

vol.
03

Corpo/corpa, território e suas confluências na América Latina

Organização: Eduardo Miranda, Marta Alencar, José Maria Nogueira Neto
e Kevin Samuel Alves Batista

Revisão e finalização: Anderson Moraes Pires e Thaís Felix Cruz



Editora

parentes

realização:



apoio institucional:



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Corpo/corpa, território e suas confluências na
América Latina [livro eletrônico]. --
Fortaleza, CE : Editora Parentes, 2024.
PDF

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 978-65-83089-08-3

1. América Latina - Condições sociais
2. Ancestralidade 3. Desigualdade 4. Ensaaios -
Coletâneas 5. Mulheres negras - Condições sociais
6. Sociedade.

24-220655

CDD-305.8

Índices para catálogo sistemático:

1. Desigualdades de gênero, raça e etnia : Ciências
sociais 305.8

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415



sumário

RITOS INICIAIS	7
MINHA ANCESTRALIDADE	10
MULHER PRETA	11
PEDAGOGIAS DA MASCULINIDADE: GÊNERO E VIOLÊNCIA NA MODERNIDADE-COLONIAL	12
1. INTRODUÇÃO: ESTE MUNDO, UM MUNDO DE HOMENS	13
2. GÊNERO, VIOLÊNCIA E PEDAGOGIA: UMA PERSPECTIVA DECOLONIAL	14
3. MARCAS DE GÊNERO NA MODERNIDADE-COLONIAL: PEDAGOGIAS DA MASCULINIDADE E DA CRUELDADE	16
4. MANDATO DA MASCULINIDADE E CONCLUSÕES	20
REFERÊNCIAS	22
PROFESSORAS NA FLORESTA: PERMANECER OU ABANDONAR O MAGISTÉRIO EM ESCOLAS DA AMAZÔNIA ACREANA	23
1. INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO	24
2. PERCURSO METODOLÓGICO	27
3. RESULTADOS E DISCUSSÕES	29
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	31
REFERÊNCIAS	32
SER(TÃO) MULHER: COMPOSIÇÕES DA IDENTIDADE FEMININA RURAL A PARTIR DE “DONA HELENA” (2006)	35
1. INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO	36
2. PERCURSO METODOLÓGICO	38
3. RESULTADOS E DISCUSSÕES	39
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	42
REFERÊNCIAS	43
A NAGÔ FALA DE SI: NOTAS BIOGRÁFICAS ACERCA DE UMBELINA DE ARAÚJO, EM VOVÓ NAGÔ E PAPAI BRANCO (1989-1900)	45
1. INTRODUÇÃO	46
2. UMBELINA ARAÚJO E SUAS RELAÇÕES MATRILIANEARES: A NAGÔ FALA DE SI.	47
3. VOVÓ BIRUNQUÉ	47
4. CALU: CRIOLA, MÃE, ESTRATEGISTA E AMA DE LEITE	48
5. MANOEL JOAQUIM DE ARAÚJO: PATERNALISMO	



ε VIOLÊNCIA SIMBÓLICA	51
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	53
REFERÊNCIAS	53

O CIBORQUE ZAPATISTA: EXPERIÊNCIAS DE CORPOREIDADE E DE GÊNERO NO MOVIMENTO DE CHIAPAS. 55

1. INTRODUÇÃO	56
2. O CORPO E O GÊNERO NO MOVIMENTO NEOZAPATISTA	57
3. CONSIDERAÇÕES FINAIS	64
REFERÊNCIAS	64

POR UM FEMINISMO AFRO-LATINO-AMERICANO E COMUNITÁRIO: UM DIÁLOGO ENTRE LÉLIA GONZALEZ E JULIETA PAREDES 67

1. INTRODUÇÃO	68
2. O FEMINISMO AFRO-LATINO-AMERICANO DE LÉLIA GONZALEZ	68
3. O FEMINISMO COMUNITÁRIO DE JULIETA PAREDES	71
4. INTERSEÇÕES ENTRE PROPOSTAS	74
5. CONCLUSÃO	77
REFERÊNCIAS	78

A RELAÇÃO DAS AFETAÇÕES NA OBJETIFICAÇÃO DE CORPES NEGRES LGBT+ 79

1. INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO	80
2. PERCURSO METODOLÓGICO	82
3. RESULTADOS E DISCUSSÕES	83
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	87
REFERÊNCIAS	88

MANTAS DE KEVLAR: OS ASPECTOS PSICOSSOCIAIS DA RE-EXISTÊNCIA DE MULHERES NEGRAS 91

1. INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO	92
2. PERCURSO METODOLÓGICO	93
3. RESULTADOS E DISCUSSÕES	94
3.1 MULHERES NEGRAS: CONTEXTOS HISTÓRICOS E VIVÊNCIAS SILENCIADAS	94
3.2 IMPLICAÇÕES PSICOSSOCIAIS DA HISTORICIDADE DA MULHER NEGRA NA ATUALIDADE	96
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	97
REFERÊNCIAS	98



CORPO-TERRITÓRIO E ESCRIVIVÊNCIAS	100
1. INTRODUÇÃO	100
2. ESCRIVIVÊNCIA	103
3. VAI DAR MÓ TRÊTA QUANDO DISSER QUE VI DEUS, ELE ERA UMA MULHER PRETA	105
4. EU SOU A MINHA PRÓPRIA EMBARCAÇÃO	109
5. CONSIDERAÇÕES DE CONTINUIDADE	112
REFERÊNCIAS	113



ritos iniciais

A tessitura desta obra vislumbra o encontro dos diferentes olhares sobre a temática central Corpo/Corpa, território e suas confluências na América Latina. Aqui se instaura a encruzilhada de olhares, sabores, afetos, desafetos, proposições, lacunas, entre tantas outras possibilidades que somente as confluências podem oportunizar.

Para tal, a abertura dos caminhos das produções textuais traz o escrito *Pedagogias da masculinidade: gênero e violência na modernidade-colonial* construído por Yan Menezes Oliveira e Karina Acosta Camargo, os quais afirmam: “almeja pensar a constituição deste mundo que, como o conhecemos, é um mundo de homens e, ao refletir sobre tal constituição, pensar indicações para um fim possível para este”.

No texto *Professoras na floresta: permanecer ou abandonar o magistério em escolas da amazônia acreana* as autoras Letícia Mendonça Lopes Ribeiro, Adriana Ramos dos Santos e Cleidiane Lemes de Oliveira elucidam: “apresentar as razões que motivam as professoras a prosseguirem (ou não) na docência em escolas da Floresta Amazônica Acreana, considerando seus desafios no trabalho docente, suas expectativas para a ascensão na carreira e suas vivências pessoais”.

Na terceira produção textual, *Ser(tão) mulher: composições da identidade feminina rural a partir de “dona helenia”* (2006), as escreventes Larissa de Carvalho Lopes, Lorena Amorelli Renato e Priscilla Barros da Silva indicam: “temos por objetivo analisar a narrativa do documentário “Dona Helena” (2006), dirigido por Tatiana Toffoli, identificando os elementos que correspondam à composição da identidade da violeira e compositora sul-matogrossense”.

Por seguinte, a quarta produção textual, *A nagô fala de si: notas biográficas acerca de Umbelina de Araújo, em vovó nagô e papai branco (1989-1900)* de autoria de Maria da Conceição Bezerra dos Santos Sobrinha, que provoca: “o que tencionamos realizar ao longo deste texto, é oferecer à historiografia brasileira e sergipana a nossa contribuição, dando à Umbelina de Araújo, um papel de protagonismo”. Caminhando mais um pouco, chegamos no quinto artigo, intitulado *O ciborgue zapatista: experiências de corporeidade e de gênero no movimento de chiapas*, cuja autoria de Jadson Stevan Souza da Silva, aponta:



“As experiências do movimento neozapatista encarnam um ciborgue como metáfora, do tipo que rompe fronteiras e realidades para se aproximar das mais diversas resistências e corpos políticos. Desse modo, parece-nos tão presente e estreita com as perspectivas decoloniais a ideia de reinvenção das condições postas”.

No sexto artigo, *Por um feminismo afro-latino-americano e comunitário: um diálogo entre Lélia Gonzalez e Julieta Paredes*, a Annelise Schwarecz destaca: “busca verificar a intuição de que o projeto de feminismo convocado por Lélia Gonzalez em seu texto *Por um feminismo afro-latino-americano*, e a proposta de feminismo comunitário colocado por Julieta Paredes em seu texto *Despatriarcalización: Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)* convergem em um mesmo programa de integração de homens e mulheres, sob uma perspectiva feminista, lutando pela libertação da exploração de seus corpos, sem ignorar as diferenças étnicas e raciais que os compõem, mas mantendo em seu horizonte a criação de uma comunidade mais justa a partir desses valores”.

No momento seguinte, o oitavo artigo, *A relação das afetações na objetificação de corpos negres lgbt+*, de autoria Raquel de Souza Xavier, Anderson Moraes Pires, Rafael Sousa Silva e Juno Vicky Sullivan, apontam que: “o objetivo deste artigo é identificar as afetações que constituem os modos de relação com pessoas negres LGBTQ+, através das contribuições de pensadoras e fazedoras do feminismo negro, pois circunscrever corpos capturados pelos tradicionais discursos heteronormativos-racistas é denunciar formas como ao longo da história modos de gerenciamentos subalternizadores desses corpos foram se estabelecendo e se cristalizando constituídos sob a égide institucional religiosa, jurídica e médico-psiquiátrica”.

Na proposta do nono artigo, *Mantas de Kevlar: os aspectos psicossociais da re-existência de mulheres negras*, sob a autoria de Sarah Oliveira Aguiar, Djully da Silva Porfírio, Viviane Rodrigues Lima e José Maria Nogueira Neto buscam: “um resgate histórico das (re)existências das mulheres negras brasileiras, possibilitando uma análise decolonial dos impactos psicossociais da mulher negra na atualidade, considerando seus marcos e a ancestralidade”.

Para completar as encruzilhadas de artigos, os autores Eduarda da Conceição e Eduardo Miranda apresentam a produção textual *Corpo-território e Escrevivências*, que apresenta: “uma reflexão sobre as escrevivências de corpos-territórios discentes lésbicas, bissexuais, trans - lbt's - e negras nos cursos de graduação na Universidade Estadual de Feira de Santana-BA e as correlações com as ações afirmativas, visto que para se nascer uma acadêmica é necessário a construção de uma carreira universitária por vezes dificultada em vista da insuficiência de políticas de permanência”.



Convidamos a todes que se permita degustar dos nossos escritos. Tecer sugestões. Apontar outros caminhos. Criticar para ampliar. Bem como, pegar as pontas, brechas e frechas com a perspectiva de traçar outros desdobramentos com as confluências decoloniais/contra-coloniais/descoloniais/contra hegemônicas.

Eduardo O. Miranda

Professor da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)

Doutor em Educação – UFBA

Professor Permanente dos Mestrados: Educação (PPGE/UEFS) e Desenho, Cultura e Interatividade
(PPGDCI/UEFS)

Coordenador do Grupo de Pesquisa Corpo-território, Educação e Decolonialidade (CNPq/UEFS)



minha ancestralidade

(pintura com giz pastel sobre tela
cx alta de 40 cm x 40 cm)

Helena Mara Oliveira Lima¹



¹ UNIVERSIDADE ESTADUAL DO VALE DO ACARAÚ



mulher preta

(Joice Nascimento)²

A mulher Preta transforma.
Transforma não só o que fizeram dela,
É pedra em flor, é trilha em passarela.
A mulher Preta tem força, brilho. É dinamismo. É o riso.
A mulher Preta é beleza, é a graça e destreza.
A mulher Preta não se limita. Tem voz, vida e veias.
A mulher Preta cria e faz. Dá vida aos seus ancestrais.
A mulher Preta pode, transborda e transcende os ideais.
A mulher Preta extrai da luta da vida verdadeiros presentes.
Abre caminhos excelsos para todos os seus descendentes.

Apresentação/resumo ou sinopse: Poema tecido em homenagem a mulher preta que frente a sua trajetória histórico-racial está como base de uma sociedade patriarcal, racista e desigual sendo assim, necessário muito suor, sangue e lágrimas até que seus descendentes consigam fitar a plena liberdade. Diante de um Brasil que apresenta o racismo tão exposto quanto uma ferida aberta, vemos a real necessidade de valorizar o povo preto e em especial a mulher que não é apenas a mantenedora da maioria das famílias pobres, mas também aquelas que sustentam uma pirâmide cruel e custosa nessa sociedade que além de desigual é injusta. Cada ação em prol da conscientização e valorização do povo preto deve ser enaltecida já que poema é arte e sem arte não há vida. Nossos filhos mortos nas calçadas. Até quando? Nossas filhas desvalorizadas. Até quando? Nossos netos rejeitados. Até quando? Nossos irmãos enquadrados. Até quando? Nossas mães chorando. Até quando? Parece beco sem saída. Até quando? Muitos fatores levam às mulheres pretas ao sofrimento físico e psíquico. O racismo que vem acompanhado da solidão é um deles. Mulheres pretas são objetificadas, largadas e censuradas. É como se não tivessem voz, vida, veias. A mulher preta não é pedida em casamento e nem tem seus filhos assumidos. E isso não pode ser apagado. Isso precisa ser ressignificado. São marcas que nos levam ao lugar da síndrome da impostura, que nos impede de seguir. Já passou da hora desse cenário mudar. E isso depende não somente da nossa luta, mas de uma mudança estrutural no esqueleto da sociedade. É mais do que visceral. É acima de tudo urgente. E cada atitude no cenário de luta contra o preconceito, o racismo e seus estigmas, conta! Seja um poema, uma flor, uma fala, um clamor. Cada escuta deve ser valorizada. Cada história ouvida. Todo ser humano tem valor. Políticas públicas vem acontecendo há 2 décadas e transformaram significativamente a vida de muitas de nós. Perspectiva de saída da miséria. Filhos universitários. Mas ainda falta muito. Ainda faltam as cadeiras de CEO. Sim. A mulher preta pode e deve sonhar. Essa luta toda não tem sido em vão. Vejo luz. Vejo a tentativa de conscientização, mas falta muita adesão. A gente precisa dessa união. Preto, branco, amarelo, vermelho. Humanidade. Com esse poema clamo por justiça, equidade e respeito. Parece óbvio, parece simples, mas esse paradoxo vai mais além do que o de histórias de um povo que tem seus sonhos cortados pelo chicote invisível da discriminação que impunham sobre nossas vidas. Que ele se apague. Que nossas histórias se ressignifiquem e que acima de tudo, nossos filhos vivam.

Palavras-chave:

Mulher.

Preta.

Transforma.

