o pertencimento a uma família (reforçado pela riqueza quando possível) é ainda a base primária da distinção social, enquanto que, nos Estados Unidos, a riqueza (usualmente sob a forma de propriedade de firmas) pode ser reforçada pela família e/ou pela etnia".

Percebe-se que a elite inglesa descrita neste texto se assemelha às elites francesas estudadas por Pinçon e Pinçon-Charlot pela proximidade com a aristocracia e pelo capital simbólico referente à linhagem. As elites norte-americanas, por sua vez, apresentam características distintas, devido ao processo histórico de formação do país. Desde a análise de Tocqueville (2004) sobre o desenvolvimento da democracia americana está claro que a não existência de uma aristocracia dona de terras marcou substancialmente a formação desta sociedade.

A comparação entre os internatos nos dois países permite perceber que as características de cada sociedade influenciam bastante nos modos como as escolas realizarão sua tarefa de instrução. Neste processo, Cookson Jr. e Persell (2002[1985]) apontam três fatores fundamentais para essa reprodução: os diretores, a disciplina dentro dos internatos e os currículos. A diferença na operacionalização destes aspectos em cada internato está intimamente ligada à história de cada país, e acaba por reproduzir um tipo de herdeiro específico, dotado de esquemas de percepção e ação que o diferencia dos demais em um dado contexto sociocultural.

Mas a despeito de todas as diferenças ligadas à estrutura social, o essencial dos internatos é socializar os membros da elite para produzir herdeiros tradicionalistas. Os internatos operam, em geral, na produção de estudantes provavelmente conservadores e protetores de sua linhagem. E separar os jovens em internatos é uma das estratégias para evitar os possíveis contatos com membros de outras classes como os empregados e os novos ricos. Aqui, a segregação consciente opera como uma

das estratégias destas famílias para manter a distinção social entre as classes e frações de classe. Neste sentido, o controle matrimonial torna-se outra forma importante da reprodução social. E aqui voltamos ao texto de Pinçon e Pinçon-Charlot para apresentar outra estratégia complementar, do caso francês, que também utiliza da segregação, da criação de espaços exclusivos de socialização. Estamos falando dos *rallyes*, ou seja, grupos de jovens de ambos os sexos na faixa etária dos 11 aos 13 anos para realização de atividades de lazer, culturais e esportivas. Intimamente ligados à atuação das famílias, os *rallyes* são “grupos de crianças e adolescentes cuja composição é definida cuidadosamente pelas mães fundadoras” (PINÇON; PINÇON-CHARLOT, 2002, p. 26). O intuito último é a aproximação dos jovens das famílias ilustres e a consequente separação dos novos ricos que também podem pagar as caras escolas, mas possuem “costumes primitivos”. Nos *rallyes*, a transmissão da alta cultura mantém o mesmo padrão que no seio da família.

Um último caso empírico é a manutenção da posição social das elites russas. Este caso é relevante, uma vez que exemplifica como o fenômeno da reprodução social possui largo alcance. Até aqui estudamos casos de reprodução que, no máximo, se deram de uma estrutura social diferenciada para outra igualmente diferenciada. O caso das elites russas, na passagem do período soviético para o pós-soviético, nos fornece um exemplo em que um grupo que se consolidou numa posição de destaque (elite política e *intelligentsia*) numa sociedade não economicamente (porém, simbolicamente) estratificada utilizou-se de determinados mecanismos para manter sua posição após a transformação da estrutura social e, por consequência, dos sistemas de ensino. Neste sentido, o fato de partir de uma situação de maior nivelamento econômico, não impediu os grupos que possuíam destaque de manter sua posição no espaço social mesmo após drásticas mudanças.

As escolas especiais de língua na Rússia, descritas por Tcherednitchenko (2002[1993]), forneceram privilégios culturais (representados pelo domínio de línguas estrangeiras) para os filhos dos dirigentes e da *intelligentsia*, ou seja, aos grupos destacados. As escolas especiais de língua foram um instrumento de reprodução social que as elites da época de Khruchtchov buscaram reconstruir, dado a liberação cada vez maior delas em relação ao Estado. Essas

escolas, com o ensino de línguas estrangeiras, eram exceções no interior do sistema e, devendo a sua diferenciação adjunta a seu perfil de excelência, tornaram-se instituições desejadas pelas elites.

A composição dessas escolas acabou por ser fortemente homogênea, tendo como alunos, sobretudo, os membros dos grupos proeminentes da federação russa da União Soviética. As escolas tornaram-se, então, um importante espaço de socialização para as poderosas famílias da Rússia socialista. Essa exclusividade se deu, principalmente, pelos seguintes fatores: 1) a segregação espacial das cidades russas adjunta a maior presença das escolas especiais nos bairros centrais e históricos, onde viviam estes grupos diferenciados; 2) a seleção dos alunos que, no fim, era feita pelos diretores. Estes muitas vezes cediam às pressões de pais notórios na aceitação de seus filhos (TCHEREDNITCHENKO, 2002[1993]). Por fim, o acesso restrito às escolas de línguas permitiu às famílias russas mais proeminentes possuir um capital cultural que as mantivessem em sua importante posição conforme a Rússia voltava a ser uma economia de mercado. Quando a transformação da estrutura política e econômica se findou, elas possuíam o domínio de línguas estrangeiras, principalmente o inglês, que na sociedade globalizada que estava a se constituir era e é fundamental para a ocupação das principais posições sociais.

O caso das escolas russas ilustra bem como elites econômicas e/ou culturais acabam por estar melhor posicionadas para adotar estratégias mais eficazes nos momentos de intensa transformação social. Elas conseguem captar mais rapidamente o sentido e a lógica das transformações para utilizá-las em seu favor (NOGUEIRA, 1998, p. 128). Entende-se, portanto, a estratégia bem-sucedida das elites russas com as escolas de línguas num contexto de abertura política e, ao mesmo tempo, de cosmopolitização do ensino, não só na Rússia, mas a nível mundial. Após o reequilíbrio da estrutura social, aquelas famílias bem posicionadas no período soviético possuíam um valioso capital para a manutenção de seu posto no alto da hierarquia social.

III

À guisa de conclusão, é importante apontar que todo movimento realizado pelas elites reafirma o argumento central aqui defendido: a

transformação com vista à reprodução. Ora, se os títulos escolares se impõem como uma força irresistível às frações ricas em capital econômico, a adesão aos valores escolares por elas implica, igualmente, uma série de estratégias conscientes e inconscientes para que, mesmo aderindo as sanções escolares, perpetuem-se enquanto tal. Não acontece, como vimos, uma adesão simples ao sistema escolar, mas junto a isto um movimento que leva a própria escola e a sociedade mais ampla à valorização de conhecimentos e práticas que, definitivamente, só encontram lugar de aprendizagem em locais deveras restritos. A criação dos *rallies*, por exemplo, aponta uma estratégia consciente adotada pelas elites francesas para frear os vários contatos e manter o círculo sempre restrito, de modo a garantir os costumes refinados e o matrimônio adequado para seus filhos.

Os internatos, tanto norte-americanos quanto ingleses, operam na mesma lógica: um ambiente fechado às demais classes e frações de classes possibilitando a criação de um estilo de vida condizente com suas condições materiais. Junto a isto, os internatos são uma forma de continuar o processo de criação de um *habitus* alinhado àquele iniciado no seio da família. Portanto, em cada sociedade, com sua respectiva tradição e cultura, estas escolas operam na reprodução das elites econômicas, mantendo sua posição de dominantes entre as frações dominantes.

Em oposição às frações de classe ricas em capital econômico, há as frações ricas em capital cultural. Para estas, o sistema escolar é fundamental para manter sua posição. Nestas famílias, a universidade aparece como uma evidência. Os filhos de professores pesquisados por Maria Alice Nogueira (1998; 2000) desenvolvem na família uma libido pelos estudos e um real interesse por tudo que multiplique seu capital cultural. Variadas estratégias fazem com que a escola, o aprendizado de idiomas, apareça para eles como atividades prazerosas as quais vale a pena investir tempo e dinheiro. E tudo isto é fundamental uma vez que, diferente-

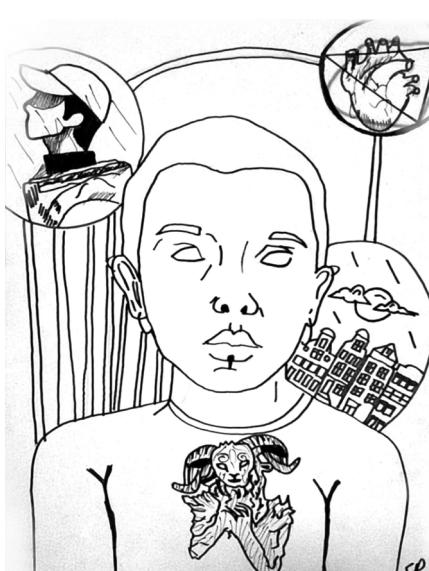
mente das elites econômicas que tem a escola apenas como ambiente de ensino sem dever tudo a ela, as elites culturais retiram do sistema escolar tudo o que são e dependem dele para manter sua posição na estrutura social.

Como visto, há diferenças fundamentais na relação das elites culturais ou econômicas com a escola. Mas, a despeito destas diferenças, o que salta aos olhos nas várias pesquisas mobilizadas é a constante necessidade de grupos restritos criados e/ou controlados conscientemente com vista à reprodução da ordem social e manutenção das relações de força entre as classes. Destes grupos é justamente a família o mais restrito de todos. A sociologia da educação, ao desnaturalizar e desmistificar a família, a expõe como o grupo que, em aliança com o sistema escolar, atua em sentido a reprodução da ordem social. Naquela socialização muito precoce, geradora de determinadas disposições – a constituição inicial do *habitus* –, as classes dominantes podem se perpetuar enquanto tal. Sejam as frações ricas em capital cultural que, como vimos com os filhos de professores, transmitem a libido e a vontade de se dedicar aos estudos e, por consequência, garantem sua posição de, ao menos, dominados dentre os dominantes; sejam as frações ricas em capital econômico que, tendo de articular novos mecanismos para a manutenção da ordem social, continuam a produzir em seus lares, mas não só, todos aqueles indivíduos completamente dotados de atributos que os distinguem e diferenciam dos demais, fazendo com que eles apareçam como “naturalmente” dotados de tudo quanto é valorizado socialmente. A família é, portanto, este grupo deveras restrito que acaba por, inicialmente, monopolizar a matriz de percepção e ação dos agentes e, em seguida, junto a outros círculos, em especial a escola e, em alguns casos, a escola muito restrita das elites, articulam um mecanismo complexo de inércia que faz com que, mesmo na mudança da estrutura, a ordem social com sua relação de forças perdure.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BONALDI, Eduardo Vilar. (2017), "Eu e meus amigos": capital social, estilos de vida e trajetórias educacionais. *Política & Sociedade*, 16, 37, p. 348-376, .
- BOURDIEU, Pierre. (2016[1966]), "A escola conservadora: as desigualdades frente à escola e à cultura", in M.A.Nogueira & M.A.Catani (Ed.), *Escritos de educação*. Petrópolis, RJ, Vozes. p. 43-72.

- _____. "Esboço de uma teoria da prática". (1983[1972]), in R. Ortiz (Org.), *Pierre Bourdieu*. São Paulo, Ática, p. 46-81.
- _____. "Espaço social e poder simbólico". (2004[1986]), in P. Bourdieu: *Coisas ditas*. São Paulo, Brasiliense], p. 149-168.
- _____. "Gostos de classe e estilos de vida". (1983[1973]), in R. Ortiz (Org.), *Pierre Bourdieu*. São Paulo, Ática, p. 82-121.
- _____. "Os três estados do capital cultural". (2016[1996]), in M. A. Nogueira & M.A.Catani (Ed.), *Escritos de educação*. Petrópolis, RJ, Vozes, p. 79-88.
- _____. "Reprodução cultural e Reprodução social". (2015[1970]), in S. Miceli (Org.), *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, p. 295-336.
- _____; PASSERON, Jean-Claude. (2014), *Os herdeiros: os estudantes e a cultura*. Florianópolis, Editora UFSC, 2014.
- BUENO, Kátia Maria Penido. "DOM (ideologia do)". (2017), in A. Catani [et al]. (orgs.), *Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica, p. 151.
- COOKSON, Peter; PERSELL, Caroline. (2002[1985]), "Internatos americanos e ingleses. Um estudo comparativo sobre a reprodução das elites", in A.M.F.de Almeida; M.A.Nogueira (Orgs.). *A escolarização das elites. Um panorama internacional da pesquisa*. Petrópolis/RJ, Vozes, p. 103-119.
- MICELI, Sergio. "Introdução: a força do sentido" (2015), in S.Miceli (Org). *A economia das trocas simbólicas*, São Paulo, Perspectiva, p. 7-61.
- NOGUEIRA, Maria Alice. (2000), "A construção da excelência escolar. Um estudo de trajetórias feito com estudantes universitários provenientes das camadas médias intelectualizadas", in M.A.Nogueira ; G. Romanelli; N. Zago (Org.). *Família e escola. Trajetórias de escolarização em camadas médias e populares*. Petrópolis/RJ, Vozes, p. 125-154.
- _____. "Capital cultural". (2017), in CATANI, Afrânio [et al]. (orgs.). *Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte, Autêntica, p. 103-106.
- _____. (1998), "Uma dose de Europa ou de Estados Unidos para cada filho: estratégias familiares de institucionalização dos estudos". *Pro-positões*, 9, p. 1-25.
- PINÇON, Michel; PINÇON-CHARLOT, Monique. (2002), "A infância dos chefes. A socialização dos herdeiros ricos na França", in A.M.F.de Almeida & M.A.Nogueira (orgs.), *A escolarização das elites. Um panorama internacional da pesquisa*. Petrópolis/RJ, Vozes, p. 11-28.
- SAHLINS, Marshall. (2008), *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- SINGLY, François de.(2017), "Família", in A. Catani [et al.] (orgs.), *Vocabulário Bourdieu*, Belo Horizonte, Autêntica, p. 195-197.
- TCHEREDNITCHENKO, Galina. (2002[1993]), "Um espaço reservado – As escolas especiais de língua estrangeira na Rússia". in A.M.F.de Almeida & M.A.Nogueira (Org.). *A escolarização das elites. Um panorama internacional da pesquisa*. Petrópolis/RJ, Vozes, p. 182-191.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. (2004), *A democracia na América*. São Paulo, Martins Fontes.
- WACQUANT, Loïc. "Esclarecer o habitus". (2007), *Educação & Linguagem*, 16: 63-71.



Recebido em 30 de março de 2019

Aprovado em 27 de agosto de 2019





“NÓS TEMOS URGÊNCIA EM RECUPERAR NOSSOS ‘RE’ POSITIVOS, DE REAVER AS NOSSAS RETOMADAS, DE REPENSAR A SUSTENTAÇÃO DA VIDA, DE RECONEXÃO COM AS NOSSAS IDENTIDADES”

Entrevista com a liderança Célia Xakriabá

Resumo: Com a intenção de registrar e tornar pública as considerações feitas por Célia Xakriabá acerca da atual conjuntura governamental brasileira me vi instigada a realizar essa entrevista. Considerando também a relevância da temática sob a qual versa esse dossiê e a restrita circulação das narrativas indígenas em revistas acadêmicas, percebo as colocações de Célia Xakriabá como significativas para repensarmos o nosso lugar como não indígenas ante o cenário político que se configura. As narrativas encontradas aqui foram guiadas por perguntas elaboradas previamente e abordam as ameaças declaradas aos povos indígenas desde que o presente governo assumiu a presidência. Célia, uma liderança jovem de atuação expressiva no movimento indígena nacional, percebe os discursos oficiais como ações que promovem o desmantelamento de políticas que até então garantiam o direito dos povos indígenas ao território, à educação e à saúde. Também nota que, em retaliação a expressividade indígena contrária a retirada de direitos conquistados, artifícios extra oficiais são mobilizados atentando a integridade física dos povos indígenas. Essas questões e outras estão presentes na entrevista. Antes de apresentar a entrevista em si, retomo alguns elementos biográficos de Célia, assim como breves comentários acerca da história do povo Xakriabá.

Os Xakriabá pertencem ao tronco étnico-lingüístico Macro-Jê, Família Jê, língua Akwe, dialetos Xávante, Xerente e Xakriabá, sendo esse último não mais falado. Localizam-se territorialmente no norte de Minas Gerais, no município de São João das Missões. As terras indígenas xakriabá compreendem duas áreas contíguas localizadas no interior do sertão minero e se estendem à margem oeste do rio São Francisco: TI Xakriabá (homologada em 1987) e TI Xakriabá Rancharia (homologada em 2003). Trata-se da maior população indígena do estado, composta por cerca de 10.500 habitantes distribuídos em 34 aldeias (LOPES, 2016). Assim como vários povos indígenas, os Xakriabá passaram, ao longo da segunda metade do século XX, por um processo político de reivindicação do território e afirmação identitária, também chamado de “emergência étnica” ou “etnogênese” (cf. OLIVEIRA, J. P., 1999).

Os Xakriabá só foram devidamente reconhecidos pelo Estado brasileiro como etnia indígena durante a década de 1970. No entanto, a presença desta população em Minas Gerais é largamente documentada nas fontes históricas do século XIX (SANTOS, A. F., 1997). A criação de um Posto Indígena pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio), em 1973, foi uma das respostas às ações violentas de fazendeiros contra este povo denunciadas pelas lideranças xakriabá. Ainda que o Posto se configure como um marco importante no processo de reconhecimento desta etnia, sua criação não garantiu a imediata demarcação de seu território. Pelo contrário, a intensificação de conflitos fundiários, somada aos limites da legislação e da política indigenista da época, se estendeu até a homologação, ocorrida somente em 1987 – após uma trágica chacina de lideranças indígenas. Tais conflitos persistem e podem ser melhor evidenciados nos processos chamados de *retomada territorial*¹, em que há interesse do povo xakriabá pela ampliação de suas terras. Tais processos ocorrem também em outros territórios indígenas e se justificam, dentre outras razões, pelo fato da terra já demarcada não suportar o crescimento populacional e as atividades relacionadas a esse crescimento. Em represália aos movimentos de *retomada*, os ruralistas muitas vezes ameaçam a vida dos xakriabá, quando não praticam atos de violência física como forma de impedir a posse da terra que lhes é reivindicada por direito.

Célia nasceu em São Paulo, capital, em 1989, dois anos após o início da homologação da terra indígena xakriabá. É filha de Seu Hilário Corrêa e Dona Maria Nunes (também conhecida como Bia). Seu pai, uma das principais influências na sua iniciação no movimento indígena regional, foi eleito ve-

Entrevista concedida em abril de 2019.

Amanda Jardim
Mestranda em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), bolsista CAPES.

Contato:
<jardim.am@gmail.com>

¹ As expressões nativas aparecerão em itálico.

2 Versos entoados em situações específicas, como nas festas de casamento. Trata-se de uma importante expressão oral xakriabá.

3 Historicamente, o êxodo temporário, que consiste em sair para trabalhar na lavoura de cana-de-açúcar em São Paulo ou Mato Grosso do Sul, tem sido a principal fonte de renda extra encontrada pelos homens jovens e adultos xakriabá a partir dos anos 1960 (GOMES; MIRANDA, 2014; MONTE-MÓR et al., 2006).

4 A família em questão possui notoriedade entre os Xakriabá, o que pode ser confirmado a partir da citação de seus integrantes em alguns trabalhos produzidos por pesquisadores indígenas (cf. LOPES, 2016; OLIVEIRA, A. R. J., 2016), assim como por pesquisadores não indígenas (cf. ESCOBAR, 2012; GOMES; MIRANDA, 2014; PEREIRA, 2013; JARDIM, 2016).

5 Em resposta às demandas do movimento indígena por professores indígenas para lecionarem nas escolas das aldeias, a partir de 1995, em Minas Gerais, dá-se início ao Magistério Indígena (Piei/MG). Posteriormente, outras políticas públicas que garantiram a continuidade da formação de

reador do município de São João das Missões no início dos anos 2000. Ele é atuante na Associação Indígena Xakriabá da aldeia Barreiro Preto (AIXBP) desde 1995. Atualmente, é Secretário de Cultura do município. Célia também se apresenta como neta de Seu Zé do Rolo, seu avô materno. Rezador e especialista em *Loas*², ele é uma grande referência para sua neta, tendo ela, em sua dissertação de mestrado, se apresentado mencionando a importância de tal ascendência:

É assim que me apresento, como corpo falante que herda essa ressonância/melodia no entoar da palavra, o que não é muito comum para uma jovem, sendo mais presente entre os mais velhos, que são considerados sábios da tradição da ciência Xakriabá. (...) Sou neta de figura importante nas loas, José de Souza Freire, mestre na entoação em versos, que são muito comum no meu povo. Meu avô é ainda respeitado pelo conhecimento da tradição oral Xakriabá, em especial da linguagem cantada. Essa entoação eu trago na minha oralidade e no construir do meu pensar, e é assim que muito me apresento (CORRÊA XAKRIABÁ, 2018, p. 25).

Seu Manelão (pai da mãe do pai de Célia, falecido) é outra figura importante e mencionada por Célia. Segundo ela, as histórias de Manelão estão muito presentes nas memórias de seus parentes e são amplamente narradas quando a escrita de cartas destinadas aos retirantes que haviam se deslocado para São Paulo³ são revisitadas (JARDIM, 2016).

Célia Xakriabá é a terceira filha pertencente à geração mais nova da família. Antes dela, nasceram as irmãs Sandra (em 1985) e Simone (em 1988) e, depois, o irmão Edgar (em 1990)⁴. Entre as últimas gerações xakriabá, como observam Gomes, A. et al (2013, p. 218), é possível perceber um intenso e acelerado processo de modificação nas condições de vida da população e no território. Os sujeitos pertencentes a essas gerações nasceram e cresceram em um período da história xakriabá caracterizado pelas homologações das terras indígenas. Também, pela implementação e estadualização das escolas indígenas no território, em 1997. É nesse ano, quando as escolas indígenas começam a ser introduzidas na terra indígena xakriabá, através do Piei/MG (Programa de Implementação de Educação Indígena em Minas Gerais)⁵, que Célia dá início a sua trajetória escolar.

Os ditos *mais velhos*, ante o crescente processo de escolarização de seus filhos, netos e bisnetos na terra indígena, denotam uma valorização da leitura, da escrita e dos conhecimentos adquiridos na escola ao se referirem à geração descendente como a dos *mais sabidos* (GERKEN et al, 2004). Já os mais jovens referem-se aos *mais velhos* como os *professores de cultura* (PEREIRA, 2013), *contadores de história* (ANASTÁCIO, 2018), *jogadores de Loas, raizeiros, rezadeiros* (LOPES, 2016) e *doutores do cerrado* (CORRÊA XAKRIABÁ, 2018).

A geração dos *mais sabidos*, ou seja, a dos mais jovens, é formada por um grande número de professores que atuam nas escolas indígenas. Nas últimas décadas, tem cabido à juventude xakriabá o protagonismo nas disputas territoriais travadas com fazendeiros nos processos de *retomada* do território, *resgate*⁶ da cultura e afirmação de uma identidade anteriormente silenciada entre os *mais antigos* (XAKRIABÁ CORRÊA, 2018). Vale notar que a educação escolar indígena também tem desempenhado um papel fundamental na *recuperação* da cultura xakriabá, inclusive no que diz respeito ao processo de *revitalização* linguística (GOMES, A., 2006).

Célia, pertencente à geração dos *mais sabidos*, acompanhou não só como aluna o processo de introdução do Ensino Fundamental e Médio na terra indígena. Após concluir o Ensino Médio, iniciou sua carreira acadêmica na licenciatura Fiei (Formação Intercultural para Educadores Indígenas – UFMG) em 2009, e, depois de formada, em 2013, exerceu brevemente o cargo de professora de cultura na escola Xukurank (aldeia Barreiro Preto), onde havia estudado. A época tinha apenas 24 anos⁷.

A formação de Célia na licenciatura, concomitante a sua circulação no movimento indígena, foi significativa para que assumisse outros desafios, como o cargo de gestora indígena adjunta à Secretaria de Educação do Estado de Minas Gerais (SEE/MG) na viabilização da criação da categoria Escola Indígena para o estado, competência que exerceu de 2015 a 2017. Em meados de 2016, quan-

do trabalho intermediando as demandas dos povos indígenas mineiros junto a SEE/MG, Célia foi aprovada no mestrado profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais da Universidade de Brasília (MESPT/UnB), concluído em julho de 2018. Ela é a primeira mestra acadêmica de seu povo. Atualmente, ela cursa o doutorado em Antropologia na UFMG e vê nessa formação uma oportunidade de atuar na defesa dos direitos indígenas.

Pode-se dizer que Célia é uma liderança reconhecida nacionalmente. Deve-se destacar que a iniciação e representatividade política assumida por mulheres é inusitada entre os Xakriabá (GOMES; TEIXEIRA, 2012). Comecei a acompanhar, embora ainda de maneira ainda distanciada, seu engajamento político no movimento indígena e sua trajetória acadêmica quando ela cursava a licenciatura Fiei. Quando isso se deu, em meados de 2013, eu era estudante da UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais) e cursava a graduação em Antropologia. Tinha como interesse de pesquisa a presença indígena nessa instituição, entretanto, só em 2015 a elegi como interlocutora para a realização de meu Trabalho de Conclusão de Curso, o que proporcionou que devolvêssemos ainda mais nossos laços de afinidades e, posteriormente, de comadrio. Hoje, após quase 6 anos acompanhando-a, percebo que parte de meus entendimentos sobre o povo Xakriabá, sobre a presença indígena na universidade e sobre o movimento indígena estão intrinsecamente ligados a seus discursos e práticas militantes. Espero, em parte, poder compartilhá-los através dessa entrevista.

Retomando alguns pontos que considero cruciais em sua trajetória de vida, inicio:

Em relação a trajetória de vida Célia, pergunto:
"Como se deu sua iniciação e vínculo com o movimento indígena?"

Elá responde: "Eu lembro que eu tinha treze anos de idade quando iniciei no movimento indígena. Fui iniciada pelas lideranças xakriabá que começaram a me chamar para participar de reunião em Brasília, na Funai, reuniões importantes. Eu lembro que um dos momentos que me marcou no movimento indígena foi quando, na ausência de meu pai, que eu acompanhava muito, e de outras lideranças no Congresso Nacional; me pediram para fazer um pronunciamento na Câmara. E eu fiquei pensando: '... Esse povo deve tá sem juízo! Como que pode uma menina de treze anos assumir uma fala de povo assim?' E eu me senti muito provocada, com ansiedade, não sei se a palavra é medo ... Mas aí todas as lideranças começaram a me dizer que eu tinha uma missão diferente. Porque é bem comum as meninas xakriabá com essa idade de treze, catorze, até os dezesseis anos já ir se projetando para constituir família. Com treze anos eu estava quase entrando no Ensino Médio, estava participando do movimento de forma mais articulada no território e do 'lado de fora' quando as lideranças me levavam. Eu lembro que meu pai me levou para participar em Goiânia em um curso de permacultura quando uma liderança não pode estar presente. Meu pai, quase dez anos depois, me contou que o pessoal que era financiador do curso falou assim: 'Nossa! Que irresponsabilidade do Hilário

trazer essa criança para participar do evento!' E eu tinha feito uma fala bem importante sobre a questão da sustentabilidade. [...] E eu era uma pessoa que sempre tava com a mão na caneta, mas também com uma mão e os pés no chão do território também. [...] Então, foi muito por esse movimentar [acompanhando os pais e outras lideranças] que eu considero que minha primeira escola foi o movimento indígena e continua sendo. Assim como a primeira universidade foi o movimento indígena e continua sendo. [...] Eu considero que os meus professores são as lideranças. Eu nunca fiz um curso de Direito. Tudo que eu aprendi sobre a legislação foi junto às lideranças. E é interessante pensar nisso ... Elas não dominam a caneta, mas elas têm um poder tão grande pela oralidade, de saber na ponta da língua onde é que está o direito. É relativo a gente pensar se a gente sabe de Direito, porque nós somos o próprio. Então, o Direito tá no corpo. É uma narrativa difícil a da área do Direito, mas as lideranças têm de cabeça alguns artigos da Constituição de 88, como o artigo 231 e o 232. [...] Eu estou sentindo que esse meu movimentar no movimento indígena está sendo muito duradouro [...]. Porque às vezes as lideranças passam a assumir outras responsabilidades, que não são menos importantes, como constituir família. Principalmente se avaliarmos que o movimento indígena não é somente as pessoas que estão projetando visibilidade do 'lado de fora'. Movimento indígena é todo mundo que está se movimentando na luta de alguma forma. Percebo que essa minha

professores indígenas: em 2005, o Prolind (Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Indígenas) e em 2009, o Reuni (Programa de Apoio ao Plano de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais).