² Joice Nascimento. 35 anos. Graduada em Letras, pós-graduanda em Psicopedagogia e graduanda em Psicologia.



pedagogias da masculinidade:

gênero e violência na modernidade-colonial

Yan Menezes Oliveira³
Karina Acosta Camargo⁴

RESUMO: O presente artigo almeja pensar a constituição deste mundo que, como o conhecemos, é um mundo de homens e, ao refletir sobre tal constituição, pensar indicações para um fim possível para este. Retoma-se o pensamento decolonial da antropóloga argentina Rita Laura Segato, em especial no que tange à importância dentro de sua obra quanto às transformações do sistema de gênero para a formação da modernidade-colonial, bem como para o projeto histórico do capital e seus acoplamentos com a pedagogia da crueldade. Para tanto, apontamos como este mundo de homens não teria nascido desta forma, mas exigiria um processo histórico de aprendizagem, de pedagogias da masculinidade, que seria parte fundamental da formação da modernidade-colonial a partir do encontro de patriarcados de baixa intensidade com patriarcados de alta intensidade. A partir de tal encontro, as pedagogias da masculinidade e o mandato da masculinidade que as envolvem estariam diretamente ligadas à distribuição do prestígio e do poder que fundamentam, até os dias de hoje, a distribuição hierárquica de status a partir da violência para com os corpos mais pertos ou distantes do marco do sujeito Homem tido como universal tanto na epistemologia quanto na política das práticas e do pensamento ocidental. O encontro entre as pedagogias da masculinidade e a modernidade-colonial colocam em funcionamento a pedagogia da crueldade que dessensibiliza não apenas os corpos masculinizados, mas todos os corpos tocados pelo projeto histórico do capital e que passam a objetificar os diversos modos e formas de vida em função do projeto expansionista e colonizador capitalista. Pensar o modo de funcionamento do sistema de gênero pautado desde a pré-história da espécie humana no patriarcado e apontar para direções que sejam capazes de dissolver tanto o pacto quanto o mandato da masculinidade mostram-se de suma importância para pensar um fim possível para este mundo de homens.

Palavras-chave: pedagogias da masculinidade; violência; gênero

3 Professor substituto do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e Mestre em Psicologia Institucional pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da UFES – yan_menezes@hotmail.com

4 Doutoranda em Psicologia Clínica na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – karina.jyoti@gmail.com



1. INTRODUÇÃO: ESTE MUNDO, UM MUNDO DE HOMENS

Vivemos em um mundo de homens, subjetiva, política e epistemologicamente falando. Este mundo, como o conhecemos, é um mundo de homens, mesmo sendo um mundo de seres humanos, devemos ser mais específicos e não nos confundirmos, é um mundo de homens. São apenas os homens que se confundem com o mundo a ponto de carregarem consigo mesmos uma certa indiferença: como peixes dentro d'água, os homens trafegam livre e inocentemente no mundo da razão. Neste mundo, a inocência, a primeira inocência, só cabe por direito aos homens, essa existência desapercibida de si que trafega pelas ruas em um esquecimento para com os olhares, os gestos, para com o outro. Mundo da razão pura. Não é por coincidência que as razões se comuniquem e sejam redundantes, aquelas do capitalismo e aquelas da masculinidade: razão competitiva, razão modernizadora, razão desenvolvimentista, razão calculadora, razão acumuladora e razão concentradora. Um contágio se alastra: corremos todos o risco de nos tornarmos homens.

De uma questão aparentemente menor e periférica de gênero, tais problemas que a temática da formação das masculinidades sucinta, passaram a constituir parte central das questões a respeito da ordem das estruturas hierárquicas de nossa sociedade, dos limites epistemológicos do pensamento ocidental, de uma estratégia de colonização dos corpos que perdura, se reproduz e se recria no ocidente há longo tempo. Em cenas cotidianas de violência que se passam desde o âmbito doméstico, passando pela circulação no espaço público, o silenciamento epistemológico e acadêmico de saberes menores, até as vergonhosas declarações e ações da política representativa, percorre o problema da constituição subjetiva das masculinidades no contemporâneo e, por mais que sejam múltiplas e multifacetadas, como estranhamente todas elas aparentam ter uma relação de composição e de manutenção a partir de certa violência de gênero aprendida e perpetuada ao longo da história da humanidade.

A composição e manutenção dessas masculinidades não afetaria somente aos corpos delimitados como masculinos. As masculinizações, calcadas na violência, em especial na violência de gênero, estariam conectadas com outras formas de exclusão, diferenciação e hierarquização do outro em raças, classes, etnias etc. Os processos de masculinização produziram masculinidades que estariam e se veriam como o centro da epistemologia e da política moderna-colonial que pensa o sujeito universal como um Homem branco e adulto. Tal epistemologia instauraria uma rígida perspectiva sobre a realidade e relegaria o campo público e político aos corpos masculinizados e à sua competitividade. Assim, não seriam só os homens que aprenderiam em suas vidas sobre as masculinizações, mas a masculinidade parece ser um fator central e excludente de um conjunto de campos e formas de existência de todas e todos. Esses arranjos aprendidos, tal continuidade de uma estrutura abstrata e hierárquica de sociedade, que distribui e arranja as violências, os poderes e os graus de liberdades dos corpos a partir das marcas de gênero, de raça, de classe, de etnia e de outras “diferenças” transformadas em “diferentes”, não parecem ser do campo de uma aprendizagem individual, ou de um desvio sintomatológico da saúde mental de determinados indivíduos. Interessa-nos pensar, acompanhando a antropóloga argentina de pensamento decolonial⁵ Rita Laura Segato (2016; 2018), os modos coletivos de perpetuação de tal pedagogia da masculinidade que, calcada na estrutura abstrata patriarcal, não apenas ensina desde cedo aos meninos que o mundo pode ser interpretado e agido sobre a partir da centralidade de seu gênero, como marca todos os outros corpos diante desses signos de discrepância. O presente artigo visa estudar, desde uma perspectiva decolonial, as relações entre masculinidades, violência e pedagogia. Estudar as pedagogias da masculinidade não da perspectiva de um véu ideológico que a produziria e sobre o qual bastaria haver tomado consciência individual ou coletiva para sua dissolução; nem a partir de uma perspectiva psico-

5 O pensamento decolonial, ou o giro decolonial, é um movimento crítico do pensamento, especialmente latino-americano, que visa produzir perspectivas epistemológicas outras que não aquelas desenvolvidas pela modernidade-colonial eurocentrada.



lógica que individualiza e torna patológica as questões de gênero e violência, que enxerga um indivíduo fechado em si e desviante da normalidade, mas dentro daquilo que Segato (2003, 2016, 2018) chama de estruturas hierárquicas de gênero. Estruturas históricas de relações sociais que produzem subjetividades continuamente aprendidas pela pedagogia da masculinidade, marcadas na e pela história e mantidas no presente nas sensibilidades, nos gestos e nos corpos. Uma estrutura abstrata e patriarcal pautada na violência e na produção de hierarquias de status a partir do “binarismo do Uno” que percorreria, para a autora, a história da humanidade, com especial relação contemporânea com o projeto histórico do capital.

Pretendemos apresentar uma pesquisa bibliográfica sobre a perspectiva decolonial da formação das masculinidades a partir da revisão do trabalho de Rita Laura Segato e, acompanhando a especificidade do pensamento decolonial da antropóloga, relacionar as formações das masculinidades como parte fundamental para a construção deste mundo dos Homens que é o mundo da modernidade-colonial e do projeto histórico do capital para, por fim, apontar para a importância e para as brechas para um fim possível de um mundo (mundo dos Homens). É preciso acompanhar Segato e imaginar que ainda vivemos, neste mundo, a pré-história patriarcal da humanidade, onde tal estrutura de violência é aprendida e atualizada.

2. GÊNERO, VIOLÊNCIA E PEDAGOGIA: UMA PERSPECTIVA DECOLONIAL

Baseamo-nos na pesquisa de Segato (2003; 2016; 2018) que, a partir de uma perspectiva decolonial, pensa a diferenciação da ordem hierárquica dos gêneros como parte fundante e exemplar do conjunto de diferenciações de status e valores nas sociedades e, conseqüentemente, da abertura para a produção de certa violência dentro do campo social. Parte-se do princípio de que a questão de gênero, em especial a questão de como a violência e o poder hierárquico se distribuem através da história da humanidade e dos papéis de gênero, longe de ser uma questão secundária, sintomática e marginal dentro de nossa sociedade, seria a fundação de um conjunto de problemas e relações de poder, opressões, desigualdades, modos de vida e projetos históricos cristalizados como naturalizados na caminhada da humanidade. Em especial, as transformações do sistema de gênero a partir das invasões coloniais europeias às Américas a partir do século XVI, fundamentariam as estruturas hierárquicas de poder e de prestígio da modernidade-colonial. Como a autora coloca:

Defiendo aquí que comprender las transformaciones del «sistema de género» y la historia de la estructura patriarcal arroja una luz indispensable para entender el giro social introducido por la modernidad como un todo. Si leemos adecuadamente lo que ese tránsito significó y la forma en que la intervención reacomodó y agravó las jerarquías preexistentes, comprenderemos una gran cantidad de fenómenos del presente que afectan a toda la sociedad y que están muy lejos de constituir apenas «el problema de la mujer». (2016, p. 94)

Pensamos o gênero como “[...] uma categoria analítica que pretende dar conta de como representações dominantes, hegemônicas, organizam o mundo da sexualidade, dos afetos, dos papéis sociais e da personalidade” (Segato 2018, p.28, tradução nossa). Tal categoria analítica diz respeito aos problemas políticos de estruturação das relações sociais por valores hierarquizados e instância paradigmática para todas as ordens de status, tais como classe, raça, etnia, idade. A diferença hierárquica dos valores das relações de gênero, diferenças essas que determinam as posições que ocupam mulheres e homens em uma sociedade, relegando os lugares de representação direta e política aos homens e restando às mulheres o espaço doméstico e posição muitas vezes objetual ou na forma de tributo para comprovar a masculinidade, constituiria a primeira e exemplar estrutura de ordem de status no modo de funcionamento humano. Da diferenciação de status de gênero, isto é, das atribuições de valores específicos para as distinções de papéis sociais atribuídos a homens e mulheres, é que se



poderia segmentar, categorizar, comparar e taxar simbolicamente como inferior outros corpos dentro de uma sociedade, fundando as estruturas elementares da violência, título de um dos principais livros da antropóloga (2003), que caracterizariam a existência humana até então. A autora aponta:

Como he afirmado en Las estructuras elementales de la violencia (Segato 2003), es en los «géneros» que se traviste una estructura subliminal, en sombras, de relación entre posiciones marcadas por un diferencial de prestigio y de poder. Ese cristal jerárquico y explosivo se transpone y manifiesta en la primera escena de nuestra vida bajo las formas hoy maleables del patriarcado familiar, y luego se transpone a otras relaciones que organiza a imagen y semejanza: las raciales, las coloniales, las de las metrópolis con sus periferias, entre otras. (2016, p. 94)

A estrutura hierárquica simbólica elementar seria baseada na violência e na imposição da força. Emergiria desta tanto um primeiro eixo dos status sociais, atribuições de valor de diferença entre os corpos e suas marcações de gênero, raça, etnia, idade, quanto um eixo dos contratos, onde os pares que se consideram parte de um status de valor superior, acordam e compactuam em pé de igualdade seus interesses. Essa estrutura de relações sociais em dois eixos, o eixo do status e o eixo dos contratos, como aponta Segato (2003), seria confundida com a pré-história patriarcal da humanidade e seria mantida, como já comentado, através de relações de violência inicialmente marcadas pelas distinções de gênero. Mesmo que o tempo presente com suas premissas filosófico-jurídicas da modernidade-colonial coloque em um nível superficial todas as pessoas em pé de igualdade, equivalendo direitos dentro das relações do eixo do contrato, o eixo do status se manteria desestabilizando tais relações e assinalando diferenças hierárquicas e distribuições de poder e violência.

O movimento de inauguração e emergência da ordem simbólica de status e estruturação hierárquica do poder teria se dado, e continuaria se dando, desde a pré-história da espécie humana, inaugurando sua organização e definição em torno da organização patriarcal. O processo de emergência da ordem simbólica hierárquica seria recontado até hoje, em diversas sociedades, remarcando de maneira mítica e cotidiana a história da instauração da ordem simbólica da diferenciação dos gêneros a partir da usurpação de certo poder e liberdade dos corpos feminilizados. A instauração simbólica da lei recairia, em primeiro lugar, sobre os corpos das mulheres a fim de privá-los de certo valor e distribuí-los (seja na forma de objeto, seja na forma de tributo) entre os homens.

O processo de constituição da diferença hierárquica entre os gêneros, entre os membros da própria espécie humana como marca de sua formação, como elemento de avaliação do mundo ao redor, se expressaria em diversos mitos de diversas sociedades nos cinco continentes. Segato (2003; 2016, 2018), como antropóloga, indica a existência de mitos fundadores em diferentes culturas onde se deixa registrar e perpetuar a instauração hierárquica de poder dentro da ordem simbólica através do gesto de usurpação do poder das mulheres por parte dos homens e, a partir de tal gesto, a instauração de um sistema de regras, bem como a indicação da força constante de manutenção dessa estrutura hierárquica. Diversos mitos sobre a fundamentação das sociedades, da lei e da ordem simbólica, inclusive de períodos e culturas pré-coloniais, seriam lidos pela autora como vestígios das reais fundações sócio-históricas calcadas na usurpação do poder das mulheres. É com esse argumento que Segato indica a atualidade da pré-história patriarcal da humanidade, tendo esta que constantemente comprovar e perpetuar as masculinidades através da força, da violência, da crueldade e na constante recontação das leis e dos mitos de fundação de seu próprio poder. A respeito destes mitos fundadores espalhados pelo globo e sua relação com o atual disciplinamento dos corpos das mulheres a autora coloca:



La evidencia incontestable de alguna forma de patriarcado o preeminencia masculina en el orden de estatus de sociedades no intervenidas por el proceso colonial reside en que los mitos de origen de una gran cantidad de pueblos, si no todos, incluyendo el propio Génesis judeo-cristiano, incluyen un episodio localizado en el tiempo de fundación en que se narra la derrota y el disciplinamiento de la primera mujer o del primer grupo de mujeres. Ese episodio fundacional de toda historia humana, omnipresente en las historias míticas de los pueblos, es una prueba de la prioridad de la sujeción de género como molde primordial de todas las otras formas de dominación, aunque plenamente histórico justamente porque aparece narrado en la forma compacta del relato del pasado que son las mitologías. (2016, p. 94-95)

O sistema hierárquico de status, inaugurado pelo “sistema de gênero” colocado pelo patriarcado, possuiria uma série de características que definiriam a relação entre masculinidade e violência. Em primeiro lugar, a própria inauguração do sistema de status partiria da violência masculinizada em direção ao corpo da mulher (ou aquele marcado pela feminilidade), objetificando-o, acumulando-o, trocando-o, controlando sua circulação, estuprando-o e assassinando-o como demonstração de poder, como castigo e moralização, como marcas de disputas bélicas. Seria apenas com a violência em direção aos corpos feminilizados que a usurpação de certo poder e a marcação de um valor maior ao corpo da masculinidade que o sistema de status poderia e pode se manter (SEGATO, 2003). Em seguida, o status da masculinidade instauraria entre os homens uma competição e a constante ameaça de serem rebaixados a um status inferior ao da própria masculinidade. Numa complexa trama de aliança e competição, os homens usurpariam simbolicamente o poder do corpo social das mulheres, ao mesmo tempo que estariam competindo entre si e tendo que provar da própria masculinidade a todo momento, para não serem rebaixados ao status inferior. Dessa maneira, os atributos de força, violência, crueldade, indiferença e resistência à dor já se instaurariam como características perpetuamente demandadas dos circuitos das masculinidades.