6 As expressões recuperar, resgatar ou revitalizar contidas aqui referem-se à retomada da cultura, conceito nativo que também faz alusão à retomada territorial, compreendido por Santos (2010) como pegar de volta algo que havia sido perdido e dar continuidade a algo que havia sido interrompido.

7 Segundo Pereira (2013), inicialmente, aqueles que ensinavam cultura nas escolas eram professores empregados sem educação formal, sendo eles anciões, artesãos, festeiros, lideranças, pajés – dentre eles, a grande maioria já de idade avançada. Por isso, destaco o inusitado fato de Célia assumir o cargo como professora de cultura sendo tão jovem.

participação na luta como presença efetiva é devido a minha dedicação, em dedicar a minha vida para o movimento. Mesmo que eu esteja na institucionalidade, na experiência, por exemplo, da Secretaria de Educação do governo de Minas, eu não abri mão do movimento. Embora eu sentisse que a institucionalidade me prendesse. Mesmo na universidade, eu faço questão de ter esse espaço de forte presença. Assim como outros estudantes indígenas fazem, ao movimentar. Por isso que, mais uma vez, o movimento indígena não é só aqueles que estão em Brasília. Ele acontece em vários lugares, ele é orgânico, ele está no nosso corpo, nesse movimentar. O movimento indígena é o corpo em movimento na luta por direitos. Eu não me iniciei sozinha no movimento indígena, fui iniciada de forma coletiva, pelas lideranças. As lideranças começaram a me chamar e dizer assim: 'Olha, o que você faz outras meninas já tiveram oportunidade. Elas passaram a ter limitação porque casaram cedo. Mas você tem uma missão diferente, um potencial.' E muitas vezes eu não acreditava nisso. Eu lembro muito do CAA [Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas Gerais] e da Articulação Rosalino Gomes [articulação que reúne povos do Norte de Minas e Alto Vale do Jequitinhonha] ... Porque eu cresci nesse lugar, junto aos povos tradicionais, articulando com outros movimentos, com outras pessoas e nessa época eu não me projetava como liderança. E o movimento indígena não é um lugar de carreira política, onde as pessoas têm em mente fazer uma trajetória, ganhar nome. O movimento indígena é muito mais que um movimento social: é um movimento tradicional."

Eu pergunto: "Ainda sobre seu envolvimento no movimento indígena, gostaria de saber mais sobre como é ser mulher, ser liderança indígena, ser mulher liderança?"

Célia Xakriabá responde: "Ser mulher e ser mulher indígena é nascer na resistência. Agora, essa palavra que tem sido muito referenciada do 'lado de fora': liderança. Ela tem dois significados. Internamente [entre os Xakriabá], ser liderança é uma outra coisa. Embora algumas as lideranças do território reconheçam o papel fundamental desse transitar do 'lado de fora', quem tem nos referido como liderança são outras pessoas [não indígenas]. Para mim, para ser liderança 'do lado de fora', você tem que ter um conhecimento profundo do que é ser liderança do 'lado de dentro' [...]. Mas, retomando

... Para mim, ser mulher, principalmente nesse momento que estamos vivendo, nesse momento que existe uma política enferma, de um conhecimento que está em crise, nós, mulheres indígenas, não somos apenas a insurgência. Porque sempre existiu um movimento de mulheres indígenas, só que ele foi invisibilizado. Por exemplo, se eu perguntar pra você: qual foi a primeira mulher indígena a ser prefeita? A gente pensa que isso é de agora, mas na década de oitenta já existia uma prefeita indígena. Eu mesma fiquei surpresa quando no ATL [Acampamento Terra Livre] a gente foi fazer essa busca ativa sobre qual foi a primeira mulher indígena a entrar na universidade, sobre qual foi a primeira mulher indígena a ser cacique. Então, a gente percebe que no Brasil inteiro existe uma forte articulação das mulheres indígenas, mas ela não tinha tanta força. Na época da Constituinte, os discursos políticos elaborados estavam vinculados a nossas lideranças homens, mas já existiram mulheres indígenas que estavam na sustentação da luta. Então, estamos acreditando muito que esse ano de 2019 é de articulação dessa grande potência das mulheres indígenas. Tem se dito que o século XXI é das mulheres, em especial das mulheres indígenas, porque nós somos um corpo de cura. Nós somos uma luta de cura, tanto para se pensar o movimento indígena em geral, quanto para se pensar em todas as crises vivenciadas no útero da sociedade. Nós, mulheres indígenas, estamos repensando e renovando as nossas estratégias de resistência junto às nossas lideranças indígenas. Nós não chegamos para dividir, causar intriga. Nós chegamos com essa possibilidade de cura dos lugares nesse movimentar indígena que precisa da força da mulher indígena, dessa voz. A nossa maior estratégia está no corpo e na voz da mulher indígena que tem muita potência. As mulheres têm ocupado lugares importantes para além do chão da aldeia, na institucionalidade, em outros campos da política. A expressão disso é, mais de trinta anos depois da Constituinte, ter Joênia Wapichana como a primeira mulher indígena deputada federal. Expressão disso também são as muitas mulheres indígenas sendo as primeiras a ocuparem cargos institucionais. Ocupar, com esse primeiro protagonismo, recai em alguns questionamentos. Por exemplo, quando me perguntam: 'Como eu me sinto em ser a primeira mulher indígena a ocupar um lugar na coordenação aqui no estado de Minas Gerais?' 'Como me sinto em ser a primeira mulher xakriabá a concluir um mestrado?' 'Como eu

me sinto a ser a primeira mulher indígena a estar no doutorado da UFMG? Não se iludam! Ser a primeira não nos faz mais importante, mas nos dá uma responsabilidade redobrada de querer questionar as estruturas, os sistemas. Em pleno século XXI, só agora que nós somos as primeiras! Isso me dá essa responsabilidade maior e redobrada de ter o compromisso de não deixar que eu seja a última. E, também, de dar esse retorno de que nós, mulheres indígenas, que estamos trilhando um caminho com um pé no chão da aldeia, sem perder esse lugar de vista. Nós, que estamos segurando a mão na caneta, somos tão importantes quanto as mulheres indígenas, xaciabá, que continuam segurando a mão no pilão, a mão no barro, como sustentação da cultura."

Eu pergunto: "Compreendendo que o movimento indígena nacional atua de várias maneiras, com demandas de específicas, sejam elas étnicas, de gênero, dentre outras ... Partindo para uma ênfase mais global, mais macro, eu gostaria que você nos dissesse sobre as principais ferramentas de luta escolhidas pelo movimento para atuar no cenário político atual?"

Célia Xakriabá responde: "Nesse atual cenário político, dessa conjuntura desconjuntada, é muito importante as pessoas entenderem que, em tempo de flexibilização do armamento, de armas que têm executado nossos corpos, não conseguirão executar as nossas vozes. A cada vez que morre uma liderança, a nossa voz faz se multiplicar. A cada vez que morre uma liderança, o útero fica mais fértil e nasce mais um guerreiro. A nossa principal estratégia de luta tem sido, sem dúvida nenhuma, colocar nossa estratégia de retomada de território para retomar as ruas e nós fazemos isso de forma muito diferente e peculiar que nenhum movimento consegue fazer. A nossa força não está exatamente na quantidade de corpos que ocupam a rua, que ocupam o Congresso Nacional, que ocupam as BR's. A nossa força está na espiritualidade, daí que muitos não conseguem ver, não conseguem acreditar, mas tem medo disso. Quantas vezes eu fui pra Brasília em manifestação da reforma da previdência e estavam lá mais de 50 mil pessoas e elas não conseguiram chegar nem no Congresso Nacional, nem no Ministério da Saúde. Enquanto nós, indígenas, em quase 4 mil pessoas, conseguimos entrar no Congresso. Não porque a polícia era menos resistente, mas porque a nossa força tem sido a espiritualidade. No Acampa-

mento Terra Livre desse ano as pessoas me perguntavam: 'Quantos indígenas tem aí?'. Eu dizia: 'Dez mil!'. Retrucavam: 'Não, quê isso! Cê tá me enganando!'. Eu falava: 'Não! É porque vocês não estão conseguindo enxergar!'. Certamente eu não estou falando 'como se fosse', algo imaginado. Realmente, quando nós vamos pra Brasília, quando nós ocupamos as ruas, não são apenas 4 mil pessoas que estão ali presentes. Existe uma força da ancestralidade que com certeza equivale a 10 mil pessoas. É uma força da entoação do canto, é uma força que vem da entoação do maracá, é uma força que é carregada na orientação do pensamento do cocar que está em nossas cabeças, é uma força que está nas pinturas corporais. Esse governo é de quatro anos, mas quero ver desafiar o nosso 'ser luta' que são de muitos séculos. O governo tem o poder da canetada, mas ele não sabe ser resistência e muito menos 'ser luta' como nós povos indígenas somos. Esse governo pode nos ameaçar tentando transferir a demarcação dos territórios indígenas, mas nós, movimento indígena, nós, mulheres indígenas, nós, juventude indígena, estamos organizados. [...] Quando tentam negociar uma política pública, estão tentando negociar o nosso direito. Quando tentam negociar a saúde, a educação e, principalmente, o território indígena, tentam negociar as nossas vidas e as nossas vidas não estão sob negociação. Eles estão tentando nos matar de todo jeito. Se não acabam com nossas vidas nos assassinando, eles tentam matar o nosso modo de vida. Pior do que a gente morrer pelo genocídio é morrer pelo etnocídio. Quando a gente morre pelo etnocídio não tem como a gente se reconstituir. Pensar o extermínio da nossa identidade é pensar em cortar e queimar nossas raízes, em plantar eucalipto numa terra fértil. O genocídio tentou nos matar em 1500, na época da ditadura, e tenta nos matar nesse cenário, mas nosso útero é fértil."

Eu pergunto: "E como o movimento indígena tem visto a presença indígena na universidade? Como você vê as conquistas alcançadas e que estão ameaçadas? Por que a carreira acadêmica pode ser considerada também uma ferramenta de luta?"

Célia Xakriabá responde: "É interessante pensar nessa pergunta. Todo mundo que conhece o movimento do meu corpo dificilmente em uma primeira fala minha vai me definir como acadêmica. Acho que essa característica de enraizamento é muito interessante ... Ao transitarmos

no espaço de institucionalidade da universidade, a gente ficando frustrado e muitas vezes a gente não consegue provocar deslocamento, mudança no outro. Pra gente não ficar frustrado, não devemos mudar o que a gente é. No espaço da universidade a gente tem que sobrepor esse movimento que existe de aculturação. Porque não pensar a indigenização desse espaço? A indigenização do outro, não é para torná-lo indígena, mas para não nos aculturar. Essa aculturação é sempre pensada como se a cultura do outro fosse mais forte e devesse se sobrepor à nossa. Eu posso chamar de insurgência quando as narrativas indígenas debatem sobre isso e provocam deslocamentos nos corpos docentes da universidade. Faço a reflexão de que a nossa presença nesse espaço é muito mais do que uma cadeira que nos conforta, é uma trincheira de luta. Quando nos perguntam: 'Será que a luta territorial é mais fácil ou mais difícil que a luta pelo território da universidade?' Eu digo: 'Não é mais fácil e nem mais difícil. Porque nos processos de retomada de território, que inclusive eu já participei, nós enfrentamos os ruralistas, os fazendeiros. Na universidade, nós enfrentamos a segunda geração ou a terceira geração dos ruralistas, os filhos e netos deles.' Na retomada do território a arma que executa os corpos é a arma de fogo. Na universidade, a arma que executa os corpos é a caneta que tenta subestimar nossos pensamentos. Se na terra indígena pensamos em genocídio, na universidade existe um epistemocídio que tenta nos matar. Até se considera as nossas narrativas como objeto de pesquisa, até se reconhece nosso conhecimento como objeto de pesquisa, mas não se reconhece os narradores e os conhecedores indígenas. Estar na universidade é fazer a provocação de que muito mais importante do que reconhecer as narrativas, é reconhecer os narradores. Não existe uma bula certa. Na verdade, o caminho é não nos burlar de uma receita já existente e pensar outros caminhos. Se não existe caminho aberto, nós abrimos uma picada. Quando não existe uma picada, nós abrimos o carreiro, para, assim, iniciarmos um outro caminho. Esse que já existe, nem sempre nos contempla. Nele não cabe nossos conhecimentos, nosso desaguar, de mãos que constroem coletivamente [...]. Estamos na universidade não para validar nosso pensamento, não para revelar o segredo e o sagrado, mas para pensar o nosso conhecimento indígena como potência de cura, como epistemologia de cura. Essa epistemologia as pessoas só vão realmente entender quando perceberem

que o melhor lugar para se elaborar e guardar o pensamento está no território, principalmente nos territórios indígenas. Quando não existir mais nenhuma árvore, quando não existir mais papel e caneta, nosso jeito de guardar e elaborar o conhecimento estará no território pela oralidade e memória."

Eu continuo: "Também no corpo, que é suporte para se inscrever memórias ..."