A complexa rede de definição de status a partir do sistema de gênero instauraria um segundo eixo do sistema hierárquico, a saber, um eixo contratual. Em oposição ao eixo do status, o eixo contratual ergueria uma ordem simbólica de suposta igualdade e de negociação entre equivalentes que, historicamente, fora no início reservado aos homens. É através do encontro conflituoso e instável desses dois eixos que Segato (2003) lê as estruturas elementares da violência. Mesmo nossas sociedades, compreendidas como “modernas”, tidas como sociedades contratuais e de igualdade de direitos entre todos os indivíduos, não escapariam do eixo hierárquico do status que precisa ser perpetuamente atualizado. Em realidade, para a autora (2003, 2016, 2018), a condição de possibilidade para a instauração da modernidade-colonial e do expansionista e cruel projeto histórico do capital teria sido, precisamente, a passagem de uma organização patriarcal de baixa intensidade para uma de alta intensidade.

3. MARCAS DE GÊNERO NA MODERNIDADE-COLONIAL: PEDAGOGIAS DA MASCULINIDADE E DA CRUELDADE

Um dos pontos diferenciais no pensamento decolonial de Rita Segato diz respeito à sua compreensão do papel fundamental das relações de gênero para a consolidação da modernidade-colonial. Se para Anibal Quijano (2005), as invasões coloniais disseminam uma nova forma de poder global, moderna e capitalista, a partir da ideia de raça, para Segato, tal transformação não se passaria sem, primeiramente, uma transformação no “sistema de gênero” a partir do violento encontro entre o patriarcado europeu e aquele nativo do continente americano. Isto é, não apenas apontar a colonização do que hoje se entende como



continente americano como parte basilar da formação da modernidade e do modo de produção capitalista, mas, enxergar a parte fundamental que as estruturas violentas e patriarcais de marcação de gênero estão na base de um processo de distribuição de prestígio e poder que sustenta, até os dias de hoje, não apenas a violência de gênero, mas o conjunto de opressões, dominações, extrações e extrativismos contemporâneos.

É possível pensar o uso dessa estrutura de violência de gênero, presente desde a pré-história da humanidade até os dias atuais, para a consolidação da modernidade-colonial a partir das invasões do continente latino-americano e seus impactos nos modos de produção e distribuição de violência, prestígio e poder dentro do projeto histórico do capital. Na leitura decolonial da autora (2016), seria no encontro entre dois tipos de patriarcado, o colonizador e o colonizado, que as bases para a estrutura moderna-colonial de violência se fundarão:

[...], es precisamente la captura de una masculinidad con prerrogativas ya previamente existentes por la masculinidad blanca y rapiñadora del mundo del conquistador lo que hace posible la propia conquista, pues el hombre no-blanco, en su derrota militar, acaba funcionando como la pieza bisagra entre los dos mundos, es decir, como el colonizador dentro de casa. Dividido por un conflicto de lealtades entre su mandato de masculinidad y su conexión con su comunidad y red de parentesco, acaba emulando dentro de casa la agresividad viril del vencedor y es él quien va a transferir la violencia apropiadora del mundo que llega hacia el interior de las relaciones de su propio mundo. (p. 95)

Apesar de relacionar a fundação da humanidade num patriarcalismo pré-histórico, Segato (2016) margeia a questão sobre as diferenças de intensidade entre as formas de organização patriarcais que podem ser observadas nos modos de vida pré e pós-coloniais, isto é, após entrada em jogo no contexto americano uma “masculinidade branca e rapinadora do mundo do conquistador”. Segato (2016; 2018) distingue a partir deste encontro a formação dos patriarcados de baixa intensidade dos de alta intensidade, sendo os primeiros relacionados às formas de organização social pré-coloniais e os outros relacionados às condições de possibilidade projeto histórico moderno-colonial-capitalista. A autora aponta ainda que o patriarcado de alta intensidade se funda e é fundador de uma pedagogia da crueldade e de uma violência específica atrelada à formação do poder dos Estados e ao projeto histórico capitalista.

Uma das características da passagem dos patriarcados de baixa intensidade para os de alta intensidade diria respeito à passagem de um modo de vida e cosmo-sentido pautado no entendimento e vivência do “dualismo do múltiplo” em direção ao “binarismo do uno”. Tal diferenciação instauraria um ponto fundamental da modernidade-colonial e, consequentemente, do projeto histórico do capital, a saber, a produção dos “diferentes”, traços de diferenças identificados e cristalizados nos corpos e, a partir desta identificação, colocados em uma escala hierárquica universal tendo o Homem branco e colonizador como princípio e parâmetro desta distribuição hierárquica. Destacamos a descrição sobre o mundo do dualismo do múltiplo:

[...] la estructura de ese mundo es dual y conducida por una reciprocidad férrea vinculante. Lo dual es una de las variantes de lo múltiple, y entre los términos de una dualidad hay tránsitos y es posible la conmutabilidad de posiciones. En el mundo dual, ambos términos son ontológicamente plenos, completos, aunque puedan mantener una relación jerárquica. No hay englobamiento de uno por el otro: el espacio público, habitado por los hombres con sus



tareas, la política y la intermediación (los negocios, la parlamentación y la guerra), no engloba ni subsume el espacio doméstico, habitado por las mujeres, las familias, y sus muchos tipos de tareas y actividades compartidas. (2016, p. 95)

E ainda:

En esa atmósfera colectiva y comunitaria no hay englobamiento, no hay sujeto universal, hombre con H mayúscula catapultado por el humanismo colonial-moderno a la posición de Sujeto Universal, ni enunciados de valor general capaces de representar a todos. No hay tampoco un referente universal de lo que se define como humano, ni equivalente universal del valor que permita mercantilizar el hábitat o volver negociable el nicho territorial y su paisaje. (Ibdem, p. 95)

Já a respeito do binarismo do uno instaurado pela empreitada colonial, Segato aponta o processo histórico e continuado da rapina colonial como forma de violência, poder e prestígio a partir do qual, tanto a política quanto a epistemologia ocidental, bem como seus modos de vida, classificam e separam as formas de existência a partir daquilo que não é o Homem, o Uno de onde se parte o “binarismo do diferente”. A partir da estrutura binária entre o Homem e a mulher, toda uma escala hierárquica de status pode instaurar aquilo que é o diferente, e colocar em comparação, não em reconhecimento, todos os aspectos de diferença da existência. Sobre a estrutura binária do uno, Segato coloca:

La estructura binaria resulta de la captura moderna de la dualidad recíproca, aunque jerárquica, del mundo-aldea. En el mundo binarizado de la modernidad, el otro del Uno es destituido de su plenitud ontológica y reducido a cumplir con la función de alter, de otro del Uno como representante y referente de la totalidad. Este papel de Otro (femenino, noblanco, colonial, marginal, subdesarrollado, deficitario) [...] pasa a constituir-se en la condición de posibilidad para la existencia del Uno (sujeto universal, humano generalizable, con H). Su tributación, la dádiva de ser que de él se extrae, fluye hacia el centro, plataforma del sujeto humano universal, lo construye y lo alimenta. (Ibdem, p. 95-96)

O Homem como “sujeito universal”, “humano generalizável” do “humanismo colonial moderno” se espalha no e através do campo epistemológico e político, bem como na circulação pelo espaço público e pela gerência e administração do que é comum. É, ao mesmo tempo, como que em duas frentes estratégicas, que os saberes e a esfera da política, do público, das práticas e das circulações se masculinizam. A formação como sujeito universal, que não se diferencia do/no mundo, afinal, trata-se de um mundo de homens, não é algo que se dá apenas em um campo abstrato e discursivo, mas um processo encarnado e aprendido pelos corpos. É através de uma pedagogia da masculinidade, construção encarnada dos valores do sistema de gênero e, posteriormente, da matriz binária moderna, que os corpos produzem e reproduzem em escalas de valor e de poder, envolvendo, desta forma, todos os corpos a partir de sua hegemonia dominante. É a pedagogia da masculinidade que opera toda uma lógica dentro do conjunto dos corpos masculinizados, padronizando suas vivências através de um “pacto da masculinidade”, e que se conecta à pedagogia da crueldade da modernidade-colonial e seu projeto expansionista de rapina e objetificação da vida.

É válido pensar como, a partir do binarismo de gênero colonial proposto por Segato, as formações das masculinidades como papéis de gênero, aprendidas através da pedagogia da masculinidade,



devem disputar, conquistar e submeter o comum, é possível perceber uma escala hierárquica de status e violência que se produz a partir desta universalidade embasada nos saberes e nas políticas. O homem másculo e que domina, seja física, seja racionalmente, valerá mais que a mulher, que o negro, que a criança e, para além dessas marcações de suposta superioridade, elencará nessas marcações das “diferenças” (outros modos de ser, estar, perceber e produzir o mundo) caracterização de corpos como “diferentes” e inferiores (fracos, irracionais, subdesenvolvidos, incapazes), em uma escala de valores que alicerça a distribuição de poder e a competição propícia à formação histórica do projeto do capital.

Segato (2016; 2018) relaciona a pedagogia da masculinidade com o projeto histórico do capital ao explicar como essa aprendizagem estaria diretamente conectada ao movimento de colonização do continente americano e, conseqüentemente, conectada com o processo de abertura para a modernidade do ocidente, bem como para a produção da lógica, da racionalidade e do funcionamento do sistema capitalista. A partir do ponto da imposição global da modernidade-colonial, do avanço do projeto histórico capitalista com suas razões competitivas, modernizadoras, desenvolvimentistas, calculadoras, acumuladoras e concentradoras, bem como de sua lógica de desigualdade de distribuição de renda e de distribuição sexual do trabalho, tal como indica Silvia Federici (2017), as relações de gênero e seus status implícitos conectariam íntima e amplamente tal projeto à pedagogia da masculinidade. O mundo moderno-colonial é um mundo de homens, da expansão e da competitividade de uma masculinidade colonial e, a partir da hierarquia de status e proposição do diferente pelo binarismo do Uno, o projeto histórico do capital envolve e produz todos os corpos a partir de tais parâmetros.

Quanto ao projeto histórico do capital, este não dispensaria a formação e a funcionalidade da força estatal, a organização social ao redor do Estado que possuiria o DNA da masculinidade (SEGATO, 2003). Em confluência com o antropólogo francês Pierre Clastres (1982), a antropóloga pensa no papel do Estado como uma organização que distribui de forma violenta a hierarquia dos status através de um tipo específico de circulação de poder, isto é, de um poder individualizado e coercitivo que constituiria a relação entre os corpos de uma sociedade. O projeto histórico do capital, junto com a organização estatal, se aliará e se constituirá a partir da pedagogia da masculinidade para produzir um patriarcado de alta intensidade e uma pedagogia da crueldade como projeto expansionista. A partir da aliança entre o projeto histórico do capital e a estrutura hierárquica simbólica do patriarcado legitimada formal e informalmente pelo Estado, diversos projetos históricos de outras sociedades teriam sido dizimados, afetados ou fagocitados, não sem uma resistência contínua, por tal aliança. Suas tecnologias de sociabilidade, suas noções de felicidade e bem-estar teriam sido abaladas em função da pedagogia da crueldade que coloca todas as coisas e modos de vida sobre a ótica do predadorismo e do sistema hierárquico de valor, podendo explorar, usurpar, roubar e abolir formas de vida, outras espécies, recursos naturais, corpos de mulheres e crianças.

A pedagogia da crueldade se valida da ordem da estrutura hierárquica patriarcal para dessensibilizar os corpos, não mais apenas o dos homens como na pedagogia da masculinidade, mas tendo o sujeito universal, o homem como o Homem com “h” maiúsculo que corresponderia à realidade epistemológica e política planetária, a enxergar em tudo o que existe apenas coisas e posses de valores mesuráveis e calculáveis. Dentro desse projeto histórico, a distinção entre espaço político e espaço doméstico seria acentuada e reavaliada de forma a rebaixar o doméstico ao domínio do privado, do íntimo e do feminino; já o domínio público-político seria enaltecido e reservado para os homens. O espaço doméstico e o corpo feminilizado, bem como os espaços e técnicas de cuidado, se esvaziavam cada vez mais de política e são tidos cada vez mais como posses e bens das masculinidades, tal como o espaço público, onde se dão as decisões coletivas e circulam os corpos, se torna cada vez mais escasso de corpos com a marca da feminilidade.



Sobre a luz do feminismo interseccional, que podemos acompanhar no trabalho de autoras como Lélia Gonzalez (2020), Angela Davis (2016) e bell hooks (2018), podemos pensar a respeito da distribuição da hierarquia e objetificação dos corpos e dos modos de existência das pedagogias da crueldade como uma aprendizagem moderna-colonial, indispensável ao projeto histórico do capital e que afeta a todos os corpos em suas distribuições de prestígio e poder a partir de seus marcadores de gênero, raça, classe social, idade, capacidade, etc. Assim, tal projeto não apenas elenca, classifica e valoriza a partir do sujeito universal, o Homem branco, o valor de cada vida, de cada corpo, permitindo a existência contemporânea de diferentes genocídios, tal como o da população negra no Brasil, explicitado, por exemplo, por Abdias do Nascimento (2016), ou como o feminigenocídio (2016) como propõe Segato, como ainda trabalha no silenciamento e no epistemicídio de outros cosmo-sentidos, modos de vida e de pensamento existentes no globo terrestre. Sobre a transformação da pedagogia da masculinidade em pedagogia da crueldade, Segato coloca:

La pedagogía masculina y su mandato se transforman en pedagogía de la crueldad, funcional a la codicia expropiadora, porque la repetición de la escena violenta produce un efecto de normalización de un pasaje de crueldad y, con esto, promueve en la gente los bajos umbrales de empatía indispensables para la empresa predadora —como Andy Warhol alguna vez dijo en una de sus célebres citas: the more you look at the same exact thing, the more the meaning goes away, and the better and emptier you feel. La crueldad habitual es directamente proporcional al aislamiento de los ciudadanos mediante su desensibilización. (2016, p. 20-21)

Esta pedagogia teria solapado, mas nunca completamente, inúmeras tecnologias de sociabilidade e de cuidado ao redor de todo o globo, muitas vezes conectadas às organizações matriarcais e ao gênero feminino, desertificado os modos de existência, as formas de comunitarismo, bem como inúmeras formas de cuidado de si, de outrem e do mundo. Segato (2016; 2018) colocará o projeto histórico do capital em contraponto com outros projetos históricos de outras sociedades, com outros planos e valorações da vida, com outras formas de pensar e produzir bem-estar sem uma distinção calcada no preconceito moderno do desenvolvimento. A partir desses projetos históricos outros, que resistiram e ainda resistem simultaneamente dentro e às margens do projeto histórico do capital, a autora (2016; 2018) propõe a importância do desenvolvimento de contra pedagogias da crueldade. Pedagogias estas capazes de pensar e experimentar a existência fora dos parâmetros da hierarquia de status imposta pela violência de gênero que fundamenta a pré-história patriarcal da humanidade. Debruçamo-nos agora sobre o funcionamento das pedagogias da masculinidade por apostar na importância de desarticulá-la, para pensar e experimentar outros mundos possíveis.

4. MANDATO DA MASCULINIDADE E CONCLUSÕES

Desde crianças, vindo do pai, do irmão mais velho, do vizinho, das imagens televisivas e cinematográficas, dos espaços virtuais da internet, as masculinidades se colocam como imagens de referência e de ensino para a produção de subjetividades de meninos e meninas, afetando seus gostos, sensibilidades, gestos e papéis sociais a serem performados. Para Segato (2018) esse conjunto de imagens e vozes de referência de papéis de gênero demarcados ecoam nas subjetividades masculinizadas através daquilo que a autora chama de mandato da masculinidade. A ideia de um mandato da masculinidade faz alusão ao imperativo da coletividade dos homens que, ao mesmo tempo, é parâmetro e condição de reprodução do gênero masculino, e que se pauta na hierarquia da diferenciação daquilo que não é, ou é menos masculino (SEGATO, 2003, p. 13).

Este mandato seria uma característica da formação das masculinidades, uma vez que essa marcação e definição de pertença ao gênero deverá ser constantemente provada, exercida por meio de uma



constante comprovação de sua existência a seus pares (outros homens, a irmandade) mesmo que estes não estejam presentes. Assim, traços e comportamentos de risco, de agressividade, de assertividade, de expansão, de competitividade, de racionalidade dominante e objetificante da realidade se apresentam, em maior ou menor grau na escala hierárquica, como maior ou menor admissão e pertença ao pacto da masculinidade. Há uma fraternidade no pacto da masculinidade que, em um jogo complexo, protege e garante a posição do indivíduo no domínio da masculinidade (domínio hegemônico neste mundo de homens) e o ameaça a todo instante de ser colocado de fora, perder seus direitos de masculinidade se tornando menos homem, fora da masculinidade, feminilizado e vulnerável às violências que dirigem aos grupos fora da masculinidade. O mandato da masculinidade e a presença da violência em suas diferentes expressões, tais como a física, a sexual, a moral, compõem tanto a formação e a distribuição das masculinidades, quanto se expressam em situações e espaços através da violência em direção aos corpos feminilizados (ou de qualquer corpo com marcação de fragilidade e inferioridade segundo o parâmetro hierárquico do status) como forma de atualizar tal dinâmica de pertença ao pacto dos homens.

Dentro de tais provações constantes que deslocam as masculinidades individuais em graus distintos dentro do pacto da masculinidade, as iniciações e os ritos de passagem, os comportamentos antisociais, a crueldade, a violência e o risco estariam incluídos como elementos do processo de constante provação. As diferenciações das masculinidades se dão, fundamentalmente, em relação à feminilidade e a seus traços característicos historicamente produzidos. Dessa maneira, além de sua provação constante, as masculinidades emergiriam numa relação de diferenciação hierárquica em relação àquilo que ela não é, isto é, aos corpos feminilizados. Os corpos feminilizados, seja das mulheres ou de outros homens, é o corpo objetificado como tributo, como posse e como espaço de extração da mais-valia simbólica que comprovam as masculinidades. O pacto da masculinidade diz respeito à constante cobrança e cooperação, enquanto o mandato da masculinidade, seria o imperativo inconsciente e transindividual que se expressaria nas múltiplas vozes da masculinidade em um só corpo masculinizado, que colocaria este corpo à disposição de tal pacto e diante da perspectiva de valor superior ao dos outros corpos.

Desviando das hipóteses da relação íntima entre gênero e violência como processo individual que circunscreveria casos isolados de formações específicas de uma sociedade, do entendimento de índices patológicos presentes em indivíduos de um grupo social, da hipótese de traços “culturais” de um grupo humano, ou mesmo do argumento de uma expressão de forças biológicas que diferenciariam o comportamento dentro do suposto dimorfismo sexual da espécie, Segato (2018) aponta para a hipótese de uma pedagogia da masculinidade (p. 21), um ensino cotidiano e constante que, como um pano de fundo de normalidade, instauraria na divisão hierárquica dos gêneros algo tão natural e intrínseco quanto a própria ideia de espécie humana. As justificativas acima citadas, a individual desviante, a cultural ou a biológica, não passariam de enunciados que encobriram e justificariam a normalidade das relações de violência em suas diversas formas com a diferença entre os gêneros.

Masculinidades, violência e pedagogia se entrelaçaram na teoria decolonial de Rita Segato para pensar a centralidade da questão de gênero e sua estrutura violenta, tão antiga quanto a formação da espécie humana, como pontos fundamentais para se considerar os modos de existência contemporâneos. Questionar e desconstruir o pacto da masculinidade e o mandato da masculinidade, compreender e superar a pré-história patriarcal da humanidade, é algo que diz respeito, também, à saúde e a projetos de vida dos corpos masculinizados (Segato, 2018). Um exercício de desconstrução do pacto e do mandato da masculinidade se mostra urgente não apenas em função da proteção e do combate à violência de gênero voltada contra a mulher e às demais minorias que se encontrariam rebaixadas na ordem do status, mas também contra a violência intra-gênero sofrida pelos próprios homens diante das exigências, da crueldade e das li-



mitações de comportamentos e sensibilidades impostas pela confraria da masculinidade. Os papéis sociais designados às masculinidades fazem diariamente com que homens se submetam eles mesmos a riscos, conflitos, competições, brigas e disputas, limitações de seus próprios sentimentos e relações de cuidado para consigo e para com os outros, de forma que são, ao mesmo tempo que componentes e disseminadores, grandes vítimas do pacto da masculinidade e da pedagogia da crueldade que se fundamenta sobre este. Ademais, um exercício de desconstrução de masculinidades se ligaria à produção urgente de outros modos de existência, outros projetos históricos que não o projeto individualista, cruel e desértico do capital.

Este Homem, bem como este mundo de homens, é, portanto, marcado pela competição ressentida e pelo medo, pela busca incessante de um ideal de participação fraterna que apenas existe a partir da segregação e da desvalorização de outros modos de existência. Não podemos evitar de lembrar a máxima do filósofo Nietzsche quando pensa o homem, este animal ressentido, como ponte entre o animal e o além-do-homem. Levar essa máxima ao limite de compreender, junto com Segato e os estudos decoloniais, a responsabilidade das pedagogias da masculinidade na produção deste Homem específico, não apenas como espécie, mas como dominação de um gênero desta espécie e, portanto, apontarmos em direção à sua superação, sua transvalorização, e às indicações para um fim possível deste Homem e de seu mundo. Agir para que o fim do homem não nos aniquile como espécie, mas que possa indicar o fim de uma forma de organização pautada neste Homem como sujeito universal.

REFERÊNCIAS

CLASTRES, P. A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política. Rio de Janeiro: F. Alves, 1982.

DAVIS, A. Mulheres, raça e classe. São Paulo: Boitempo, 2016.

GONZALEZ, L. Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos. Organização, Flavia Rios, Márcia Lima, 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HOOKE, B. O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras. 1 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

NASCIMENTO, A. O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

FEDERICI, S. Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, A. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SEGATO, R. L. Las estructuras elementales de la violencia. 1 ed. – Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

_____. La guerra contra las mujeres. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

_____. Contra-pedagogías de la crueldade. – 1ª ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Prometeo Libros, 2018.



professoras na floresta: permanecer ou abandonar o magistério em escolas da amazônia acreana

Letícia Mendonça Lopes Ribeiro⁶

Adriana Ramos dos Santos⁷

Cleidiane Lemes de Oliveira⁸

Resumo: Objetivou-se apresentar as razões que motivam as professoras a prosseguirem (ou não) na docência em escolas da Floresta Amazônica Acreana, considerando seus desafios no trabalho docente, suas expectativas para a ascensão na carreira e suas vivências pessoais. Assim, o problema de pesquisa se concentra na seguinte questão: quais experiências, profissionais e/ou pessoais, levam essas professoras a desejarem permanecer ou abandonar o magistério em escolas da Amazônia Acreana? Justifica-se a importância deste estudo por ser inegável a distinção do cenário laboral existente entre docentes nas áreas urbanas e docentes que lecionam nas escolas mais longínquas do Brasil, localizadas na vasta Floresta Amazônica, sendo este um panorama que repercute no trabalho docente e nas perspectivas profissionais, sociais e pessoais dessas mulheres, ainda pouco lembradas nas pesquisas educacionais. Como aporte teórico, optou-se por apresentar estudos centrais sobre o trabalho docente (OLIVEIRA, 2004, TARDIF; LESSARD, 2005), abordar as especificidades da docência em escolas amazônicas (MARTINS, 2015), com destaques à prática em escolas localizadas na Floresta acreana (SOUZA, 2013), bem como ressaltar aspectos que permeiam o magistério feminino e a mulher professora (LOURO, 1989, 2003). A investigação, de abordagem qualitativa, concentrou-se na produção de dados por meio da aplicação de um questionário, o qual trazia seis perguntas relacionadas ao trabalho docente das participantes da pesquisa: 39 professoras que lecionavam nas classes multisseriadas em escolas campesinas no município de Feijó, interior do Acre. Destaca-se que estas professoras foram também alunas do curso de pedagogia, ofertado pela Universidade Federal do Acre em parceria com o Plano Nacional de Formação de Professores (Parfor). Diante disso, a principal questão, aqui analisada, concentrou-se na seguinte pergunta: “quando você terminar a graduação em Pedagogia, você tem a intenção de se manter na comunidade em que trabalha atualmente – ou pretende lecionar em outra localidade? Se possível, explique”. Dentre as 39 participantes, 22 pretendem manter a atuação profissional no mesmo local onde lecionava em 2019, enquanto 15 pretendem lecionar em outra localidade do município (12 delas na área urbana) e duas não responderam a esta questão. Alguns fatores, indicados pelas participantes, não se relacionam diretamente ao trabalho docente, estando essencialmente vinculadas ao bem estar do profissional. Dentre todos os fatores apontados pelas participantes, a proximidade que elas podem manter de suas próprias famílias é a grande motivação para permanecerem ou para decidirem abandonar as escolas em que lecionam (24 participantes fizeram esse apontamento).

6 Mestre em Educação. Pedagoga da Universidade Federal de Minas Gerais. Contato: leticiamendonca@yahoo.com.br.

7 Doutora em Educação. Professora Adjunta vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Acre. Contato: adrianaramos.ufac@gmail.com.

8 Mestre em Educação. Doutoranda em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Contato: cleidi.lemes@gmail.com.



A partir dos dados produzidos, revelou-se que a proximidade das famílias é o fator determinante para o desejo pela permanência ou pelo afastamento do magistério. Outros aspectos também foram apontados pelas participantes como importantes ao prosseguimento (ou não) nas localidades em que lecionam, sendo estes: aceitação da comunidade, dificuldades de deslocamento; acesso aos recursos materiais e humanos; sobrecarga e acúmulo de tarefas não docentes nas escolas campesinas mais afastadas do meio urbano. Diante disso, as análises mostram o quão desafiador é o exercício docente no interior da Floresta acreana e alertam para a necessidade de políticas públicas para a melhoria das condições de trabalho docente destas mulheres.

Palavras-chave: Professoras. Trabalho Docente. Amazônia Acreana.

1. INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO

Ao se reconhecer a porção da Floresta Amazônica, localizada no estado do Acre, como um local profícuo e diverso em que “diferentes grupos produzem e reproduzem saberes e práticas culturais diversificadas, convivendo em um cenário natural rico em biodiversidade, numa pluralidade sociocultural” (MARTINS, 2015, p. 41), reconhece-se igualmente o quão profícua e diversa é a profissão docente na Amazônia.

Diante desse contexto, o presente trabalho tem como objetivo geral apresentar as razões que motivam as professoras a prosseguirem (ou não) na docência em escolas da Floresta Amazônica acreana, considerando seus desafios no trabalho docente, suas expectativas para a ascensão na carreira profissional e suas vivências pessoais. No desdobramento deste objetivo geral, têm-se dois objetivos específicos: distinguir os motivos que levam as professoras a abandonar o magistério daqueles que as impulsionam a manter a docência na Amazônia; identificar em que medida o trabalho docente repercute nas escolhas profissionais de mulheres campesinas; compreender os impactos das vivências pessoais nas expectativas que estas mulheres mantêm para o futuro profissional. Quanto à delimitação do problema de pesquisa, este estudo se concentra na seguinte questão: quais experiências, profissionais e/ou pessoais, levam essas professoras a desejarem permanecer ou abandonar o magistério em escolas da Amazônia Acreana?

É preciso destacar que, a grande distinção existente no cenário laboral entre profissionais atuantes em áreas urbanas (sujeitos muito explorados em pesquisas educacionais nacionais e internacionais) e docentes que lecionam nas escolas mais longínquas e solitárias da Amazônia (sujeitos pouco lembrados em investigações e políticas públicas de educação brasileiras) justifica a importância em se estudar aspectos da vida e da profissionalidade das professoras da Floresta, valorizando e garantindo a representatividade que elas têm ao serem identificadas como um grupo profissional essencial à manutenção da no interior do Brasil. É a partir dessa percepção que se destaca que a análise, ora apresentada, concentrou-se também em identificar experiências que determinam o gênero feminino como um elemento constitutivo de relações sociais (SCOTT, 1995) e que o distingue em diversas situações do exercício docente.

Logo, o aporte teórico para o melhor entendimento do texto, além de se assentar nos estudos sobre o trabalho docente (OLIVEIRA, 2004, TARDIF; LESSARD, 2005), dedica-se também à abordagem das especificidades da docência em escolas amazônicas (MARTINS, 2015), com destaques particulares à organização desta prática em escolas localizadas na Floresta acreana (SOUZA, 2013), bem como se debruça sobre aspectos que permeiam o magistério feminino e nas escolhas das mulheres professoras (LOURO, 1989, 2003). Assim, as questões teóricas, ora apresentadas, têm o intuito de oferecer um cenário que corrobore para a pluralidade da Educação do Campo, ao mesmo tempo em que a distingue, enquanto Educação da Floresta Amazônica, das demais práticas de docência exercidas pelas mulheres campesinas.



Essa conjuntura privilegia, portanto, a ideia de que o trabalho docente está contextualizado à identidade da professora do Campo, a qual se constitui de maneira diferente quando esta mulher se encontra nas áreas da Floresta acreana, uma região distante e pouco acessível na região Norte do Brasil, local em que as matas e os rios decidem como e quando as classes multisseriadas devem se manter em atividade. Portanto, é preciso perceber as escolas campesinas como espaços de construção social, bem como de escolarização e formação docente coerente com aquelas que ensinam e aprendem nestas mesmas instituições (MARTINS, 2015). Ao mesmo tempo, é também necessário perceber as inúmeras dificuldades e potencialidades da mulher que exerce o magistério na Amazônia, uma vez que não se pode separar esta pessoa desta professora.