Célia Xakriabá continua: "E as pessoas me perguntam: 'Onde é que está a intelectualidade da mulher indígena?' Eu respondo: 'A intelectualidade da mulher indígena não está apenas na elaboração do pensamento, ela está no corpo'. Ela está tanto no corpo que tem sido territorializado e no território que tem sido corpo ... Na universidade, quando imaginam que a gente ao estar na luta, no movimento, está perdendo aula, está perdendo conteúdo de disciplina, eu digo que toda luta é epistêmica, ela gera conhecimento. Na verdade, a luta é o território mais fértil onde eu produzo e elaboro conhecimento. Cada vez que eu sento para escrever, eu só consigo ter fertilidade no pensamento porque entendo que o útero mais fértil, onde eu consigo colher esse pensamento, está naquilo que eu vivi com o corpo. É daquilo que meu pé pisou, que minha mão tocou. Não dá para dizer que a elaboração do pensamento está só na cabeça, ele está em todo o conjunto corporificado da vivência, vivenciado ou experienciado. Nós, povos indígenas, só conseguimos firmar bem a mão na caneta, quando nós firmamos bem os pés no chão do território. Esse território pode ser o território indígena como pode ser espaços territorializados e indigenizados. É importante pensar esses deslocamentos e ressignificações de espaços e lugares. Essa elaboração do conhecimento, nosso trânsito na universidade, sem dúvida nenhuma, tem sido uma forte ferramenta de luta para as nossas lideranças, com esse aparato e arcabouço teórico e jurídico. Principalmente porque nós estamos vivendo esse momento de genocídio legislado, quando o estado brasileiro autoriza e é todo respaldado em argumentos jurídicos para nos matar. E nos matar através de uma narrativa muito bem estruturada. Por isso, nós temos dito que também somos mortos por outras armas, por armas que não a do calibre 38 e a do calibre 22."

Eu pergunto: "Como foi acompanhar a Sônia Guajajara na candidatura dela a vice-presidência, ou melhor dizendo, a co-presidência? Como

se deu esse acompanhar que se estendeu, já que não foi pontual?"

Célia Xakriabá responde: "Esse acompanhar Sônia na candidatura vem de um processo anterior, do movimento indígena, do Acampamento Terra Livre e também de outras agendas como as do PNGATI [Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial em Terras Indígenas], de discussões ambientais sobre mudanças climáticas e, principalmente, de discussões sobre o protagonismo das mulheres indígenas nesses últimos 5 anos. [...] E foi daí, desse bordar de aproximação dos corpos que eu me aproximei dela e tive esse convite para ajudar na campanha. [...] E essa candidatura tinha muito a presença da mulher, da força da mulher, não era apenas uma candidatura para uma entrada em um partido, nem para ganhar uma eleição, nem para angariar voto. Era uma candidatura para co-presidência, para balançar e mexer com as estruturas, para que o Brasil e principalmente os canais de comunicação nos notassem ... Era uma candidatura anti-sistêmica, que botava o dedo na ferida do projeto capitalista, uma candidatura que tinha um projeto bem incorporado: a política do bem viver. Tinha uma política de país. Nessa conjuntura política de agora as pessoas dizem: 'Por que vocês indígenas são tão contra o capitalismo?' e eu tenho dito: 'A pergunta é ao contrário. Porque o capitalismo é tão contra nós, povos indígenas?'. Nós, povos indígenas, somos o único povo que tem condição de mexer nessa ferida sem ter o dedo sujo de sangue ou de lama – nesse caso por causa das minadoras, porque nós somos vítimas desse capitalismo. Hoje, no Brasil, ninguém tem essa força, esse protagonismo orgânico. É claro que temos aliados, tem os ambientalistas, tem os ribeirinhos, outras populações [...]. Então, foi muito no enraizamento da luta territorial que Sônia vai para a candidatura e me faz esse convite. [...] A candidatura de Sônia era muito mais do que pensar em uma vitória pelas urnas. Nesse sentido, nós acreditamos que nós ganhamos, porque o que estava em discussão nessa candidatura era balançar com as estruturas de poder pensando a presença da mulher indígena nesse espaço. Nunca se pensou, na história, que uma mulher indígena teria essa postura e coragem de colocar o corpo à disposição, não em uma vice-presidência, mas em uma co-presidência. Entendendo a co-presidência como representatividade, pensada como significado histórico e político. As pessoas perguntavam para ela: 'Mas você está preparada?'. 'Você nunca teve

carreira política'. 'Você nunca foi vereadora'. E ela respondia: 'Estamos preparados porque nós nos preparamos na luta'. Essa preparação na luta certamente faz a gente entender que uma candidatura indígena não é fazer campanha, é fazer a luta de um lugar, de uma origem diferente. [...] Certamente, esse foi um momento da história que eu me sinto feliz de ter contribuído, pois gerou muito deslocamento na sociedade brasileira. Querendo ou não, os canais de comunicação tiveram que estudar, colocar na pauta e dialogar sobre a causa indígena. Tiveram que se preparar mesmo, porque as nossas narrativas são potentes e a gente viu um despreparo muito grande das pessoas em abordar a questão indígena. As nossas respostas sobrepuaram com muita força as perguntas feitas. As pessoas continuam insistindo e tentando fazer uma parcela da sociedade ficar contra nós. Se é feita a leitura de que 3% do território brasileiro é terra indígena e de que é muita terra pra pouco índio, ninguém conhece a narrativa, que precisa ser feita, de que 1% da população brasileira detém em torno de 46% do território nacional. Isso se dá não apenas para o agronegócio, porque o agronegócio é uma palavra bonita, ainda. Deve-se dizer para o latifundiário. A sociedade brasileira deve fazer a reflexão de que se ela não morrer pelos conflitos territoriais, assim como quase todos os indígenas estão sujeitos a morrer –principalmente as mulheres indígenas, vai morrer pelo veneno que chega na mesa. A sociedade deve se sensibilizar que o território demarcado guarda o ar para toda a humanidade, o território demarcado guarda a água para todo o planeta, o território demarcado são muitas árvores que deixam de ser cortadas, o território demarcado é a garantia da permanência da população indígena e que o território que vai ser devastado na insistência das pessoas de que os povos indígenas impedem o capitalismo ... No dia que não existir mais lugar para nós, povos indígenas, nenhuma sociedade vai conseguir sobreviver. O povo indígena sem o território vai ser toda humanidade sem o céu. Não existe sustentação do céu sem pensar a garantia do território. [...] A candidatura de Sônia vem com um protagonismo muito grande, pois não é uma ambientalista falando por nós indígenas. É a própria vivência na luta, vinda principalmente de uma mulher indígena. Isso não foi projetado dois anos atrás, mas se a gente não vai para a luta, a luta vai até a gente e nos convoca. A candidatura de Sônia vem como uma expressão atual do que nós estamos vivendo na luta. Foi uma candidatura potente e ela tem surtido re-

sultados. Sônia tem sido uma voz, um mecanismo de denúncia. Quando ela fala, não fala um corpo solitário. Ela representa uma pluralidade de vozes que vêm do território indígena. A candidatura foi anti-sistêmica nesse sentido, colocou o dedo naquilo que ninguém do capitalismo vai querer colocar a mão. Questionar o capitalismo é questionar o hábito de cada um de nós que estamos habituados a essa única maneira de pensar a economia, o desenvolvimento sustentável [...]. Em outros países precisa-se ter a consciência de que a soja importada, assim como a carne, tem sangue indígena ... Algo que essa candidatura denunciou, provocou deslocamento ... Nós, povos indígenas, mesmo sendo um povo que resistiu à colonização, à ditadura militar, a esse período que estamos vivendo, é um povo que tem cicatrizes profundas. Só nós, povos indígenas, que temos cicatrizes profundas, vamos saber o remédio que cura. A sociedade não vai se curar se ela não nos escutar e se ela não nos escutar, ao contrário do que se imagina, aqueles que tiveram uma política de extermínio vão morrer junto com a gente."

Eu pergunto: "Você fez referência à política do 'bem viver', que aparece muito no discurso político do movimento indígena. Também aparece nesse discurso a categoria 'resistência'. Eu gostaria que você explicasse do que se trata e o que cada uma significa."

Célia Xakriabá responde: " [...] Como pensar uma política do bem viver? Como pensar uma economia pela política do bem viver? Como pensar uma engenharia pela política do bem viver? Como pensar todas essas estruturas de conhecimento da sociedade, nas universidades pela política do bem viver? Ela deve ser entendida como projeto de país. Não apenas com uma iniciativa comunitária. As nossas iniciativas comunitárias são potentes, mas elas não dão sustentação para toda a humanidade. A política do bem viver é uma política que deixa menos cicatrizes na terra, já que tudo que está vinculado à economia, ao capital e até mesmo ao próprio conhecimento, de certa forma, tem um impacto direto sobre os territórios. [...] Quando a gente está falando do meio ambiente, do cerrado, da Amazônia, nós não estamos falando do outro, nós estamos falando do nosso próprio corpo que vivencia dentro daquele território. Pensar o bem viver não é pensar mais uma possibilidade de explorar o meio ambiente. Ou o Brasil pensa um projeto que realmente dê conta da diversidade ambiental e das pessoas que vivem

nesse lugar, ou, se não, não haverá sustentação da vida. Isso é fato! A política do bem viver considera a vida das pessoas mais importante do que a exportação do capital. [...] A política do bem viver trabalha o corpo das pessoas, o bem estar das pessoas e se preocupa em pensar a felicidade dessas pessoas. O Brasil, talvez poderia dizer o mundo, não tem percebido isso. Parece que a felicidade não precisa ser discutida no campo da política. Parece que ela precisa ser um bem estar temporário. Nesse sentido, muito mais do que ficar repetindo os 're' negativo que está na boca de todo mundo, como o REtrocóss, nós temos urgência em recuperar nossos 're' positivos: de REaver as nossas RETomadas, de REpensar a sustentação da vida, de REconexão com as nossas identidades. A política do bem viver está em darmos alguns passos para trás e RETomar esse modo de vida. Assim teremos uma grande RESistência, algo que nós sempre tivemos, é essa capacidade de, assim como o cerrado, que quando se faz a queima cria outros modos de vida naquele lugar. A grande resistência é pensar exemplos como o cerrado que, quando se queima tudo, conseguimos tornar a terra fértil de novo, nos recompor. Nós conseguimos viver, ao contrário do sobreviver, em que se parece estar somente oxigenando a vida. Nós, povos indígenas, sempre fomos o alvo, mas a sociedade esqueceu que nós sabemos ser flecha, é nesse saber ser flecha que precisamos voltar um pouco atrás para alcançar um horizonte mais longe. O governo tem o poder da canetada, mas nenhuma autoridade é mais forte do que a do movimento social organizado. O governo pode até acabar com o Ministério da Cultura, mas ele nunca vai conseguir acabar com o nosso Mistério da Cultura".

Eu pergunto: "Você mencionou, em algum momento durante a entrevista, sobre o ATL. Nesse momento, recém-chegada de lá, eu gostaria que você dissesse sobre o que é o ATL, o que ele representa, porque ele existe? Qual seu significado e propósito?"

Célia Xakriabá responde: "O Acampamento Terra Livre é a maior assembleia dos povos indígenas do Brasil, é um momento que eu considero de encontro com a diversidade de etnias indígenas brasileiras, é uma oportunidade para aqueles que não transitam ou não tem oportunidade de transitar no movimento indígena encontrar com os parentes indígenas. Mesmo nós, povos indígenas, sendo muito diferentes, de culturas dife-

rentes, de línguas diferentes, nós nos reunimos em torno de 200 povos no ATL. Isso, sendo a diversidade do Brasil de aproximadamente 305 povos. Ter povos cantando em línguas diferentes, falando em línguas diferentes é algo muito significativo. Além disso, nos unifica em torno da questão territorial. Então, de Norte a Sul do país, de Sudeste a Nordeste, a pauta territorial é a discussão central do Acampamento Terra Livre. Junto com a pauta territorial também tem sido central discutir a saúde indígena, a educação, a juventude e a presença da mulher indígena. É bem interessante pensar que, em 2015, foi a primeira vez dentro do Acampamento Terra Livre que nós conseguimos ter uma plenária específica das mulheres. As mulheres indígenas sempre tiveram uma presença muito forte no movimento, mas só em 2015 as mulheres conseguiram se organizar em plenária. Nós, mulheres indígenas, não trazemos pautas alheias, diferentes das questões dos homens. Nós agregamos outras pautas, discutimos sobre estarmos na linha de frente da luta territorial, nesse ocupar a institucionalidade, além de ocupar o chão do território indígena. Nós, mulheres indígenas, discutimos essa presença majoritária na universidade. É muito importante, nós mulheres, fazermos esse mapeamento de onde estamos transitando. Nós temos tido uma voz importante, não porque estão nos dando a voz, mas porque nós temos retomado essa voz, assim como retomamos o nosso território que foi roubado. As nossas vozes tem sido fortalecidas por outras mulheres que dão sustentação para essas que estão na linha de frente. É muito importante pensar a solidariedade das nossas mulheres, porque nesse campo, principalmente do 'lado de fora', as pessoas não discutem isso. Tem se discutido a questão da solidariedade ou da solidão da mulher negra, por exemplo, e não se tem feito a discussão da solidão da mulher indígena. Quando a mulher indígena se sente nessa solidão é por ser mulher indígena e estar fora de seu território. Estamos longe de nosso território-corpo, mas eu tenho dito que não estamos longe de nosso corpo-território. Nós não nos sentimos tão sozinhas porque, por exemplo, mesmo nós saindo do território xaciabá, o ser xakriabá não sai da gente. Mesmo saindo do território indígena, o ser indígena permanece forte dentro da gente. [...] O ATL tem sido uma expressão muito forte da resistência dos povos indígenas frente esse anúncio de ameaça do governo. Anúncio que não se inicia exatamente há dois anos, há quatro anos atrás. Nós, povos indígenas, sempre estivemos na linha de fren-