Coerentes com essas percepções, intrínsecas ao trabalho docente, apesar de admitirem as grandes incertezas e complexidades advindas na ação de ensinar, Tardif e Lessard (2005) caracterizam aspectos importantes do trabalho docente, os quais em muito contribuem para o entendimento da constituição da identidade do professor e da professora, bem como para a sua condição docente. Assim, os autores caracterizam a docência como “uma forma particular de trabalho sobre o humano, ou seja, uma atividade em que o trabalhador se dedica ao seu “objeto” de trabalho, que é justamente um outro ser humano, no modo fundamental da interação humana” (TARDIF; LESSARD, 2005, p. 08). Logo, os autores aventuram-se em apresentar bases para “uma teoria da docência compreendida como trabalho interativo, trabalho com e sobre o outro” (Idem, p.11 – grifos nossos). Neste mesmo contexto, eles apresentam três dimensões solidárias estabelecidas no trabalho dos professores: a atividade, o status e a experiência.

Quanto à atividade, esta pode ser abordada de acordo com sua organização – o espaço sociofísico da célula-classe, onde tudo acontece e onde se mantém “um território inviolável de autonomia do professor” (Ibidem, p. 277), mas que faz parte de uma organização maior da escola – e de acordo com seu desenvolvimento – o chamado “processo interacional de realização”, o qual “cobre um amplo campo de relações com o outro, no caso, os alunos, enquanto indivíduos e como grupo” (Ibidem, p. 279). Em relação ao status, este está estreitamente vinculado à identidade das professoras e professores, a qual foi concebida como “um construto modelado por múltiplas interações com os outros atores educativos” (Ibidem, p. 281) e em uma “teia de aranha das existências codificadas de seu trabalho” (Ibidem, p. 282). Por fim, quanto à experiência, esta designa, de modo geral, a noção de verdade de sua vivência prática, acreditando que “a experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca”, já que “nunca se passaram tantas coisas, mas a experiência é cada vez mais rara” (BONDÍA, 2002, p. 20).

Entretanto, a particularidade das experiências construídas e constituídas pela professora ou pelo professor não anulam as forças que incidem sobre o trabalho docente – principalmente aquelas que buscam controlá-lo. Por isso, concorda-se com as indicações feitas por Oliveira (2004) ao afirmar que a categoria indicada como “trabalho docente” abarca tanto os sujeitos nas suas complexas dimensões, experiências e identidades quanto as condições em que se estabelece o exercício profissional no ambiente escolar. Assim, o trabalho docente está muito além da regência de classe; na verdade, ele geralmente está atrelado a mecanismos de controle corroborados pelo Estado, pela gestão escolar e, muitas vezes, pela comunidade onde a escola e a professora ou o professor lecionam.

Em um contexto no qual a gestão escolar busca controlar o trabalho do professor e tem a legitimidade da comunidade para isso, o olhar mais atento para a condição docente não pode ser secundarizado; ao contrário: ele precisa ganhar ainda mais destaque. Logo, considera-se como condição docente, como bem indica Teixeira (2007, p. 428), “a situação na qual um sujeito se torna professor”. Na visão desta autora, é especialmente fundamental que a docência seja interpretada como uma relação social instaurada entre docente e discente, uma vez que “um não existe sem o outro” e, portanto, “docentes e discentes se constituem,



se criam e recriam mutuamente, numa invenção de si que é também uma invenção do outro” (Idem, p. 429).

É neste panorama que se torna possível particularizar as condições docentes (e de vida) das professoras e professores da Floresta, uma vez que as especificidades do trabalho docente, exercido por esses homens e mulheres, traz uma conjuntura marcada pelos comandos da Floresta e dos rios – neste caso, com ênfase às matas e rios no estado do Acre (MARTINS, 2015). Entretanto, para a melhor compreensão de quem são as e os docentes da Floresta – mais precisamente aquelas e aqueles que lecionam na área da Amazônica acreana – é válido reconhecer as especificidades das e dos profissionais que se dedicam à educação do campo/da Floresta/ribeirinha.

Em princípio, é válido ressaltar as razões que nos levaram a optar pela expressão “Educação do Campo”. De acordo com a definição de Caldart (2012, p. 257), a Educação do Campo “nomeia um fenômeno da realidade brasileira atual, protagonizado pelos trabalhadores do campo e suas organizações, que visa incidir sobre a política de educação desde os interesses sociais das comunidades camponesas”. É nesse sentido que se evita usar a expressão “educação rural”, substituindo-a ideologicamente por Educação do Campo. Acredita-se que “a história da precaríssima e velha educação rural é inseparável da história do trato patrimonialista, da apropriação pelas elites da terra, do Estado e do público” (ARROYO, 2015, p. 51). Assim sendo, considera-se o “termo rural como termo pejorativo por ressaltar as desigualdades do contexto capitalista, como a migração do campo para a cidade e a extinção do rural sugado pelo modo de produção da cidade”, bem como se pressupõe a quebra com as “visões distorcidas do camponês como algo fora do comum e/ou atrasado, visão esta que contribui para a manutenção de situações de dominação, poderia ocorrer a partir da valorização da escola enquanto condição de mudança” (CARVALHO, 2015, p. 56).

O reconhecimento de uma Educação do Campo, que realmente valoriza a escola enquanto condição de mudança para mulheres e homens que vivem na Floresta Amazônica no estado do Acre, a justificativa para a insistência em se delimitar as chamadas “professoras da Floresta”. Assim, essa denominação engloba tanto aquelas profissionais que lecionam em escolas localizadas em pontos mais adentrados da mata, quanto aquelas que trabalham em áreas ribeirinhas (às margens dos rios). O que consideramos como importante nesta definição é que estas profissionais também sejam distinguidas como aquelas que compõem e/ou são partícipes das vivências dos “povos da Floresta, guardiões de culturas milenares e habitantes de um berço de riquezas naturais insondáveis” (SOUZA, 2013, p. 13), ao mesmo tempo em que são vistas como um coletivo representativo.

Nesse sentido é fundamental ressaltar que os “povos da Floresta” carregam consigo características identitárias muito distintas daquelas mantidas por comunidades urbanas. Como bem caracterizam Faleiro e Farias (2017, p. 837):

Alguns aspectos que caracterizam esses povos são: relações cotidianas com a natureza (de preservação, sustentabilidade e cuidado), cooperação, relação familiar, comunitária (ajuda mútua de vizinhos) e territorial, práticas, trabalho, modos de falar, modos de produção (agricultura camponesa), práticas afetivas, gastronomia, espiritualidade, estética, conhecimento empírico, uso de recursos terapêuticos, crenças, expressões culturais tradicionais, relação com os movimentos sociais, luta (por terra, conhecimento e demais direitos fundamentais) e resistência (ao processo de expropriação e exploração da terra e dos sujeitos).



São também pelas caracterizações de Faleiro e Farias (2017) que se reafirma a grande força do patriarcado nas relações entre homens e mulheres camponesas e, portanto, considera-se fundamental perceber as vivências que expõem “relações desiguais de dominação dos homens sobre as mulheres” (ALMEIDA, 2010, p. 22). Logo, são exatamente as vivências das professoras camponesas a grande fonte de distinção entre a docência exercida por mulheres daquela desempenhada por homens. Mesmo considerando que muitas pesquisas, na área educacional, não distinguem professores e professoras, não é possível compreender as mudanças educacionais sem compreender, simultaneamente, quem está lecionando (APPLE, 1988).

É bem verdade que o cenário profissional das áreas urbanas, onde há a presença numericamente majoritária de mulheres atuantes nos anos iniciais do Ensino Fundamental, é bem diferente do que é visto nas áreas camponesas, em que o número de homens e mulheres docentes é muito semelhante. Apesar disso, devido ao panorama das relações patriarcais muito enraizadas no contexto camponês, o exercício do magistério por mulheres ainda é muito demarcado em sua relação com a maternidade (LOURO, 1989).

Historicamente, a docência reflete as muitas formas de fazer, “de meninos e meninas, homens e mulheres ajustados/as aos padrões das comunidades pressupõem uma atenção redobrada sobre aqueles e aquelas que serão seus formadores e formadoras” (LOURO, 2003, p. 106). Na Educação do Campo, essas formas se ressaltam nas múltiplas renúncias e abdições que as mulheres precisam fazer em benefício de suas famílias, que muitas vezes estão afastadas das colônias⁹ onde se localizam as escolas amazônicas. Mais uma vez, atribui-se a imagem do homem como o chefe da família, “aquele que tem poder sobre todos outros membros que constituem o núcleo familiar” (FALEIRO; FARIAS, 2017, p. 837), enquanto a mulher carrega consigo o exercício da abnegação, tão vinculada à atividade maternal e também à ideia de vocação – ideia essa que tanto deprecia a docência em relação a outras profissões (LOURO, 1989; COSTA; RIBEIRO, 2011).

É a partir desse panorama que se apresenta, na seção a seguir, o cenário de vivências e a identidade dos sujeitos de pesquisa: as professoras da Floresta acreana.

2. PERCURSO METODOLÓGICO

É possível caracterizar esta investigação como uma pesquisa de abordagem qualitativa com caráter descritivo e analítico. Para a produção dos dados, realizou-se, em 2019, uma pesquisa de campo, com a aplicação de questionários sobre o trabalho docente realizado pelos sujeitos de pesquisa. A opção pelo questionário é justificada por ser este um instrumento privilegiado de sondagem que permite alcançar rápida e simultaneamente um grande número de pessoas (LAVILLE; DIONE, 1999). Tal questionário foi aplicado a 39 professoras – nomeadas aleatoriamente como Professora 1, Professora 2 e assim por diante, assegurando-se assim a manutenção do anonimato destas pessoas. Observa-se que todas as participantes da pesquisa lecionavam, em março de 2018 (quando a produção dos foi feita) em escolas localizadas no município de Feijó, interior do estado do Acre, o qual é banhado pelos rios Envira e Jurupari (afluentes do rio Amazonas), fundamentais para a manutenção das escolas da Amazônia na porção mais sul-ocidental do Brasil (Figura 1).

9 As colônias são áreas de assentamento de famílias que têm a produção agrícola como principal forma de sobrevivência. Tais assentamentos são implementados pelas ações do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), a partir da desapropriação de áreas improdutivas e seguinte assentamento destas famílias (CAMPOS, 2004).



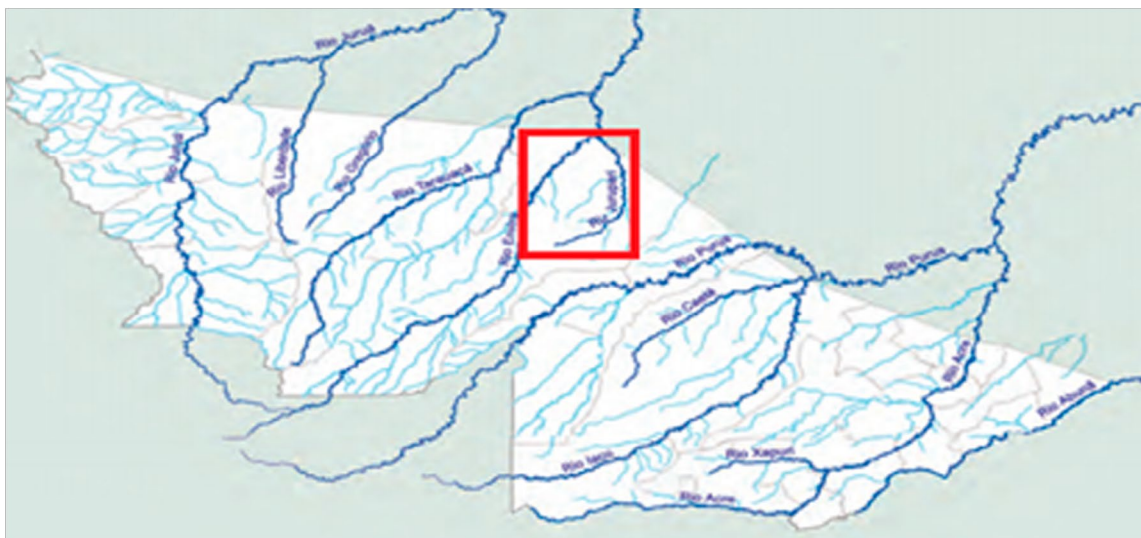


FIGURA 1. Mapa da Hidrografia do Estado do Acre¹⁰

Assim, ao ressaltar quem são estas mulheres, suas origens e onde lecionam, ressalta-se igualmente que todas elas ainda estão em formação, uma vez que a grande maioria cursa sua primeira licenciatura, ao realizar o curso presencial de graduação em Pedagogia em uma das quatro turmas do Núcleo de Feijó. Este curso é fruto da parceria promovida entre o Plano Nacional de Formação de Professores da Educação Básica (Parfor) – ofertante dos recursos financeiros com o fomento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – e a Universidade Federal do Acre (Ufac) – responsável por todo o aparato didático-pedagógico, inclusive a seleção dos profissionais necessários para a realização da graduação.

É conveniente destacar também que o Parfor é uma proposta de formação de caráter emergencial e intensivo, sendo realizado durante os três primeiros meses do ano – seis dias da semana, em 10 horas/aula diárias. Esse período equivale à época mais marcante do denominado inverno amazônico (extremamente chuvoso e, portanto, tendencioso às cheias dos rios), o qual impossibilita a manutenção das escolas ribeirinhas e/ou localizadas nas áreas de Floresta. Assim, a proposta de formação considera, superficialmente, o regime de Alternância¹¹: as professoras/estudantes cursam, no Núcleo da Ufac na área urbana de Feijó, as disciplinas (indicadas pela matriz curricular também prevista para o curso de licenciatura em Pedagogia do Campus sede da Ufac, em Rio Branco) de forma modular, ou seja, ministradas geralmente em 60 horas/aula semanais. Ao iniciar o mês de abril, estas professoras retornam para lecionar em escolas campesinas – nomeadas, por elas mesmas e pelo poder público estadual/municipal, como escolas rurais. Diante deste panorama de formação, proposto pelo Parfor, é possível sugerir que ele “não segue os princípios metodológicos da Educação do Campo”, já que não apresenta adaptações de sua matriz curricular para os professores campesinos; entretanto, é inegável que “o acesso dos estudantes tem sido satisfatoriamente realizado” (BRITO, 2013, p. 108).

10 Fonte: Acre em Números (2013, p. 32). Disponível em: <http://www.ac.gov.br>. Acesso em: 20 ago. 2017. É importante ressaltar que o retângulo, em vermelho, foi editado para realçar a principal porção do município de Feijó, na qual se localizam a maior parte das escolas em que lecionam os sujeitos de pesquisa.

11 A proposta de Alternância é uma metodologia educacional “caracterizada por dois momentos: tempo de estudo realizados nos centros de formação (Tempo Escola) e o tempo de estudo na comunidade (Tempo Comunidade)” (BRASIL, 2016, p. 30), respeitando assim os períodos produtivos da agricultura familiar.

Como última etapa metodológica do presente trabalho, aponta-se que, com o apoio da técnica de análise de conteúdo (BARDIN, 2008), foi possível identificar as principais visões que as professoras participantes têm sobre o trabalho docente na Floresta e, portanto, sobre as expectativas que elas mantêm quanto à permanência ou ao abandono da carreira do magistério nas escolas amazônicas, considerando a influência do fato de serem mulheres nestas expectativas. São estes os aspectos centrais que serão abordados na próxima seção.

3. RESULTADOS E DISCUSSÕES

As indagações preliminares do questionário permitiram traçar um perfil superficial das participantes da pesquisa. Assim, é interessante destacar algumas características que são comuns a muitas dessas mulheres: elas são jovens e têm até 35 anos (31 professoras; 79%); muitas são casadas (20 professoras; 51%), têm filhos (30 professoras; 77%), lecionam há pelo menos seis anos (30 professoras; 77%) e residem na mesma comunidade em que trabalham (27 professoras; 69%).

Dentre as diversas interrogativas propostas pelo questionário, uma delas se dedicou a conhecer as expectativas das professoras quanto ao desejo de permanecer ou abandonar a docência nas escolas campesinas em que já lecionam. Tal interrogativa tem a seguinte descrição: “quando você terminar a graduação em Pedagogia, você tem a intenção de se manter na comunidade em que trabalha atualmente – ou pretende lecionar em outra localidade? Se possível, explique”. Dentre as 39 participantes, 22 pretendem manter a atuação profissional no mesmo local onde lecionavam em 2019, enquanto 15 pretendem lecionar em outra localidade do município (12 delas na área urbana) e duas não responderam a esta questão. Em meio às diversas razões que as levam a desejarem a manutenção da docência nestas comunidades, alguns fatores não se relacionam diretamente ao trabalho docente; mas, estão essencialmente vinculadas ao bem estar da profissional – considerando sempre que “o professor é a pessoa; e uma parte importante da pessoa é o professor” (NIAS, 1991 apud NÓVOA, 1992, p. 15).

Dentre todos os fatores apontados pelas participantes, a proximidade que elas podem manter de suas próprias famílias é a grande motivação para permanecerem ou para decidirem abandonar as escolas em que lecionam (24 participantes fizeram esse apontamento). A Professora 36, por exemplo, afirmou que: “quero muito ficar lá [na comunidade em que trabalha], pois gosto muito de lá. Eu me sinto muito aceita lá”. Em outras questões, a mesma professora indica que já morou e estudou (entre a 3ª e a 8ª série) na mesma escola multisseriada em que trabalha nos últimos três anos; porém, agora ela mora com a família e os filhos em uma localidade próxima à escola – algo que deseja manter quando terminar a graduação. Da mesma forma, a Professora 15 nasceu, cresceu e se sustenta com grande satisfação na mesma comunidade, mantendo uma pequena colônia com seu esposo e tendo seu contrato como docente em uma escola municipal. Nesse sentido, como ela mesma afirma: “eu gosto muito de estar lá e não quero sair”.

Há também o fato da aceitação da comunidade ao trabalho da professora como condição para o desejo de permanência na comunidade em que trabalha. Diversas professoras indicam que, para lecionar, residem nas próprias escolas em que lecionam e se distanciam durante vários dias de suas famílias, mas que a acolhida das comunidades e de suas alunas e seus alunos é, em muitos casos, determinante para o desejo pela permanência. Logo, percebe-se que o *status*, que a docência compreende, está necessariamente vinculado às múltiplas interações que as professoras mantêm com outros atores educativos (TARDIF; LESSARD, 2005).



Mais uma vez, em contrapartida, muitas professoras que não desejam prosseguir na docência em escolas campesinas têm argumentos “inversamente idênticos” para justificar as razões para a aspiração em lecionar nas escolas urbanas ou, raramente, em abandonar a docência: a distância de suas famílias, a rejeição das comunidades em que trabalham e as dificuldades impostas pelo trabalho docente, quando se opta (ou se sente obrigada, por carência de outras oportunidades laborais) em trabalhar nas escolas da Floresta e/ou em áreas ribeirinhas.

O depoimento da *Professora 18* ilustra bem essa realidade. A impossibilidade de manter contato diário com sua família, residente no meio urbano, é o principal argumento para seu desejo em lecionar em uma escola mais próxima do distrito urbano de Feijó. Além disso, ela alega que “deve ser melhor dar aula em uma escola da cidade”, uma vez que a escola em que leciona está às margens do Rio Envira, onde “só podemos ir de batelão ou casco” – embarcações adequadas para o difícil trajeto imposto por este rio até sua escola. Da mesma forma, a Professora 20 reforçou ainda que “a minha dificuldade maior é viver longe das minhas filhas. Eu que sou a mãe delas!”. Essa indicação sugere que, como acontece comumente em nossa sociedade patriarcal, paira sobre a mulher a responsabilidade de trabalhar no espaço público e também ser responsável pelo cuidado do lar e das filhas e filhos (COSTA; RIBEIRO, 2011), uma vez que “ela é a mãe!”.

É nesse momento que fica essencialmente necessário ressaltar os “melindres” da Floresta acreana, em especial no que diz respeito ao deslocamento que as professoras precisam fazer para chegarem até as escolas – deslocamentos estes que duram até quatro dias, em áreas que não ultrapassam a área do município de Feijó. Em muitas localidades, sobretudo aquelas que estão mais afastadas do trajeto dos principais rios, no período do verão amazônico (sem chuvas) é preciso fazer longuíssimas caminhadas em estradas de terra, popularmente nomeadas como “ramais”, e/ou em trilhas conhecidas por aquelas e aqueles que vivem no meio da mata. Já no período de inverno amazônico (com muitas chuvas), o lamaçal é intenso, o que sugere a necessidade do uso de motocicletas (que, em alguns casos, devem ser veículos adaptados para uso em rally); esta situação, muitas vezes, impede a circulação de pessoas. Já nas comunidades ribeirinhas, as dificuldades são inversas: no inverno, os rios estão cheios e o trajeto fluvial é tranquilo; no verão, os rios secam e os barcos maiores são impedidos de realizar o mesmo trajeto, enquanto os menores estão sempre sujeitos a danos por navegarem em águas muito rasas.

Além das inúmeras dificuldades de deslocamento, há muitos outros desafios impostos pela Floresta ao trabalho docente. Mesmo entre aquelas que desejam se manter na docência campesina, todas concordam que a carência absoluta de recursos didático-pedagógicos é uma realidade cruel do exercício docente. É bem verdade que muitas delas, pelos saberes da experiência já acumulados e pelos obstáculos que lhes são frequentemente impostos, conseguem organizar uma rotina que exige poucos recursos e, assim, “dominar as situações cotidianas e atingir seus objetivos” (TARDIF; LESSARD, 2005, p. 286). Entretanto, concordamos com Martins (2015) ao afirmar que:

Compreendemos a importância dos saberes da experiência; no entanto, a falta de recursos, de estrutura física, de valorização profissional e, conseqüentemente, de um quadro de pessoal qualificado na escola, levam o profissional da área rural ao enfrentamento das condições de existência no lugar, não por vontade própria, mas por barreiras de pleno acesso a melhores opções de formação e prática docente, nos espaços formais, fora da instituição escolar (MARTINS, 2015, p. 178).

Dentre as dificuldades apontadas por Martins, outras se correlacionam à falta de recursos para a execução do trabalho docente, sendo a que merece mais destaque a ausência de quais-



quer outras ou outros profissionais para apoio e/ou acompanhamento pedagógico. O quadro profissional mais comum, das escolas que mantêm classes multisseriadas no interior da Amazônia acreana, é composto apenas pela ou pelo unidocente, que leciona em classes multisseriadas para crianças e jovens do 1º ao 9º ano do Ensino Fundamental e muitas vezes. Assim, ela ou ele reside na própria escola em que trabalha, deslocando-se para visitar a família ocasionalmente. Ao morar na própria escola, a/o docente também assume todas as tarefas previstas para o funcionamento da instituição. Esse cenário é bem retratado, mais uma vez, pelas palavras de Martins.

[...] não há, nas escolas rurais estaduais ou municipais, infraestrutura para as classes multisseriadas, que são prejudicadas em comparação à sala seriada, mesmo quando esta é da escola do campo. Tanto na escola rural de responsabilidade do município quanto na escola rural de responsabilidade do estado, existem professores que assumem funções além da docência, como de merendeiro e zelador, bem como há grande número de alunos agrupados em um mesmo espaço (MARTINS, 2015, p. 78).

É nesse contexto que a docência não assume somente um caráter essencialmente solitário, mas tenta, na verdade, um cenário de abandono, tristemente retratado pela *Professora 1* que, ao justificar seu interesse em exercer, após a formatura, a docência no meio urbano, indica: “considero muito difícil o fato de ser professora, servente, merendeira, vigia, etc. Tudo sou eu!”. Este relato corrobora, novamente, uma situação que cria “mecanismos de intensificação, diversificação, polivalência, versatilidade, flexibilidade, exigindo deste trabalhador policompetências para executar o seu trabalho” (ARAÚJO; SOUZA, 2017, p. 17).

Esses argumentos, que claramente expõem os obstáculos para o exercício docente em escolas no interior da Amazônia acreana, precisam ser considerados na formulação de políticas públicas. Sem estas, as professoras da Floresta estão fadadas a sempre se submeterem a contratos temporários, com remunerações ínfimas (quando comparadas àquelas recebidas por suas/seus colegas no meio urbano) e a péssimas condições de trabalho docente. Este é um cenário que as obriga, diversas vezes, a abandonar em definitivo a sala de aula para buscar outras colocações de trabalho que em nada se relacionam à docência.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação permitiu, ainda que preliminarmente, apresentar as razões basilares que motivam as professoras a permanecerem ou a abandonarem o trabalho docente nas escolas da Floresta Amazônica acreana.

Entre aquelas que desejam se manter na docência em escolas campesinas, percebe-se, de fato, que a experiência do magistério as toca com profundidade (BONDÍA, 2002). Tal profundidade está associada à vinculação do exercício do magistério com a satisfatória sobrevivência das comunidades tradicionais, muito prevalentes no interior da Floresta acreana. Portanto, pensar em ascensão social, na conjuntura de vida destas profissionais, é pensar em boas condições de trabalho docente para que o magistério e a comunidade se sustentem com bem-estar.

Em contrapartida, o fato de reconhecer a magnitude da condição docente não pode camuflar a realidade e, então, criar uma tendência a ignorar o claro cenário de precariedade vivenciado por essas docentes. Além da dificuldade de deslocamento e a rejeição das comunidades ao trabalho de algumas professoras, a escassez de recursos materiais/humanos e a intensificação do



trabalho docente, são pontos basilares que as levam a rejeitar o magistério em escolas campesinas.

Quanto às motivações pessoais, foi muito interessante observar que, apesar das professoras apresentarem posicionamentos muito distintos (desejo de permanecer ou abandonar as escolas na Floresta), os ensejos que determinam as expectativas para o futuro são semelhantes, especialmente quando o motivador é a família. Se a professora trabalha em uma escola próxima à localidade onde sua família reside, lá ela esperará permanecer. Porém, é também a necessidade de dedicar cuidados e estrutura à família que leva muitas professoras a desejarem o exercício profissional em outra localidade ou, ainda, cogitarem outras opções de trabalho que permitam associar a carreira às demandas familiares. Sugere-se que, entre essas professoras, as raízes do patriarcado se mostram essencialmente intensas, uma vez que, por serem mulheres, as decisões pela profissionalidade dependem, primeiramente, da manutenção da conjugalidade/maternidade.

Para minimizar essas inúmeras contradições e para possibilitar a maior representatividade, as mulheres da Floresta precisam ter suas vozes garantidas, principalmente no encaminhamento de políticas públicas que as considerem, que as ouçam, “que lhes garantam assento nos espaços de discussões e debates que os interessam” (ARAÚJO; SOUZA, 2017, p. 21). Políticas públicas efetivas são a única forma viável para o reconhecimento e a valorização da Educação do Campo e, portanto, para a conservação dos povos da Floresta mediante o trabalho de suas professoras e seus professores. Quem sabe, também seja por meio de políticas públicas sérias, que considerem esse grupo como um coletivo representativo, uma das melhores alternativas para a reflexão e a discussão da cultura patriarcal, ainda tão forte entre as mulheres campesinas.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, J.J.C.N.; SOUZA, J.V.F. O trabalho docente na educação do campo. *Revista Espacios*. v. 38, n. 30, 2017, p. 12-23. Disponível em: <<https://www.revistaespacios.com/a17v38n30/a17v38n30p12.pdf>>. Acesso em: 22 mai. 2019.
- ARROYO, M. Apresentação. In: SOUZA, M.A. Educação do campo: propostas e práticas pedagógicas do MST. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- ARROYO, M. G. Os Movimentos Sociais e a construção de outros currículos. *Educar em Revista*, Curitiba, n. 55, p. 47-68, jan./mar. 2015. Disponível em: <www.revistas.ufpr.br/educar/article/view/39832>. Acesso em: 10 out. 2017.
- BARDIN, L. Análise de conteúdo. Lisboa: Edições 70, 2008.
- BONDIA, J.L. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Rev. Bras. Educ.* [online]. 2002, n.19, p.20-28. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n19/n19a02.pdf>>. Acesso em: 22 mai. 2019.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Manual de Operações – Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (Pronera). Brasília, 2016. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/reforma-agraria/projetos-e-programas/pronera/manual_pronera_-_18.01.16.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2019.
- BRITO, M.M.B. O acesso à educação superior pelas populações do campo, na universidade pública: um estudo do Pronera, Procampo e Parfor, na Universidade Federal do Pará. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação. Universidade Federal do Pará, Belém,



2013. Disponível em: <<http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/4199>>. Acesso em: 22 mai. 2019.
- CALDART, R. Educação do Campo. In: CALDART, Roseli (org.). Dicionário da Educação do Campo. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio. Expressão Popular, 2012, p. 257-264.
- CAMPOS, S.M.M. O Estado Brasileiro e o processo de produção do espaço no Acre. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Programa de Pós-graduação em Estruturas Ambientais e Urbanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2004. Disponível em: <http://www.fau.usp.br/docentes/deprojeto/c_deak/CD/2pesq/1orient/2004martinoli/estado-espaco-acre.pdf>. Acesso em: 22 mai. 2019.
- CARVALHO, C.A.S. Práticas artísticas dos estudantes do curso de licenciatura em educação do campo: um estudo na perspectiva das representações sociais. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015. 191 f. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/BUBD-9VFJ4P>>. Acesso em: 20 jul. 2018.
- COSTA, A.P.; RIBEIRO, P.R.M. Ser professora, ser mulher: um estudo sobre concepções de gênero e sexualidade para um grupo de alunas de pedagogia. Estudos Feministas, Florianópolis, v.19, n.2, p. 475-489, mai-ago, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2011000200011>>. Acesso em: 29 fev. 2020.
- FALEIRO, W.; FARIAS, M.N. Inclusão de mulheres camponesas na universidade: entre sonhos, desafios e lutas. Educ. Pesqui., São Paulo, v.43, n.3, p.833-846, Set. 2017. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ep/v43n3/1517-9702-ep-43-3-0833.pdf>>. Acesso em: 29 fev. 2020.
- LAVILLE, C.; DIONNE, J. A construção do saber. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- LOURO, G. L. Magistério de 1º grau: um trabalho de mulher. Educação e Realidade. Porto Alegre, v. 14, n.2, p. 31-39, jul/dez,1989. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/issue/view/3061>>. Acesso em: 10 fev. 2019.
- LOURO, G.L. Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.
- MARTINS, F.A.O. A construção da identidade formativa e profissional do professor na escolar rural ribeirinha do Vale do Juruá: a Pedagogia das Águas. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2015. 288 fl. Disponível em: <<http://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/46272>>. Acesso em: 20 jul. 2017.
- NIAS, J. Changing Times, Changing Identities: Grieving for a Lost Self. In: BERGESS, E. (ed.). Educational Research and Evaluation. London: The Falmer Press, 1991.
- NÓVOA, A. Os professores e as histórias da sua vida. In: NÓVOA, A. (Org.). Vidas de professores. Porto: Porto Editora, 1992.
- OLIVEIRA, D.A. A reestruturação do trabalho docente: precarização e flexibilização. Educ. Soc., Campinas, v. 25, n. 89, p. 1127-1144, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso: 25 nov. 2015.
- SILVA, M. Complexidade da formação de professores: saberes teóricos e saberes práti-



cos. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. Disponível em: < <https://static.scielo.org/scielobooks/8xxn2/pdf/silva-9788598605975.pdf> >. Acesso: 29 mai. 2021.