te desse movimento, que não é apenas movimento social, é movimento tradicional. Todos os direitos que foram realmente garantidos foram por meio de muita luta. Nós, povos indígenas, sabemos que somente através de muita luta que se tem efetivado e garantido o direito. As pessoas às vezes falam: 'Gente, mas vocês não têm medo de morrer em tempo de acentuação da violência, de flexibilização do armamento que tem alvo certeiro as comunidades indígenas e que acirra os conflitos territoriais?'. O alvo principal tem sido as mulheres indígenas porque quando mata essa mulher, mata outro da terra e compromete uma nova geração futura que seria gerada naquele útero. Tanto no útero da mulher quanto no útero da terra ... As pessoas me perguntam se eu não tenho medo. Eu tenho medo mesmo é de continuar viva sem poder dizer quem a gente é. E quem disse que nós não estamos morrendo aos poucos quando o direito é arrancado, é amputado? A cada vez que nossos direitos, o nosso modo de vida é matado, é o estado brasileiro nos matando em pequenas doses. Por isso, é muito importante pensar o ATL como expressão significativa no Brasil e fora do Brasil, ressoando como uma grande voz de resistência dos povos indígenas. Não vai ser um governo de 4 anos que vai acabar com a nossa luta. O governo pode acabar com a SECADI [Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão/MEC], o governo pode acabar com as políticas públicas que nós continuaremos na linha de frente para não deixar que o retrocesso avance, principalmente no que diz respeito às pautas territoriais. O ATL é uma voz de ativa resistência e está sustentando outros movimentos. Esse ATL teve uma forte expressão em resposta ao atual governo que tomou, como primeira munição – no dia primeiro de janeiro de 2019, a medida 870, que transferiu o Ministério da Justiça e a Funai para o Ministério da Família. Esse ministério não reconhece os povos indígenas, é tradicional, mas não respeita os povos originários; é dos Direitos Humanos em um governo anti-humanitário; e, é da mulher, e que mulher é essa que não respeita a diversidade da mulher? E, não contente, transferiu a pauta de demarcação dos territórios indígenas para o Ministério da Agricultura, que é onde está a bancada ruralista, o que não é uma medida apenas conservadora, é ultra conservadora. Às vezes, as pessoas entendem que junto com a flexibilização dos territórios indígenas, da não garantia desses territórios, chega também a flexibilização ambiental junto com tudo isso ...

E porque a primeira munição, o primeiro alvo, somos nós povos indígenas? Por que no dia em que for retirado o direito dos povos originários ao território, o território vai ser apenas o lugar da venda, o lugar da comercialização capitalista e utilitarista. Certamente, a canetada pode ser a arma do século XXI, mas nós, povos indígenas, acreditamos muito que a nossa identidade também vai ser a arma do século XXI".

Eu pergunto: "E como despertar nas pessoas não indígenas a consciência de que a luta dos povos indígenas é, na verdade, a luta de todos os povos?"

Célia responde: "Eu tenho falado muito ultimamente para as pessoas que me perguntam assim: 'Como é que eu faço para ajudar vocês?'. Eu digo que tinha um período que se pensava que era para nos ajudar, mas que agora tem que se pensar que nos ajudando vocês estarão ajudando a vocês mesmos! Se não, vocês vão morrer junto com a gente. As pessoas ficam pensando que, como nós estamos fazendo essa linha de frente, somente nosso corpo está sob ameaça. Todos nós vamos morrer e adoecer se as coisas continuarem dessa maneira. Vai ter muito índice de câncer. Quando o não indígena fortalece a luta, na verdade, ele não luta por nós, povos indígenas, ele luta por todo mundo. Luta pela vida de uma futura geração,

pela vida da humanidade. Quando as pessoas me perguntam como se deve ajudar sendo não indígena, eu digo: 'Quantos de vocês estão dispostos a ajudar quando nós estamos em uma mobilização pelo não derramamento do sangue indígena?'. 'Quantos de vocês compartilham a nossa mobilização nas redes sociais?'. 'Quantos de vocês, que são solidários aos povos indígenas, estão fazendo esse gesto?' Para além das redes sociais, 'quantos de vocês estariam dispostos a ir para as ruas?'. Se nós não tivéssemos ocupado as ruas e as BR's, certamente a municipalização da saúde já estava dada. A única coisa que vai fazer a diferença nesse momento é essa capacidade de ir para as ruas. Faço ainda mais uma provocação. Quantos de vocês questionam quantos professores indígenas têm nas universidades? Quantos de vocês, docentes que apoiam a questão indígena, estão dispostos a mexer com as estruturas e as resoluções e pensar em uma cota para a entrada de professores indígenas no meio acadêmico? Quantos de vocês estiveram dispostos a dar um voto, nas eleições de 2018, para candidaturas indígenas ou estarão dispostos a oferecer seu voto para fortalecer a luta indígena nas próximas eleições? Quando vocês estiverem fazendo isso? Vocês não estão apenas votando em uma candidatura indígena, vocês estão votando em um bem para a humanidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANASTÁCIO, V. (2018), *Um povo da Palavra: ressonâncias da cultura acústica na educação escolar indígena Xakriabá*. Dissertação de mestrado, Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), Belo Horizonte.
- CORRÊA XAKRIABÁ, C. (2018), *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Brasília (UnB), Brasília.
- ESCOBAR, S. (2012), *Os projetos sociais do povo indígena Xakriabá e a participação dos sujeitos: entre o "desenho da mente", a "tinta no papel" e a "mão na massa*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- GERKEN, C.; GOMES, A.; OLIVEIRA, W. B.; SANTOS, M. (2004), Implantação das Escolas Indígenas em Minas Gerais: Percurso de Recíproco conhecimento entre Índios e Não Índios. In: *Anais do 2º Congresso Brasileiro de Extensão Universitária*. Belo Horizonte.
- GOMES, A. (2006), O processo de escolarização dos Xakriabá: história local e os rumos da proposta de educação escolar diferenciada, In L. Soraes & M. A. Giovanetti; (orgs.), *Diálogos na educação de jovens e adultos*, Belo Horizonte: Autêntica.
- GOMES, A.; TEIXEIRA, I. (2012), A escola indígena tem gênero? Explorações a partir da vida das mulheres e professoras Xakriabá. *Praxis Educativa*, Ponta Grossa,7, número especial.
- GOMES, A.; SILVA, R.; SANTOS, R. (2013), "Escola, infância e juventude entre os Xakriabá: breve retrato de um povo indígena recentemente escolarizado", in C. L. Eiterer; I. Luz (orgs.), *Sujeitos da educação: diversidade, direitos e participação política*, Belo Horizonte: Mazza.
- GOMES, A.; MIRANDA, S. (2014), "A Formação de professores indígenas na UFMG e os dilemas das 'culturas' entre os Xakriabá e os Pataxó". in M. C. Cunha; P. N. Cesarino. *Políticas Culturais e povos indígenas*, São Paulo, Cultura Acadêmica.

JARDIM, A. (2016). *Trajetórias e narrativas de dois estudantes-pesquisadores xakriabá*. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte.

LOPES, A. (2016). *Loas e versos Xakriabá: tradição e oralidade*. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

MONTE-MÓR, R. L. M.; MAGALHÃES, F. N.; DINIZ, S. C. (2006). Economia e etnodesenvolvimento no Território Indígena Xakriabá, MG. *Anais XV Encontro Nacional de Estudos Popacionais, ABEP*. Caxambu.

OLIVEIRA, J. (1999). *A Viagem de Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

OLIVEIRA, A. R. J. (2016). *História da escrita e do ensino da escrita entre o povo Xakriabá*. Trabalho de Conclusão de Curso. UFMG, Belo Horizonte.

PEREIRA, V. (2013). *Circulação da cultura na escola Xakriabá*. Tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SANTOS, Ana Flávia. (1997). *Do terreno dos caboclos de São João das Missões à Terra Indígena Xakriabá: as circunstâncias da formação de um povo*. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília (UnB), Brasília.

SANTOS, R. (2010). *A Cultura, O Segredo e o Índio: diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte.



PRÁTICAS EDUCACIONAIS NA ZONA RURAL:

DIFÍCULDADES DE ACESSO E PERMANÊNCIA ENTRE OS POVOS DO CAMPO

Educational practices in the rural area: difficulties of access and permanence between the people of the field

Adelmo dos Santos

Filho

Graduando em Psicologia pela Universidade do Estado da Bahia - UNEB.

Contato

<adelmosf@outlook.com>

Eduardo Ramos Belanga

Graduando em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas - PUC-CAMPINAS.

Contato

<eduardo.belanga@hotmail.com>

Vivian Gabriele de Brito Carneiro

Graduanda em Pedagogia pela Universidade Federal da Bahia - UFBA.

Contato

<viviangbbrito@gmail.com>

Palavras-chave:

Educação Popular; Intervenção; Povos do Campo; Educação do Campo.

Keywords: *Popular Education; Intervention; People of the Field; Field Education.*

¹ NEPPA. Sobre O Estágio Interdisciplina de Vivência e Intervenção na Bahia. Salvador, s.d.

Resumo: Este Relato de Experiência se baseia em uma atividade realizada através do Estágio Interdisciplinar de Vivência e Intervenção na Bahia (EIVI). Utilizando a Educação Popular como base metodológica, foram realizadas intervenções em um Acampamento do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), tendo como um dos resultados oficinas realizadas com crianças, adolescentes e jovens da Comunidade. A partir disto, foi possível observar as inúmeras dificuldades que atingem os jovens do campo, gerando situações que implicam em seu acesso e permanência nos ambientes educacionais.

Abstract: *This Report of Experience is based on an activity carried out through the Interdisciplinary Internship of Experience and Intervention in Bahia (EIVI). Using Popular Education as a methodological basis, interventions were carried out in a Campsite of the Landless Rural Workers Movement (MST), having as one of the results workshops performed with children, adolescents and young people of the Community. From this, it was possible to observe the innumerable difficulties that affect young people of the field, including situations that imply in their access and permanence in the educational environments.*

"[...]

Gente daqui, gente dacolá
desce para a comunidade
faz vivência e intervenção
e se brincar se manda até para a ocupação
em cima da moléstia de um caminhão

[...]

É chegar na comunidade
com o coração aberto
e os pés no chão,
pra quando voltar para casa
ficar a saudade e a contribuição
[...]"

(Cordel do EIVI)¹

rais Sem Terra (MST), que estava em recente criação. A prática foi idealizada por discentes da Federação dos Estudantes de Agronomia do Brasil (FEAB), que estavam insatisfeitos com uma formação educacional voltada apenas para empresas agrícolas. No ano de 1992, a FEAB recebeu o prêmio de iniciativa de destaque da juventude Latino-Americana, concedido pela UNESCO, e a partir disso, o Estágio de Intervenção se expandiu e alcançou inúmeros Estados a nível Nacional, deixando de estar vinculado apenas ao campo das ciências agrárias e adotando uma dinâmica interdisciplinar. (NEPPA, s.d.).

A Vivência tem uma duração total de vinte dias, sendo dividida em três etapas: capacitação, vivência e intervenção, e por último avaliação. A etapa de capacitação tem seis dias de duração e são discutidas temáticas que vigoram uma formação política-pedagógica, como: luta pela terra; plano camponês; terra, raça e classe; luta indígena; mulheres do campo; educação popular; trabalho de base e outros. Em seguida é realizada a vivência e intervenção nas comunidades, tendo duração de dez dias. Nesse momento os estagiários² são divididos em grupos interdisciplinares, e são encaminhados para oito locais diferentes, podendo ser comunidade, assen-

O Relato de Experiência a seguir, tem como finalidade promover a discussão sobre a necessidade de políticas de acesso e educação para os povos do campo. A reflexão se baseia em uma atividade prática realizada através do Estágio Interdisciplinar de Vivência e Intervenção na Bahia (EIVI), uma prática político-pedagógica que atua diretamente com a realidade dos povos do campo. O EIVI surgiu no ano de 1988 na Cidade de Dourados, no Mato Grosso do Sul, e foi pensado para uma atuação ligada às áreas do Movimento dos Trabalhadores Ru-

tamento ou acampamento, cada uma com as suas especificidades. A última etapa tem uma duração de quatro dias, e nela se realizam avaliações e troca de experiências com grupos de outras comunidades. À vista disso, pode-se ter uma compreensão geral de como se encontram os povos do campo da Bahia localizados em alguns acampamentos e assentamentos do MST, o que nos gerou reflexões sobre o descaso e abandono aos quais eram submetidos.

Abordar-se-á de forma analítica os dias vivenciados na Atividade prática, introduzindo o exercício da educação popular, descrevendo algumas atividades realizadas e as principais dificuldades enfrentadas pela Comunidade no acesso e permanência à educação básica.

EDUCAÇÃO POPULAR

A educação popular, foi uma das bases metodológicas utilizadas durante o EIVI para o desenvolvimento das atividades, tanto no processo de capacitação, quanto nas atividades de intervenção realizadas no Acampamento do MST, a qual foi designado. Sobre o processo educacional, Bogo (2007, p. 101) reflete:

"Educar, para iniciar o pensamento, vem do latim, educere, que é tirar de dentro. Isto parece então perfeito, mas resta ainda achar o jeito, para perceber todos os lados. Sem usar de maldade ou de cinismo, a verdade é que no capitalismo, cada um já nasce destinado a ser mal educado".

No Brasil, a educação popular começa a ser trabalhada por Vanilda Pereira Paiva (Educação Popular e Educação de Adultos) e Celso de Rui Beisiegel (Estado e Educação Popular), associadas às discussões relacionadas ao Estado, a Sociedade Civil e a educação das Classes Populares Brasileiras. A luta declarada em favor de uma educação popular, surge após a primeira guerra mundial, onde os índices de analfabetismo brasileiro eram de 85,2% (BRANDÃO, 2006).

"A educação popular vai se firmando como teoria e prática educativa alternativa às pedagogias e às práticas tradicionais e liberais, que estavam a serviço da manutenção das estruturas de poder político, de exploração da força de trabalho

e de domínio cultural. Por isso mesmo, nasce e constitui-se como Pedagogia do Oprimido, vinculada ao processo de organização e protagonismo dos trabalhadores do campo e da cidade, visando à transformação social". (PALUDO, 2012, p. 281).