SOUZA, J.V.F. Educação do Campo e da Floresta: um olhar sobre a formação docente no programa Asas da Florestania no Alto Juruá/AC. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Amazonas: Manaus, 2013.

TARDIF, M.; LESSARD, C. O trabalho docente: elementos para uma teoria da docência como profissão de interações humanas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

TEIXEIRA, I.A.C. Da Condição Docente: primeiras aproximações teóricas. Educ. Soc., Campinas, vol. 28, n. 99, p. 426-443, maio/ago. 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v28n99/a07v2899.pdf>>. Acesso em: 22 mai. 2019.



ser(tão) mulher:

composições da identidade feminina rural a partir de “dona helena” (2006)

Larissa de Carvalho Lopes¹²

Lorena Amorelli Reinato¹³

Priscilla Barros da Silva¹⁴

Resumo: No presente texto temos por objetivo analisar a narrativa do documentário “Dona Helena” (2006), dirigido por Tatiana Toffoli, identificando os elementos que correspondam à composição da identidade da violeira e compositora sul-matogrossense. Nossa proposição tem por fundamento a constatação de perspectivas universalizantes no seio do feminismo, as quais pretendem difundir a unidade em âmbito ideal, sem analisar a concretude das relações sociais que se estabeleceram no capitalismo dependente brasileiro. A saber, destacamos como objeto indispensável da luta feminista a questão da terra e seu ecoar na organização do território brasileiro, entre o urbano e o rural-marginal. Assim sendo, partindo de um referencial teórico sócio-histórico no escopo da psicologia, questionamo-nos acerca das diferentes subjetivações possíveis na constituição do ser-mulher, havendo de recorrer ao contexto histórico como categoria primordial de análise. Tornamo-nos gente a partir das possibilidades histórico-sociais dispostas, ainda que seja possível resistir a forças de opressão - sobretudo se temos a significação do que nos afeta e movimenta. Notoriamente, os signos da colonialidade marcam nossa identidade - mas de que forma e a partir de onde? Buscando responder a esse questionamento tomando particularmente a relação entre a construção do feminino e a ruralidade, optamos por tomar o relato de Dona Helena como representante desse enodamento. A fim de realizarmos o proposto, partimos das técnicas de análise fílmica de conteúdo, submetendo a duas etapas fundamentais: a decupagem do filme e a compreensão dos elementos e seus nexos a partir de uma inserção contextual. Mediante sua efetivação, constatamos que a marginalidade suposta às identidades femininas rurais foi evidente na história de vida de Helena, sobretudo em termos de acesso à expressão, tolhida desde as prerrogativas patriarcais racistas e colonizadoras de que um homem está mais autorizado a atuar na realidade do que uma mulher do interior descendente indígena. Contudo, também dispôs a resistência e enfrentamentos como um movimento real, negando a passividade e a docilidade dos povos amefricanos que se encontram à margem. Consideramos esse retorno para compreensão das determinações sócio-geográfico-políticas e para a consideração dos processos de resistência histórica nos processos de subalternização como importante ferramenta para construção da libertação.

Palavras-chave:

Mulher.

Ruralidade.

Identidade.

12 Graduada e Mestranda em Psicologia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). laricarvlh@gmail.com

13 Graduada e Mestranda em Psicologia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). lorenaa.reinado@gmail.com

14 Graduada em Pedagogia e Mestranda em Psicologia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). priscillabarrosl1@gmail.com



1. INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO

*Vive dentro de mim
a mulher do povo.
Bem proletária.
Bem linguaruda,
desabusada, sem preconceitos,
de casca-grossa,
de chinelinha,
e filharada.*

*Vive dentro de mim
a mulher roceira.
— Enxerto da terra,
meio casmurra.
Trabalhadeira.
Madrugadeira.
Analfabeta.
De pé no chão.
Bem parideira.
Bem criadeira.
Seus doze filhos,
Seus vinte netos.*

*Vive dentro de mim
a mulher da vida.
Minha irmãzinha...
tão desprezada,
tão murmurada...
Fingindo alegre seu triste fado.*

*Todas as vidas dentro de mim:
Na minha vida —
a vida mera das obscuras.*

Todas as vidas, por Cora Coralina (2005).

Pensar a história das “obscuras”, aquelas que enfrentam processos cotidianos de subalternização em um país de heranças colonialistas, é fundamental para o desenvolvimento da psicologia. Como bem pontuado por Gonzalez (2020), o atravessamento ideológico nos nossos discursos e práticas só pode ser combatido na medida em que se reconheça que falamos a partir do território brasileiro em sua localização latino-americana e condição de cor. A formação da nossa história está longe de ser homogênea e linear. Situações de cerceamento e opressão fundamentam diferentes narrativas de acordo com determinações de gênero, sexualidade, idade, raça e classe, por exemplo. Assim, em se tratando das possibilidades de criar e recriar a vida, o emaranhado destas condições demonstra tanto a plena desigualdade vivida, quanto a perversidade de camuflá-la.



Entre 1970 e 1980, houveram produções teóricas fundamentais para o questionamento e enfrentamento dessa dominação. Colocando em questão onde sedimentamos nossa análise sobre fenômenos caros à psicologia e para quem ela se direciona, foi enfatizada a necessidade de um olhar histórico-social. Contudo, apenas recentemente alguns sentidos fundantes da constituição societária brasileira estão destacados como categorias de análise da subjetividade. Dentre eles, salientamos a ruralidade. Não se resumindo à atividade agrícola, a ruralidade é um processo pensado a partir de territórios situados de forma marginal aos grandes centros. Sobre o tema, Silva e Macedo (2017) expõem que o realce mais recente da articulação dos saberes psi e os contextos rurais tem influências da inserção da profissão nas políticas públicas em municípios interioranos, porém não surge majoritariamente como uma aplicabilidade de técnicas e estudos “de fora para dentro”, e sim como outro ponto de partida da própria escrita da ciência psicológica brasileira.

Por se tratar de um campo de estudos recente, carece de pesquisas mais sistemáticas sobre sua conformação sócio-econômica e dos processos particulares de subjetivação tendo a ruralidade em perspectiva, especialmente em seu enovelamento com diferentes personagens: mulheres, negros, indígenas, idosos... Mais do que a soma de características, as formas de socialização que se desdobram a partir desses marcadores se consubstanciam na individualidade. Tratando especificamente das inter-relações entre a ruralidade e o gênero, evidencia-se um espaço de contradições entre a ratificação de posições destinadas à homens e mulheres e a potencialidade de contestação/negociação de “jeitos de ser mulher” (GOMES, NOGUEIRA E TONELI, 2016). É inegável que a constituição dos espaços no interior do Brasil se deu frente aos regimes de dominação e violência do colonialismo e do patriarcalismo - o que também implica em formas de resistência - e, por isso, o presente trabalho tenciona dialogar sobre a identidade nesse contexto.

Apoiando-nos na história de Helena Meirelles (1924-2005), temos por objetivo geral analisar a narrativa do documentário “Dona Helena” (2005), dirigido por Tatiana Toffoli, identificando os elementos que correspondam à composição da identidade da violeira e compositora sul-matogrossense. O documentário “Dona Helena” nos convoca a pensar sobre inúmeras temáticas pertinentes e recorrentes nas narrativas marginais¹⁵ do Brasil. A violeira é o testemunho da trajetória de uma artista, de uma mulher brasileira, e de um país que existe distante da boca do herói. A violeira também é a testemunha das violências herdadas de um passado colonial, de uma cultura patriarcal, cristã e militarizada que reincide cotidianamente no Brasil de 2021. Como apontado por Cruz, Minchoni, Matsumoto e Andrade (2017), “a relação entre o hoje e o ontem é eminentemente dialética e de permanências” (CRUZ, MINCHONI, MATSUMOTO E ANDRADE, 2007, p. 241) de tal maneira que, no Brasil, o escravismo, a eugenia e o higienismo foram utilizadas como políticas para manutenção do privilégio e para formação de uma sociedade hierárquica e ainda hoje se perpetuam sob novas roupagens. Tomando de empréstimo a poética de Cora, a vida contada por Helena traz diversas vidas dentro dela que se desenvolvem-retraem, afirmam-negam, repetem-resistem, no curso das violências destinadas a corpos como o seu.

Salientamos, pois, a necessidade política de pensar a mulher ante a dialética singular-particular-universal, de modo a não ratificar uma universalização do que é o feminino. Bem como destrinchado por Gonzalez (2020) há necessidade do feminismo brasileiro se constituir perante a categoria da amefricanidade. Localizarmos nossa inserção no sul global, em comprometimento com nossa criação do continente é uma escolha epistemológica e metodológica que visa um rompimento com o processo de marginalização forjado a partir do racismo, da exploração socioeconômica e do patriarcalismo. A partir dessa visão decolonial, é possível questionar histórias únicas que perpassam o próprio movimento feminista. Gonzalez (2020) ainda nos adverte o óbvio não questionado nessa construção: Onde estão as mulheres negras, as mulheres indígenas quando nos sentamos para dis-

¹⁵ Utilizamos-nos do conceito de narrativas marginais ao demarcá-las em oposição à narrativa da ideologia oficial, hegemônica.



cutir o racismo e o sexismo? Vamos solidificar ideologias de unificação que beira o mito da democracia racial ou considerar o gênero, a raça, o sistema etno-geográfico como um epifenômeno?

Não raro, a crítica ao capitalismo parece se associar somente à classe, de modo que ora seja ignorada a amefricanidade das análises, ora seja considerada fatores que, em dado momento, aparecem e se somam, mas sem resgate histórico radical. Contudo, para avançarmos é preciso considerar desde a episteme a sua condição coconstitutiva (MIÑOSO, 2020). Sobre tudo, nos temas caros à psicologia, a subjetividade não se dissocia da objetividade e quando pensamos na identidade precisamos retornar à constituição social colonialista, racista e sexista para entendermos as pessoas e as relações estabelecidas. Como disposto em Lugones:

Al constituir esta clasificación social, la colonialidad permea todos los aspectos de la existencia social y permite el surgimiento de nuevas identidades geoculturales y sociales [...] Con la expansión del colonialismo europeo, la clasificación fue impuesta sobre la población del planeta. Desde entonces, ha permeado todas y cada una de las áreas de la existencia social, constituyendo la forma más efectiva de la dominación social tanto material como intersubjetiva. Por lo tanto, «colonialidad» no se refiere solamente a la clasificación racial. Es un fenómeno abarcador, ya que se trata de uno de los ejes del sistema de poder y, como tal, permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, y la subjetividad/intersubjetividad, y la producción del conocimiento desde el interior mismo de estas relaciones intersubjetivas. (LUGONES, 2008, p. 79).

Pensar a identidade a partir da história da formação brasileira é, pois, indispensável. Acreditamos haver uma convergência dessa perspectiva e as proposições da psicologia sócio-histórica inserida no Brasil atual. Retomando-se desde Silvia Lane e Wanderley Codo (1989) no *húmus* da psicologia social verdadeiramente localizada, o aporte sócio-histórico considera a linguagem enquanto ferramenta estruturante do microcosmo da consciência e, ao mesmo tempo, concebe os significados das palavras como atribuídos pela coletividade nos atravessamentos ideológicos de um tempo histórico determinado. No contínuo movimento de reconhecimento de nós mesmos a partir das relações, processo ao qual chamamos de identidade, desempenhamos múltiplos papéis, mas jamais podemos dissociá-los da pessoa em unidade (CIAMPA, 2007). É a partir do nó entre os marcadores dispostos no contexto geográfico-político-social que podemos analisar uma narrativa, sendo esta uma consideração fundamental ao presente trabalho conforme apresentaremos no percurso metodológico.

2. PERCURSO METODOLÓGICO

Ante o exposto, o desenvolvimento das reflexões sobre a ruralidade e o feminino que serão apresentadas partiram da análise do documentário “Dona Helena” (2006). Compreendemos que utilizá-lo como fonte de dados é pertinente a partir da concepção de sujeito representativo gestado nas ciências humanas e sociais. Leão (2006) desenvolve que uma pessoa é síntese de determinações sociais e, portanto, ainda que atribua sentidos próprios ao longo da vida, as cristalizações da organização social são dela indissociáveis. O recurso fílmico foi utilizado para acessar a narrativa e coletar dados pertinentes à discussão também com base no entendimento da arte como modo rearranjado de apresentação da realidade e de sua recriação, dispondo desse movimento para uma apreensão cuidada. Uma discussão à qual não iremos nos dedicar no presente texto, mas certamente o permeia,



é a escolha por uma construção filmica afastada das caricaturas colonialistas do cinema hegemônico, além de se tratar de uma modalidade de não-ficção comprometida com a história e a memória.

Para o estudo do material, recorremos à Penafria (2009) quando expõe sobre a análise filmica de conteúdo. Esta compreensão toma o discurso do filme como um relato ao qual se apreende temas principais e submete-os à análise crítica. A rigor, são utilizados como procedimentos 1) a decupagem do material, correspondente à decomposição do apresentado em elementos textuais, a identificação dos padrões narrativos utilizados pelo autor-personagem da história, 2) a inserção contextual, compreendendo os elementos suscitados pelo enredo e seus nexos. Nesse sentido, o resultado e a discussão estão imbricados e possibilitam uma apreensão geral da narrativa pessoal, porém, simultaneamente concentra elementos gerais de constituição sócio-histórica, conforme apresentaremos em sequência.