Segundo Pereira e Pereira (2010), entre as décadas de 50 e 60, as ideias de Paulo Freire surgem semeando a origem do trabalho da educação popular, no qual, abordava como o processo de formação do conhecimento não poderia se limitar somente a absorção de teorias, mas ir além de uma compreensão da realidade, entendendo as ações do mundo e consequentemente, uma conscientização.

Educação essa, que traz uma práxis educativa que parte de uma realidade social, "[...] e assim a visão educacional não pode deixar de ser ao mesmo tempo uma crítica da opressão real em que vivem os homens e uma expressão de sua luta por libertar-se" (FREIRE, 1979, p. 8).

Durante as oficinas desenvolvidas no período de capacitação, a escuta oferecida pelos monitores³ do Estágio foi um dos primeiros exemplos pedagógicos voltados para a educação popular, havendo em todos os momentos um forte incentivo para proporcionar a fala dos estagiários, percebendo quem tinha mais ou menos facilidade em se expressar verbalmente, para mediar o processo de forma equânime. Nesse período também ficou evidente uma valorização do saber precedente, não advindo apenas do conhecimento acadêmico, mas dos saberes relacionados às práticas e vivências, e a partir disso havia uma construção e elaboração dos momentos de discussão temática.

O último eixo temático discutido foi sobre educação popular, introduzindo a temática e ressaltando a importância da sua aplicação às vivências e intervenções. Nesse espaço, dedicaram-se ao ensinamento e a construção de uma postura de educador popular para a atuação com os povos do campo.

"A educação popular emerge como um movimento de trabalho político com as classes populares através da educação. Diante de um modelo oficial de educação compensatória, a educação popular não se propõe a originalmente como uma forma mais avançada de realizar a mesma coisa. Ela pretende ser uma retotali-

2 Profissionais, estudantes ou militantes que participam das atividades de intervenção do EIVI.

3 Orientadores que auxiliavam nas atividades realizadas.

zação de todo o projeto educativo, desde um ponto de vista popular" (BRANDÃO, 2006, p. 5).

A postura de educador popular assumida pelos estagiários do EIVI vão além dos momentos desenvolvidos nas intervenções e passa a ser absorvida na construção subjetiva de cada pessoa, enquanto cidadão. Como visto por Pereira e Pereira (2010), os princípios da educação popular estão além da participação coletiva, visam a solidariedade rumo à construção de um projeto político mais justo, mais humano e mais fraterno de sociedade e, assim, pode ser visto como parte de grande influência na formação de cada pessoa, que levará e poderá adotar essa postura em seu cotidiano.

VIVÊNCIA E INTERVENÇÃO

Entre os dez dias de vivência no Acampamento, foram construídas e aplicadas diversas atividades de intervenção. No primeiro dia, os estagiários se reuniram com os povos locais para uma apresentação e troca de conhecimentos, e a partir desse momento foram levantadas sugestões de atividades que poderiam ser desenvolvidas na Comunidade, sendo um processo de construção coletiva.

Entre as atividades levantadas, algumas foram: reforma do galinheiro, do ponto de ônibus e campo esportivo, limpeza da Comunidade, oficina educacional infantil e com adolescentes e jovens, cinema, cultural, encaminhamentos documentais e outras. Dar-se-á destaque às atividades voltadas de forma direta para a área da educação, sendo elas, a Oficina infantil e com os adolescentes e jovens do Acampamento. A ênfase do relato para a área educacional se relaciona a observações realizadas nos espaços de intervenção, pela necessidade de internalizar a importância do ensino educacional, e pelo índice de dificuldades para acessar as escolas ou outras instituições.

⁴ Estória baseada na planta *Pandanus candelabrum*, identificada recentemente na Libéria. Devido ao seu crescimento em zonas onde há formações rochosas de origem vulcânica, podem abrigar grande quantidade de diamantes.

I. OFICINA INFANTIL

A intervenção foi realizada com as crianças presentes na Comunidade, e para o seu acontecimento, elaborou-se em conjunto com os estagiários, maneiras de proporcionar uma atividade de cunho lúdico, nas quais fosse possí-

vel construir brincadeiras que realizassem uma reflexão crítica acerca da realidade vivenciada, utilizando materiais disponíveis em suas terras, dando espaço para a valorização das histórias de vida das pessoas e, segundo dados de 2006 da Secretaria de Estado da Educação do Paraná, ponderando e respeitando as especificidades da Comunidade – o que representa a prática de educação do campo. A elaboração da atividade foi construída de forma interdisciplinar entre os estagiários, havendo profissionais e estudantes das áreas da Psicologia, Pedagogia, Medicina Veterinária, Zootecnia, Direito, Engenharia Ambiental e Sanitária, Educação no Campo e Ciências Agrárias.

No Acampamento existe um pequeno rio que é utilizado como espaço de lazer, onde habitualmente as crianças costumam nadar e brincar. Em uma das visitações ao rio, um dos estagiários identificou que em sua beira havia argila de boa qualidade e que ela poderia ser utilizada para a construção de uma oficina infantil. Em sua realização, havia cerca de dezenas pessoas do Acampamento presentes, sendo a maioria delas crianças com idade entre 4 e 12 anos, tendo também adolescentes, jovens e adultos, além dos oito estagiários. A atividade durou cerca de três horas e foi dividida em três momentos, tendo como objetivo provocar uma reflexão acerca da valorização da terra e as riquezas naturais que ela pode oferecer.

Uma estória⁴ fictícia foi construída, contando sobre um menino que havia encontrado uma pedra preciosa em sua região. Nessa estória, o menino tinha o hábito de esconder as suas moedas embaixo da terra, já que ele não tinha um cofrinho. Ele sempre cavava um buraco em uma árvore e as enterrava, mas um dia, quando precisou das suas moedas, não as encontrava. Cavou, de um lado, não as encontrou, do outro, e também não encontrou, mas quando cavou pela terceira vez e mais fundo, encontrou um diamante. A estória foi associada às plantas que estavam na beira do rio, que quando tinham a sua terra escavada da forma correta, era possível encontrar uma outra riqueza, a argila. Após esse momento, todos retornaram para a comunidade a fim de dar início a próxima etapa da atividade.

O segundo momento foi marcado por uma breve introdução ao manejo da argila, formas de limpar, hidratar e manusear, seguindo então para orientação e criação livre e espontânea de

objetos, utilizando a matéria-prima. Sementes, pedras e galhos também foram utilizados como forma de personalizar a criação.

A atividade teve em seu terceiro momento uma devolutiva das crianças, que elucidaram a falta de conhecimento sobre o manuseamento do material que havia em suas terras, e que ali onde nadavam, existia uma ferramenta que poderia ser utilizado tanto para lazer, como criação de brinquedos e até mesmo a produção artesanal, podendo ser utilizado como fonte de renda. Para finalizar a Oficina, músicas do Movimento dos Sem Terra foram cantadas, com finalidade de valorizar e internalizar o sentimento do que é ser uma criança sem terrinha.

II. OFICINA COM OS ADOLESCENTES E JOVENS

Puntel, Paiva e Ramos (2011) relatam que os espaços rurais tem se tornado cada vez mais heterogêneo e desiguais, sendo a juventude o público que sofre os maiores prejuízos. Afirmam que ao estarem imersos em um espaço de diluição de fronteiras entre o urbano e o rural, existe uma falta de perspectiva para quem vive da agricultura acompanhar o padrão de modernização. Enquanto as gerações anteriores tiveram mais restrições a espaços sociais, os jovens da geração atual estão cada vez mais ligados às relações sociais e culturais, possibilitando uma reflexão acerca da sua identidade, relações pessoais e projetos de vida.

A segunda intervenção a se destacar, foi realizada com os adolescentes e jovens do Acampamento, com o objetivo de dialogar sobre as formas de acesso, inserção e permanência dos jovens do campo no ambiente escolar e universitário. A atividade já havia sido realizada na Comunidade anteriormente, e em grupo, os estagiários decidiram dar continuidade e inserir novos tópicos. Cinco momentos foram realizados dentro desta intervenção, sendo eles: mapeamento; inserção e permanência estudantil; perspectivas de áreas de atuação; caminhos já percorridos; educação no campo. Na atividade havia cerca de nove pessoas do Acampamento, tendo uma faixa etária entre 15 e 29 anos, além dos estagiários presentes. A sua execução teve cerca de três horas de duração.

No mapeamento, se fez uma rodada de apresentações, informando os nomes, idade, si-

tuação escolar, local de estudo, e as principais dificuldades enfrentadas para ter acesso e permanência em espaços educacionais. Realizamos esse momento para compreender a realidade educacional do Acampamento, e foi possível observar um grande número de adolescentes com a situação escolar irregular, além do indicativo de desistências.

Com a inserção e permanência, levantamos o debate acerca das formas de acesso ao ambiente universitário, como a participação em um exame vestibular, o ENEM (Exame Nacional do Ensino Médio), o Programa Universidade para Todos (ProUni) e também Fundo de Financiamento Estudantil (Fies). Além disso, destacamos que após a inserção, existem políticas de permanência estudantil fornecidas pelo Estado, que auxiliam estudantes com baixa renda, fornecendo isenção ou desconto com despesas geradas pela universidade, por exemplo: auxílio transporte, auxílio alimentação, auxílio xerox, entre outros.

Após o diálogo sobre permanência, deu-se início a uma discussão sobre os objetivos dos jovens ligados a áreas de atuação profissional. Nesse momento, poucos relataram ter uma ideia sobre uma futura vocação, e não apresentavam muitas perspectivas no ingresso a ambientes universitários. O objetivo, em sua maioria, persistia na conclusão do ensino médio, realização de cursos técnicos ou o trabalho como funcionário público, sendo policial.

Para falar um pouco sobre caminhos já percorridos, houve um momento de depoimento pessoal, sendo esse, dinamizado por uma das estagiárias que era assentada do MST e também uma jovem universitária que estava iniciando uma segunda graduação. O momento foi pensado para provocar uma reflexão nos adolescentes e jovens da Comunidade, para que tivessem naquele momento uma imagem de espelho e referência, podendo identificar que eles, apesar das inúmeras dificuldades, também podem estar em outros espaços.

Em seu último momento utilizamos um vídeo sobre jovens do campo e os acessos que eles tiveram aos diversos ambientes educacionais, inclusive, obtendo uma formação e retornando a sua comunidade com o conhecimento adquirido, levando para ela desenvolvimento e transformações.

DIFÍCULDADES DE ACESSO À EDUCAÇÃO DO CAMPO

Durante o período da Vivência, foi possível observar inúmeras dificuldades que atingem os povos do campo em seus mais diversos ambientes sociais, situações que implicam em uma série de dificuldades de acesso e permanência dos mesmos, nos ambientes de promoção educacional. De acordo com dados de 2006 da Secretaria de Estado da Educação do Paraná, a educação do campo sempre esteve à margem das políticas educacionais, não sendo direcionada aos povos trabalhadores da terra. Haddad (2012, p. 215) relata que:

"Conceber a educação como direito humano significa incluí-la entre os direitos necessários à realização da dignidade humana plena. Assim, dizer que algo é um direito humano é dizer que ele deve ser garantido a todos os seres humanos, independentemente de qualquer condição pessoal. Esse é o caso da educação, reconhecida como direito de todos após diversas lutas sociais, posto que por muito tempo foi tratada como privilégio de poucos".

Na Comunidade, existe uma dificuldade relacionada à locomoção das crianças e adolescentes até as suas instituições de ensino. Por acamparem em uma região afastada dos centros urbanos, utilizam o transporte público como principal meio de locomoção, que muitas vezes não chega ao Acampamento, gerando ausências e atrasos. De acordo com Moura e Cruz (2013), por conta da grande evasão escolar que ocorria nos estados e municípios brasileiros, devido à dificuldade de acesso dos estudantes da zona rural nas escolas, o Governo Federal, desde 1994 desenvolve políticas de assistência financeira voltadas ao transporte escolar, o que consiste em uma política assegurada pela Constituição Federal de 1988, em seu artigo 208, pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), no artigo 4, e pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), em seu artigo 54, com o objetivo da promoção do acesso do alunado às escolas, condição básica para a garantia do direito à educação. Entretanto, além desta política de transporte escolar nunca ter sido uma garantia efetiva para quem dela dependa, ela vai em posição oposta ao sentido da luta pela educação do campo, já que retira as crianças, adolescentes e jovens da sua realida-

de local, as direcionando para centros urbanos.

"A identidade da escola do campo é definida pela sua vinculação às questões inerentes à sua realidade, ancorando-se na temporalidade e saberes próprios dos estudantes, na memória coletiva que sinaliza futuros, na rede de ciência e tecnologia disponível na sociedade e nos movimentos sociais em defesa de projetos que associem as soluções exigidas por essas questões à qualidade social da vida coletiva no país". (BRASIL, 2012, p. 33).

Além da condição precária das estradas rurais e dos ônibus utilizados pelos estudantes, o que faz com que percam parte do ano letivo, prejudicando o processo de ensino/aprendizagem e, consequentemente, o processo de formação de cidadãos conscientes dos seus direitos.

"A educação escolar é base constitutiva na formação das pessoas, assim como as auxilia na defesa e na promoção de outros direitos. Por isso, também é chamada um direito de síntese, porque, ao mesmo tempo em que é um fim em si mesma, ela possibilita e potencializa a garantia de outros direitos, tanto no sentido de exigí-los quanto no de desfrutá-los – atualmente, uma pessoa que nunca frequentou a escola tem maiores dificuldades em realizar o direito ao trabalho, por exemplo". (HADDAD, 2012, p. 218).

Outra dificuldade evidenciada pelos jovens, é relacionada a precariedade financeira. As famílias do Acampamento, em grande parte, possuem uma renda baseada na venda dos produtos provenientes das suas plantações, como hortaliças, frutas e temperos, não possuindo um trabalho formal ou salário fixo. A renda das famílias não chega a ser suficiente para arcar com as necessidades básicas de uma casa, tampouco para a formação educacional, impedindo o acesso e investimento em materiais didáticos de qualidade. Essas situações acarretam na falta de acesso dos jovens ao ensino superior. Por não terem um espaço educacional onde possam refletir sobre seus desejos e ambições de atuação profissional e uma renda familiar que possa arcar com os custos de se estudar em locais mais distantes, levando os jovens a não enxergarem o acesso à universi-

dade como uma possibilidade de futuro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideram-se relevantes os resultados gerados a curto prazo pelas duas oficinas realizadas. A oficina infantil gerou interesse nas crianças fazendo-as retornar ao rio para colher mais argila, sabendo como tratar e manusear. Pode-se observar que o resultado também trouxe impactos aos adultos da comunidade, levando uma das mulheres da comunidade ao rio para colher argila, a fim de construir um filtro de barro para beber água filtrada em sua casa. A oficina com os adolescentes e jovens possibilitou a construção de desejos, despertando a vontade de estar em ambientes educacionais de nível superior, e retomando a realização do grupo de estudos que ocorria quinzenalmente no Acampamento. Além disso, optaram também pela expansão da biblioteca que havia no

espaço.

É importante fazer as crianças, adolescentes e jovens do campo perceberem a prática educacional como um direito, e o espaço universitário precisa ser naturalizado, aproximando a ideia das suas realidades. A ausência de políticas públicas de educação voltadas para o campo, leva a uma ausência de identificação com as pautas discutidas em suas comunidades, criando um sentimento de não pertencimento ao espaço. Ainda, existem as dificuldades materiais, como falta de transporte público, cursinhos populares e vagas nas escolas, que acarretam em maiores dificuldades de acesso e permanência.

Os povos do campo necessitam de acolhimento estrutural, sendo ele material e também simbólico. É necessário investir em políticas educacionais, para garantir os direitos básicos do povo e assim, assegurar vivas as tradições e os guardiões dos saberes tradicionais brasileiros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BBC. <https://www.bbc.com/portuguese/se/noticias/2015/05/150519_planta_diamante__lab>. Acesso em: 28 abr. 2019.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (2012). *O que é Educação Popular*. 3ª reimpressão, São Paulo, Brasiliense.
- BRASIL. Formação de professores do ensino médio, etapa I – caderno II: o jovem como sujeito do ensino médio. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica: [organizadores: Paulo Carrano, Juarez Dayrell]. Curitiba: UFPR/ Setor de Educação, 2013.
- BRASIL, Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão – SECA-DI. (2012). *Educação do Campo: marcos normativos*. Brasília. Disponível em: http://pronacampo.mec.gov.br/images/pdf/bib_educ_campo.pdf. Acesso em: 07 de julho de 2019.
- BOGO, Ademar. (2007), "Á Educação", in A. Bogo, *Cartas de Amor*, Setor de formação nacional – MST. Disponível em: <http://www.reformaagariaemdados.org.br/sites/default/files/COLET%C3%82NEA%20CARTAS%20DE%20AMOR%20-%20completa%20-%20Junho%202006.pdf>. Acesso em: 07 de julho de 2019.
- FREIRE, Paulo. (1979). *Educação como prática da liberdade*. 9ª edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- HADDAD, Sérgio. (2012), "Direito à educação", in R.. Caldart et. al., *Dicionário da Educação no Campo*. Rio de Janeiro, Expressão Popular.
- MOURA, Ana Paula Monteiro; CRUZ, Rosana Evangelista. (2013). "A política do transporte escolar no Brasil". *Dados*, n. v.:2. Disponível em: <<http://anpae.org.br/simposio26>>.
- NEPPA. <http://neppa-ba.blogspot.com/p/eivi_30.html>. Acesso em: 29 de abril de 2019.
- PALUDO, Conceição. (2012), in R. et. Al Caldart., *Dicionário da Educação no Campo*. Rio de Janeiro, Expressão Popular.
- PARANÁ. Secretaria de Estado da Educação do. Diretrizes Curriculares da Educação no Campo. Departamento de Educação Básica. Curitiba, 2006.
- PEREIRA, Dulcinéia de Fátima Ferreira; PEREIRA, Eduardo Tadeu. (2010)."Revisitando a história da educação popular no Brasil: Em busca de um outro mundo possível". *HISTEDBR* On-line, 10, 40: 72-89.
- PUNTEL, Jovani Augusto, PAIVA, Carlos Aguedo, RAMOS, Marilha. Situação e perspectivas dos jovens rurais no campo. In: 1º CIRCUITO DE TRABALHOS ACADÊMICOS, 1., 2011, Brasília. *Anais..* Brasília: IPEA, 2011.

Recebido em 30 de abril de 2019

Aprovado em 10 de outubro de 2019



THE LEFT BEHIND – DECLINE AND RAGE IN RURAL AMERICA

WUTHNOW, Robert: Princeton University Press, 2018.

Esta resenha abordará o recente livro do sociólogo americano Robert Wuthnow, chamado "The Left Behind: Decline and Rage in Rural America" (200 páginas, sem edição em português) lançado em 2018 pela Princeton University Press. A presente obra pretende estudar as razões pelas quais os americanos residentes de comunidades rurais se encontram ressentidos e revoltados. Apesar de o foco da obra não ser as eleições americanas de 2016, o livro de Wuthnow é uma importante contribuição e introdução ao debate sobre aquele que é tido como um dos principais eleitorados de Donald Trump: a chamada "América rural". Portanto, a obra de Wuthnow surge com o objetivo de qualificar o debate e providenciar informações importantes para todos que pretendem entender o fenômeno que foi a vitória de Trump.

Após e durante as eleições americanas de 2016 que estabeleceram Donald Trump como novo presidente americano, analistas políticos e sociólogos logo se prestaram ao esforço de compreender um fenômeno que poucas pessoas acreditaram que iria acontecer. E logo se chegou a uma importante conclusão acerca das comunidades rurais: elas votaram substancialmente a favor do candidato Republicano. Apesar de poucos acreditarem que o voto rural tenha decidido as eleições, vários viram as discrepâncias entre o voto rural e o suburbano e, principalmente, entre o rural e o urbano. Também se ressaltou a relação entre a população do condado, sua distância com relação à região metropolitana, e sua propensão a votarem a favor de Trump.

A partir desses fatos, interpretações acerca das razões pelas quais o voto rural se deu de determinada maneira dividiram-se em dois polos: o primeiro, cultural e racial, e o segundo, econômico; cada um dando maior força interpretativa a um desses aspectos. Sobre o primeiro tipo de interpretação relacionam-se explicações sobre o fato de tais comunidades rurais serem majoritariamente brancas e também racistas. Se adicionarmos o ressentimento cultural como um dos aspectos, podemos compreender por

que tais comunidades votaram em Trump. Já no segundo tipo de interpretação, de natureza econômica, coloca-se como causa principal o fato de tais comunidades estarem sofrendo economicamente. Mais do que isso, essa insatisfação econômica surge quando se coloca como causa do declínio econômico do condado o fato de a população branca e masculina estar perdendo empregos para afro-americanos, latinos, e mulheres.

É nesse contexto que Wuthnow coloca seu último livro, "The Left Behind: Decline and Rage in Rural America". Wuthnow, que atualmente leciona sociologia em Princeton, é uma das pessoas mais apropriadas para a tarefa de elucidar e propor explicações sobre o comportamento político, sociológico, e cultural das comunidades rurais, além de refutar preconceitos que permeiam a percepção dos indivíduos sobre essas comunidades. Wuthnow já publicou várias obras sobre comunidades rurais dos EUA nas quais estuda os aspectos religiosos, culturais, econômicos, raciais e políticos dessas comunidades. Metodologicamente, Wuthnow faz uso de arquivos, entrevistas e observações de campo, *surveys*, além da análise de dados já existentes oriundos de censos e registros de votação. Essa variedade de métodos de análise torna sua obra uma rica fonte de dados, trazendo entrevistas e providenciando informações contextuais úteis que colocam as falas dos indivíduos em contexto.

Além do mais, a presente obra serve como um resumo de anos de estudos realizados por Wuthnow, trazendo conclusões que só foram alcançadas com anos de aprofundamento em seu objeto de estudo e análise, e servindo também como introdução a uma literatura que almeja analisar o resultado das eleições americanas de 2016 de forma rigorosa e baseada em dados empíricos. Tendo em vista que a vitória de Trump foi tida como um progresso do populismo nos Estados Unidos, também podemos dizer que a obra serve como uma valiosa fonte de informações para a análise e posterior combate do populismo justamente por propor

Caio Motta

Graduando em Ciências Sociais pela UNESP Araçariguama, FCLAR: Faculdade de Ciências e Letras de Araçariguama.

Contato

<caiomotta36@yahoo.com>

a compreensão dos possíveis motivos que levaram as pessoas a apoarem e votarem dessa forma.

1 "Were rural americans that one-dimensional?"

2 "(...) understanding rural America requires seeing the places in which its residents live as moral communities"

3 "(...) social expectations, relationships, and obligations that constitute the moral communities they take for granted and in which they live are year by year being fundamentally fractured."

4 Devemos ressaltar que o conceito de "comunidades morais" não se mistura com o conceito de "comunidades rurais", ou seja, eles não são a mesma coisa. Nesse caso específico e durante o resto do livro, Wuthnow utiliza o conceito de "comunidade moral" para compreender certos aspectos das comunidades rurais.

Dessa maneira, inicia-se o livro questionando as duas principais interpretações sobre as eleições de 2016: podem elas explicar o que há de relevante no comportamento e pensamento daqueles que vivem em comunidades rurais? É suficiente postular, como o faz a interpretação cultural, que a separação existente entre comunidades rurais e urbanas é resultado do ressentimento presente nas comunidades rurais gerado pelo fato de elas serem menos cosmopolitas que os indivíduos que moram nas cidades? Isto é, "são, afinal, os americanos que vivem em comunidades rurais tão unidimensionais?" (WUTHNOW, 2018, p. 3, tradução nossa)¹. Wuthnow, com uma década de estudo e escritos sobre a parte rural dos EUA, além de inúmeras horas gastas visitando tais lugares e estudando suas histórias, tem como objetivo de analisar as questões levantadas acima.

Seu argumento principal no livro é de que "(...) compreender a América rural requer ver os lugares nos quais seus residentes vivem como *comunidades morais*" (grifo do autor, 2018, p. 4, tradução nossa)². Diante disso, devemos nos perguntar o que o autor quer dizer por comunidade moral: ela deve ser entendida a partir de uma perspectiva ética, relacionada com o bem e o mal, além do justo, ou deve ser entendida num sentido mais específico? Wuthnow adota a segunda postura. Para ele, comunidade moral significa um lugar no qual as pessoas sentem um tipo especial de obrigação com relação umas às outras. E essa obrigação também tem um caráter específico, relacionado com a maneira pela qual as pessoas sentem a necessidade de preservar as maneiras locais de existência e a forma pela qual essas maneiras produzem expectativas e crenças sobre a vida cotidiana. A necessidade de preservar essas maneiras locais não é arbitrária, mas sim se relaciona com o sentimento de estar fazendo a coisa certa na medida em que se conserva as práticas locais.

Nessa noção de comunidade moral, vemos os modos pelos quais as pessoas interagem umas com as outras e, desse modo, formam relações de lealdade. Tais relações não ficam presas às relações entre indivíduos, mas também se consolidam entre indivíduos e as comunidades onde eles se encontram. Desse modo, essas interações e obrigações perante os ou-

etros criam uma forma peculiar de ver a comunidade, na qual ela aparece não somente como um mero lugar onde alguém fortuitamente vive. Vê-se a comunidade, na verdade, não apenas em seus aspectos geográficos, físicos, mas sim como uma casa; o lugar em que lealdades, crenças, e identidades, são formadas. Sua própria identidade orienta-se, então, em torno da comunidade. À essa noção de comunidade moral junta-se a compreensão (que contraria as duas interpretações sobre as eleições de 2016) de que a América rural não é um bloco homogêneo, mas sim um composto de pequenas comunidades. Essa conclusão tem importantes implicações, pois altera nossa forma de ver a América rural como um bloco homogêneo dominado pelas mesmas crenças e preferências políticas.

A noção de comunidade moral também vai nos ajudar a compreender o medo e a raiva presentes nas comunidades rurais. De acordo com Wuthnow (2018, p. 6), existe o medo de que formas de se viver referentes às pequenas cidades estejam desaparecendo. E a raiva se refere ao fato de eles acreditarem que estão sitiados, em perigo. Tanto a raiva quanto o medo não podem ser compreendidos sem antes compreendermos as relações de lealdade formadas por esses americanos com relação às suas comunidades. Assim sendo, isso resulta do fato de que, de acordo com Wuthnow (2018, p. 6, tradução nossa):

(...) as expectativas sociais, as relações, e as obrigações que constituem as comunidades morais que eles tomam por certo e nas quais eles vivem estão, ano após ano, sendo fundamentalmente fraturadas³.

É, então, com o conceito de comunidade moral que Wuthnow entenderá tanto o fenômeno da raiva e o sentimento de terem sido deixados para trás. Tendo isso em vista, podemos passar para a apresentação dos capítulos.

No primeiro capítulo, Wuthnow parte da compreensão de que a América rural é composta de pequenas comunidades e de que quase todos na América rural vivem numa ou perto de uma comunidade; e são essas comunidades que eles chamam de "casa" (ibidem, p. 13). Nesse capítulo, o autor ressalta a importância de se compreender as comunidades rurais como coletividades e, além disso, como comunidades morais⁴ que produzem significados acerca

do modo de vida que eles veem como correto. Justamente por produzirem esse tipo de significado, as comunidades morais influenciam as formas pelas quais seus residentes formam opiniões sobre si próprios e os interesses de suas famílias. Porém, mais do que isso, comunidades morais, ao produzirem significados sobre que tipo de vida deve ser vivida (ou sobre a "boa vida"), são vistas pelos indivíduos como representantes de um certo tipo de vida. Nesse caso, o seu tipo de vida.

O autor também providencia estudos de caso que possibilitam a melhor compreensão do uso do conceito de comunidade moral. No geral, esse capítulo introduz a noção de comunidades morais como algo que consiste em um espaço geográfico, mas que também vai além disso. Além do espaço geográfico, uma comunidade moral também consiste em uma população que se vê como parte dessa mesma comunidade e que se engaja em extensivas interações sociais. Há, também, uma estrutura de regras formais e informais de liderança e uma noção daquilo que separa aqueles que pertencem à comunidade daqueles que não pertencem (ou seja, os *insiders* e os *outsiders*). A conclusão que o autor quer transmitir é a de que comunidades rurais, compreendidas como comunidades morais, têm, como seus residentes, indivíduos que não chegam a conclusões sobre problemas políticos de forma isolada e individual. Pelo contrário: suas ansiedades políticas, culturais, e econômicas, são influenciadas pelas comunidades em que eles vivem. Com essa forte relação entre as crenças individuais e comunidade, os indivíduos se preocupam fortemente com o fato de as comunidades que preservam sua forma de vida estarem em perigo. Se elas estiverem em perigo, novas ansiedades poderão surgir.

No segundo capítulo, vemos alguns dos problemas que desafiam o tecido moral da comunidade. Wuthnow define o tecido moral a partir da noção compartilhada de que aquilo que a comunidade representa é o correto. Os problemas analisados pelo autor estão relacionados ao declínio populacional; à saída de cérebros; isto é, a saída de pessoas com formação, que saem das comunidades em busca de melhores oportunidades nas metrópoles; à gravidez precoce; às drogas; falta de empregos; e ameaças culturais. Aqui, vemos vários motivos que tornam os residentes dessas comunidades frustrados e nervosos. Contudo, surpreendentemente, e de forma contrária ao estereótipo que perpas-

sa esses residentes, eles são realistas sobre os problemas que impactam suas comunidades.

De todos esses problemas, o mais premente é o de que seu estilo de vida está desaparecendo e sendo ridicularizado por *outsiders*. Mesmo assim, na descrição de como esses problemas afetam as comunidades, Wuthnow descreve a não rara empatia que os residentes demonstram com aqueles considerados pertencentes à comunidade moral. Não podemos reproduzir, aqui, por motivos de espaço, fielmente a descrição do autor, mas ela contém reflexões que se chocam com a visão tradicional que temos sobre essas comunidades.

No terceiro capítulo, Wuthnow foca nas soluções propostas pelos residentes para problemas imediatos. O autor descreve as inúmeras organizações presentes nas comunidades rurais que pretendem ajudar na solução de problemas locais. Vemos como ser um membro respeitado da comunidade passa, também, por tentar solucionar os problemas da comunidade, não só os próprios e os de sua família. Um fato interessante é que, atualmente, as comunidades, na resolução de seus próprios problemas, se encontram mais interconectadas e dependentes de recursos e oportunidades externas do que nunca. Podemos ver um exemplo disso na questão dos empregos. Os residentes das comunidades rurais tentam, a partir de vários incentivos, trazer ou pelos menos garantir os empregos já existentes, mas suas tentativas normalmente são frustradas porque, hoje, as comunidades são menos autossustentáveis do que eles gostariam.

Ademais, tais residentes desdenham de *experts* externos e de agentes governamentais porque acreditam que eles não entendem dos problemas que eles enfrentam. Ao mesmo tempo, os residentes sabem que são tão dependentes de tais agentes quanto dos mercados nacionais e internacionais. Todavia, esses desafios não impedem os residentes de formarem associações voluntárias com o objetivo de resolver uma variedade de problemas, inclusive a pobreza que às vezes assola suas comunidades.

No quarto capítulo, Wuthnow explora a insatisfação que os residentes têm com relação à Washington. Sua insatisfação é, em grande parte, canalizada numa suspeita perante o governo federal, que eles veem como distante, além de demasiadamente intrusivo, burocráti-

co, e ausente de bom senso. Esse capítulo é extremamente importante, pois a insatisfação com Washington foi tida como um dos motivos pela vitória de um candidato fora do *establishment* político. De acordo com os residentes, além de Washington estar distante no sentido geográfico, essa distância também se expressa culturalmente. Para eles, o governo federal não se interessa em compreender seus problemas. Na verdade, para eles, Washington só ouve os "grandes", e não eles, os "pequenos". Esses são os termos usados, pois acreditam que Washington só ouve os grandes fazendeiros, os grandes negócios, os grandes bancos, etc. Na sua concepção, enquanto Washington ajuda os interesses dos grandes fazendeiros através de lobistas, os interesses dos pequenos fazendeiros presentes em suas comunidades são esquecidos.

Além do mais, Washington, quando não ignora seus problemas, faz, sob a visão dos residentes, justamente o contrário: intervém de maneiras prejudiciais. Essa dicotomia, tal como Wuthnow percebe, é uma constante da percepção dos residentes das comunidades rurais: ou o governo federal não se interessa pela comunidade rural, ou intervém excessivamente; na verdade, intervém tanto que não raro desejam ser deixados em paz.

Porém, Wuthnow vai mais fundo e encontra uma aparente razão para essa suspeita com relação ao governo federal: o fato de os residentes acharem que a cultura presente em Washington é a antítese de seus próprios valores. Isto é, eles veem o modo pelo qual o governo federal pensa, como uma ameaça aos valores de suas comunidades. Para eles, Washington é uma imensa burocracia homogênea que impõe nas pequenas comunidades regras, sem ao menos ouvir o que essas comunidades têm a dizer. Ou seja, o governo federal não tenta entender as necessidades e desejos locais, e também não tenta entender como essas necessidades e desejos diferem da regra que o governo pretende implantar. E é dessa frustração com o governo federal que uma mídia conservadora consegue se aproveitar. Portanto, entender as suspeitas que as comunidades rurais têm com relação à Washington é parte essencial da compreensão de como o conservadorismo atua nessas comunidades e tira sua força.

No quinto e sexto capítulos, vemos, respectivamente, aquilo que eles entendem por declí-

nio moral e a intolerância. Sobre o declínio moral, um fato interessante foi encontrado: muitas das comunidades em que as pessoas denunciam a decadência moral estavam, demográfica e economicamente, em situações favoráveis. Assim, desafia-se a interpretação econômica. No quinto capítulo, temos contato com as percepções dos residentes sobre vários assuntos, como aborto, homossexualidade, um suposto egoísmo que corrói a confiança que as pessoas mantêm entre si. O interessante é como Wuthnow demonstra que o conservadorismo dessas populações age, no final, contra seus próprios interesses. Isto é, se alguém vota num candidato conservador porque ele propõe medidas respectivamente conservadoras sobre aborto e homossexualidade, junto com essas medidas vêm um pacote que diminui o gasto do Estado com os mais pobres e diminui os impostos para os mais ricos, além de estabelecer impostos regressivos. Tais políticos também podem redesenhar o mapa distrital para limitar a influência política de afro-americanos e hispânicos.

No sexto capítulo, Wuthnow mostra como as comunidades rurais abordam a população hispânica, muçulmana, o racismo e a misoginia. A diversidade e heterogeneidade nas respostas e ações das populações dessas comunidades também são demonstradas nesse capítulo, e vemos a complexidade por trás desses problemas. Por exemplo, ao mesmo tempo em que a comunidade hispânica foi integrada (em grande parte como mão de obra barata), os muçulmanos, ainda devido aos ataques terroristas ocorridos em onze de setembro de 2001, são vistos como estranhos. No caso da misoginia, vemos como as comunidades rurais perpetuam papéis de gênero e como isso afeta as mulheres habitantes.

No geral, o livro de Wuthnow é uma bem-vinda introdução a todos que pretendem estudar mais sobre a América rural e suas relações com as eleições de 2016. O livro do Wuthnow não providencia, em si, respostas para essa relação, mas é uma ótima fonte de informação para todos aqueles que querem compreender esse segmento tão influente nos resultados da eleição citada acima. Talvez a maior contribuição do livro de Wuthnow é o entendimento de que comunidades rurais contêm uma ordem moral, e que os indivíduos que vivem nela só têm suas crenças porque elas, de certo modo, fazem sentido dentro dessa ordem moral. De fato, há uma heterogeneidade nessas comunidades maior do

que se usualmente fala, mas compreender as crenças dos indivíduos como parte de um tecido moral feito de alianças, amizades, lealdades, e crenças, perante a comunidade e o estilo de vida nela engendrado, nos permite entender melhor a razão de tais indivíduos acreditarem da forma que acreditam. E ter esse entendimento

é essencial caso queiramos entender bem o conservadorismo populista que afeta essas comunidades e pode acabar por mudar radicalmente a forma como a política é feita no âmbito nacional, caso um candidato faça referência às demandas de tais comunidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

WUTHNOW, Robert. (2018). *The Left Behind: Decline and Rage in Rural America*. Princeton, Princeton University Press.

Recebido em 22 de abril de 2019

Aprovado em 02 de agosto de 2019



Nominata

Agradecemos àqueles/as que atuaram como pareceristas no volume 16, número 2, Dossiê Retrocessos e Resistências, por sua criteriosa dedicação e sempre gentil avaliação dos textos submetidos.

Ana Ester Pádua Freire (PUC-MG) – <anaesterbh@gmail.com Aline>
Andreia Regina Moura Mendes (SEMEC PARNAMIRIM) – <andreia.mendez2@gmail.com>
Anna Paula Bennech (Universidade de Würzburg – Alemanha) – <annabennech@gmail.com>
Celso Luz Gusman Neto (PUC-SP) – <cgusman@gmail.com>
Christian Carlos Rodrigues Ribeiro (UNICAMP) – <christianribeiro@outlook.com>
Clayton da Silva Guerreiro (UNICAMP) – <clayton.guerreiro@yahoo.com.br>
Crislaine Matozinhos Silva Modesto (UNICAMP) – <criselcler@gmail.com>
Deise Brião Ferraz (UFRG) – <deisebferraz@gmail.com>
Evaine Patricia Siepmann Silva (Unicentro) – <evainesiepmann@gmail.com>
Gabriela Perin (UFRGS) – <gabiii_perin@hotmail.com>
Gustavo Bruno de Paula (FaE/UFMG) – <gustavobrp@gmail.com>
Homero Chiaraba Gouveia (UFBA) – <chiaraba.homero@gmail.com>
João Víctor Martins Saraiva (PUC-MG) – <joao.saraiva@sga.pucminas.br>
Juliana Batista Cavalcanti Miranda Tavares (UFRJ) – <julianajubcmt@yahoo.com.br>
Laionel Vieira da Silva (UFPB) – <laionel.vs@gmail.com>
Laura Gomes Barbosa (UFJF) – <lauragb.barbosa@gmail.com>
Leila Marrach Basto de Albuquerque (UNESP) – <leilamarrach@uol.com.br>
Leonardo Azevedo (UFJF) – <leonardoazevedof@gmail.com>
Leonardo Rocha (UNISALE) – <leonard.rocha@hotmail.com>
Manuella Riane Azevedo Donato (UFPE) – <manudonato@gmail.com>
Maria Rita Rodrigues (UERJ) – <mariarita.rdg@gmail.com>
Michel Belmiro Ilíbio (UNESC) – <mbilibio@unesc.net>
Pedro Arruda Júnior (EACH-USP) – <pedroarrudajunior@yahoo.com.br>
Sérgio da Silva Santos (UNB) – <sergiosantosciso@gmail.com>
Tailon Aparecido Gomes Garcia (UFU) – <tailon.1@hotmail.com>
Thalita Rodrigues (UFOP) – <rodrigues.thaalita@gmail.com>
Tsamiyah Carreño Levi (UFSC) – <tsalevi@gmail.com>
Vilmar Oliveira (PUC-MG) – <psi.vilmar@gmail.com>
Vinicius Volcof Antunes (UFRJ) – <vi_volcof@hotmail.com>



Crédito às Ilustrações

Angie Caleff

Ilustra a página 46

Sou graduada em Design de Produto pela UFPR, amo minha profissão, e sempre senti uma grande necessidade de me expressar politicamente, de gritar e evidenciar tudo aquilo que é injusto e cruel. Por isso uso das artes gráficas como um "hobbie terapêutico", como uma válvula de escape mesmo. É através da arte que sinto que posso ter voz. Me interesso muito por processos de criação como o Design Think e User Experience. Hoje trabalho com criação de produtos feitos com papel cartão reciclado. Design é a solução de problemas, tais como os problemas sociais.

Contato: <www.instagram.com/angye.di/> e <www.behance.net/angyesigned42>

Dangelis Brito

Ilustra a capa

Trabalho com o comércio de pães artesanais feitos por minha irmã e mãe, além disso, com produção musical. Quando criança queria ser quadrinista, mas hoje a arte é um passatempo. Atualmente minha criatividade me guia, então nunca sei o fim da história, mas o início é uma caneta esferográfica no papel.

Contato: <<https://instagram.com/dangelisking?igshid=114d97v4cfdst>>

Douglas Gonçalves Pereira

Ilustra as páginas 22, 56, 78 e 79

Artista, natural de Laguna - Santa Catarina. Graduado em Arquitetura pela Universidade do Sul de Santa Catarina, e especialista em Arqueologia e Patrimônio Cultural pela Fucap.

Fernanda Kaippert

Ilustra as páginas 34, 77, 97 e 102

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: <www.instagram.com/fk_artess/>

Heitor Vilela

Ilustra a página 90

Poesias ilustradas, ilustrações rabiscadas, aquarelas psicodelicamente pintadas, o traço que contempla o pensamento. Arte feita pelo jornalista, chargista, radialista, desiludido de chapéu e desenhista de parque Heitor Vilela. Pela luta, pela arte, pelo vandalismo estético, contra moralistas e fundamentalista. A favor do prazer e da liberdade.

Contato: <www.facebook.com/rabiscosescarrados>

Laura Diniz Pascoal

Ilustra a página 103

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: <www.instagram.com/lauradpascoal/>



Centro Acadêmico
de Ciências Sociais