3. RESULTADOS E DISCUSSÕES

Dona Helena nasceu em 1924 e faleceu em 2005, tendo vivido direta e indiretamente várias transformações da sociedade brasileira. Destacamos como marcos principais neste período a constituição da chamada “República Velha”, marcada pelo coronelismo e clientelismo e também pelo “banditismo social” expresso pelo movimento do Cangaço; a Revolução de 1930 e a criação da Constituição de 1934, na qual foi instituído, em tese, o voto feminino; o Estado Novo; a Ditadura Militar e a redemocratização após este período. Conjuntamente, o movimento antropofágico e o tropicalismo são os principais movimentos artísticos popularizados desse período.

Não é, portanto, simplesmente uma coincidência a sequência de acontecimentos ao longo da vida da violeira, uma vez que as possibilidades que ela encontrou em seu caminho estiveram em consonância com as mudanças políticas e sociais do Brasil; desde sua passagem do anonimato ao reconhecimento mundial, até seu recurso aos bares e à prostituição, foram acompanhadas pela movimento próprio da cultura brasileira. Contudo, sua história de vida transcende o tempo histórico; a violeira, na luta pela defesa do seu direito de tocar, trouxe questões acerca do lugar social da mulher, da maternidade, da arte, etc. Além disso, também colocou em voga a discussão entre o “atrasado” e “moderno” que acompanha a valoração das produções em contextos rurais e urbanos. A viola caipira, derivada de instrumentos utilizados pelos portugueses na dominação jesuíta, manteve-se em um cenário não-erudito, tornando-se, a partir da apropriação caipira, irrisório (SCHAFHAUSER, 2018). Isso é digno de nota, uma vez que somente a partir do reconhecimento fora das dinâmicas brasileiras, “com o aval de uma Guitar Player”, ela foi tida como artista.

A música de Dona Helena alcançou as fronteiras do território brasileiro e se lançou além, tocando um fazer que não foi aprendido ou não pode ser resumido por uma técnica, mas que carrega as marcas da regionalidade e das raízes indígenas. Apropriou-se da sua realidade ao atentar aos sons da natureza e traduzir-lhes em linguagem própria. Há também de se considerar o esforço para garantir essa expressão, haja vista que a possibilidade criativa está de antemão retida pela própria organização da vida brasileira. Como apontado por Gonzalez (2020), um dos legados da dominação portuguesa foi a distribuição geográfica, concentrando metrópoles como centro hegemônico, com regiões praticamente destinadas a pessoas com raça e classe específicas. Assim sendo, além de se inserir em um país de capitalismo dependente, o povo brasileiro também se distingue entre regiões mais ou menos desenvolvidas, reforçando processos de inserção de negros e indígenas no escopo de uma massa marginal. Com relação a esse desenvolvimento, Del Priori (2020) refere os infortúnios que se desdobraram com a imposição de formas de sociabilidade no ‘padrão branco-europeu’:



“[...] os territórios indígenas passaram a diminuir e a ser explorados pelo governo. Somaram-se a isso o abuso de recursos naturais e o arrendamento de terras para famílias não indígenas, o que desestabilizou a forma de vida coletiva. Novas preocupações surgiram, sendo as mais graves o alcoolismo, a prostituição e as doenças. A violência doméstica se intensificou. Se ela já datava dos conflitos com os brancos, a partir de então atingiu as famílias.” (DEL PRIORI, 2020, p. 171).

Mesmo convivendo com essa realidade no próprio seio familiar, como a “tataravó índia *pegada* no mato do Paraná”, é notável que a história da violeira carrega uma subversão dos desígnios tradicionais relativos ao papel social da mulher tomada em generalidade, tais como a docilidade, a pureza e a priorização da maternidade. Os “abandonos” dos filhos, o recurso à prostituição para se manter, a vivência de uma sexualidade que não condiz com o recato, a convivência em ambientes noturnos considerados “masculinos”, até mesmo a própria escolha da música de viola, são indicações na trajetória de que não se tratou de uma vida atada às convenções sociais. Nesse sentido, Dona Helena, orientada pelo seu intento de tocar, rompeu com os parâmetros da feminilidade o que, por vezes, a aproximou da figura do “delinquente” que, no feminino, se traduz pela nomeação de “cachaceira”, “puta” e “vagabunda”. Como abordado pelas autoras Cruz, Minchoni, Matsumoto e Andrade (2017), a narrativa do “inimigo delinquente” é uma construção produzida ao longo dos séculos para disfarçar e legitimar práticas autoritárias e mortais do Estado em defesa da segurança e dos “cidadãos de bem”.

Contudo, não é possível analisar a trajetória de Dona Helena e o recurso à uma vida não convencional como uma simples escolha individual, nem sequer convém traçarmos julgamentos morais a partir disso, sejam eles elogiosos ou não. Isso porque todos estes acontecimentos se referem a um recurso possível encontrado dentro de um contexto de exclusão. Sobre isso, Lima e Lima (2020) ressaltam que as práticas discursivas circulam normais sociais explícitas e implícitas e alguns grupos têm acesso privilegiado aos recursos sociais o que facilita a difusão de suas produções, conferindo-lhes maior visibilidade e reconhecimento. No caso de Dona Helena, devido às suas origens e pertencas sociais, por muito tempo sua música foi desconhecida. Chama atenção, contudo, que seu reconhecimento se deu primeiramente por ter acesso a uma grande capital (São Paulo), fato que permitiu em partes seu reconhecimento fora do Brasil, internacionalmente; é só a partir dessa palavra de reconhecimento internacional que a música de Dona Helena alcançou os ouvidos da população brasileira. É possível, pois, escutarmos nisso a reverberação dos efeitos coloniais na nossa cultura, além do reforço mítico da “cidade grande” como pólo de autonomia. Mito porque a tentativa de inserção de uma massa marginal particularmente no sudeste do Brasil se constitui como jogo de azar na dinâmica de um exército industrial de reserva. Em consonância com o disposto por Kowarick (1977) acerca das relações entre marginalidade e urbanicidade, entendemos que:

“[...] a vida urbana, através da generalização dos transportes e comunicações, penetra o mundo rural difundindo padrões simbólicos que se transformam em aspirações de vida para a população do campo e operam no sentido de acentuar a migração rural-urbana. [...] O problema que constitui a pedra de toque para a compreensão da marginalidade urbana, por conseguinte, deve ser equacionado tendo em vista, de um lado, as transformações que ocorrem nas zonas rurais, cuja população ocorre às cidades, e de outro a baixa capacidade de absorver a força de trabalho em relações de produção tipicamente industriais [...]” (Kowarick, 1977, p. 72).

Assim sendo, temos a precariedade da vida como submetida ao grau de vinculação com o centro urbano, ainda que sua poética e concretude dependam estreitamente da sua relação com o rural. Uma



série de violências político-econômicas dela decorrem, como a não inserção em processos básicos de assistência e saúde. Perante essa dinâmica, Helena vivenciava outras violências que se entrelaçam ao marcador de gênero. De toda ordem de sofrimentos que podem ser gerados a partir disso, percebemos que a história de vida de Helena se deu dentro da lógica que Bader Sawaia apresenta da dialética inclusão/exclusão. Desde criança, apresenta a narrativa a partir do excluído, daquele que não teve voz ou visibilidade. Mulher, pobre, sertaneja, desenvolveu o seu talento por teimosia, já que fora cobrada por obediência ao pai e depois ao marido. Ela mesma se intitula de “brava”, “cobra”, “perigosa”. Adjetivos que representam a sua trajetória e a maneira que encontrou para se defender em um mundo que já havia delineado o seu lugar social, a mulher submissa ao homem Bader expressa nesse trecho:

Em síntese, a exclusão é processo complexo e multifacetado, uma configuração de dimensões materiais, políticas, relacionais e subjetivas. É processo sutil e dialético, pois só existe em relação à inclusão como parte constitutiva dela. Não é uma coisa ou um estado, é processo que envolve o homem por inteiro e suas relações com os outros. Não tem uma única forma e não é uma falha do sistema, devendo ser combatida como algo que perturba a ordem social, ao contrário, ele é produto do funcionamento do sistema. (SAWAIA, 2001, p.9).

Nesse sentido, por estar excluída de vários espaços, ela se incluiu em outros muitas vezes por trás de sujeitos que estão na posição de incluídos. Foi-lhe negada a oportunidade de estar na escola, não foi alfabetizada. Inclusive, relatou o sentimento de vergonha quando não conseguia assinar sua própria identidade, emoção que pode ser entendida como sofrimento ético-político. Aprendeu a tocar a contragosto do pai, sem teoria, vendo homens tocarem. O tio percebeu o seu talento e a levou para apresentar em bares da cidade. Impedida pelo marido de trabalhar com sua arte, o abandona com os filhos e vai para a “zona”, onde poderia se expressar e viver a sua viola.

É também marcante que, ao afirmar que iria para a “zona”, conta que não conhecia o dinheiro, porém seu corpo já era reconhecido como mercadoria. A questão da corporeidade, também debatida por Gonzalez (2020), é um elemento importante para discutirmos as diferenciações do feminismo que não rompe com o colonialismo. Se nos referenciamos na mulher branca dos grandes centros, a negação do corpo e seus desdobramentos é uma pauta de discussão, porém no processo de colonização, para as mulheres negras e indígenas o corpo não era necessariamente negado, mas sim destinado à satisfação dos colonizadores, processo que permanece se atualizando com a sua sexualização e mercantilização, assim como o foi para Helena.

Todavia, uma fala do sobrinho expressa a postura de não-submissão que Helena, enquanto marginalizada no contexto histórico-social, assumiu diante das figuras representantes da hierarquia superior na ideologia dominante. Ao romperem o vínculo de trabalho que tinham, ele relata que

A relação da Helena com homem sempre foi muito conflitiva, era comigo também. Muitas vezes eu tinha a impressão que ela via eu como alguém tentando, um homem, não o sobrinho, afilhado, nascido nas mãos dela, o Mario de Araújo, produtor dela tentando conduzir a carreira dela e tentando trazer coisas boas para ela. Mas como um homem tentando dominar, dirigir a vida dela e ela reagia a essas coisas.

Dessa forma, ela vive em meios em que estava rodeada de homens e de certa forma necessitava que eles legitimassem a sua arte para que pudesse se expressar e ser vista, mas ao mesmo tempo não permitia



que eles apontassem o caminho ou guiassem seus passos. Não admitia o lugar do silêncio, da obediência e aceitação. No passo desta resistência, convém citar que mesmo datando a inserção das mulheres no campo entre os séculos XV e XVIII, a não-passividade contrariava o caráter sistemático para sua contenção. Como descrito por Del Priore (2020) em situações de violência muitas mulheres, mesmo escravas, reclamavam, fugiam, estragavam instrumentos de trabalho e meios de produção, chegando até mesmo a envenenar aqueles que as exploravam. Além disso, Helena descrita como “aquela tia que tinha personalidade forte, que era parteira, benzedeira, cuspiu, mascava fumo” carrega também a identidade da mulher curandeira, que possuiu fundamental inserção da mulher como força transcendente e, portanto, digna de respeito nas comunidades.

Outro ponto a se considerar no raciocínio da exclusão/inclusão é o fato de que Helena só teve o seu trabalho reconhecido nacional e internacionalmente após os 67 anos em uma cultura e tempo histórico que desvaloriza a pessoa idosa, apontando-a como incapaz, improdutivo ou inválida, vivendo mais uma vez a exclusão em um contexto que, para ser incluído, é preciso ser jovem. Chega a ser insistentemente demarcado o caráter inusitado da violeira conquistar seu espaço sendo idosa, como se o desenvolvimento humano não fosse uma contínua metamorfose. Não à toa, Ciampa (2007) afirma que nossa identidade só pode ser concebida a partir deste movimento, da transformação do que nos transversaliza enquanto relações sociais ao que apresentamos ao mundo no decurso da vida, “como a vida que supera a morte” (CIAMPA, 2007, p. 141). É nesse processo que podemos entender a identidade de Dona Helena, ou a partir de suas próprias palavras:

“Não quero que me chame de madame, eu me conheço ainda como a mulher pé no chão do Mato Grosso do Sul... Perguntavam pra mim *da onde* que eu vim. Eu falei: não sei, não sei se eu morri e ressuscitei, eu sei que eu tô aqui. Quem é a senhora é? Pois então, eu sou lá do sertão do Mato Grosso do Sul.”

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, destacamos que a análise da narrativa proposta pelo documentário dá bases tanto ao diálogo com o contexto histórico vivido por Helena, que só pode ser compreendido a partir do posicionamento etnogeográfico e de gênero, quanto pelas estratégias de enfrentamento contra-hegemônico possíveis nesse mesmo espaço-tempo. Em relação a esta constatação, em particular, colocamo-nos uma questão suscitada para aprofundamento, de que a condição de proximidade aos instrumentos da natureza não perpetue uma divisão clara entre o âmbito privado e público, questão muito bem delimitada na organização do feminismo universalizante. Entendemos que a vivência identitária de Helena, ao conjugar-se perante a feminilidade e a ruralidade, levanta expectativas distintas (ainda que estejam sob um denominador comum) e reconhecê-las é fundamental para uma efetiva atuação na realidade. A expressão, tão cara à narrativa, foi instrumento de autonomia. Com isso, lembramo-nos da afirmação de Neusa Santos de que:

Uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo. Discurso que se faz muito mais significativo quanto mais fundamentado no conhecimento concreto da realidade [...] Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em uma identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades (SANTOS, 1983, p. 17-18).

Reconhecer a história em seu enovelamento possibilita acessarmos instrumentos - internos e externos - na construção de um novo rumo. No caso de Helena, ao se apropriar de um instrumento musical como a



viola, tocar sobre sua vida no interior sendo mulher não é somente uma expressão para os outros, mas também alcança novas possibilidades subjetivas de resistir. Não à toa, sua principal característica musical era o desafio ao ritmo, às notas, não ter receio à mudança repentina e brusca. Não é preciso ser verbalizado, é afetado e é sentido. Ainda assim, a própria artista se propõe como a mulher a quem todos sabem que é “brava” e demarca sistematicamente a posição de sobrevivência que lhe possibilitou emergir nos termos freireanos. Falamos em um processo de subalternização que mulheres como Helena sofrem, mas não de mulheres subalternas.

Consideramos ainda válido salientar as potencialidades de um feminismo que não prescindia da ruralidade. Os movimentos de resistência em comunidades, desde o cotidiano à organização política, podem consolidar a descolonização e, do chão, fazer vislumbrar nossas raízes e cultivar o desenvolvimento de outras formas de vida não-hegemônicas. Nesse contexto, a discussão sobre as novas ruralidades, no que tange a indissociabilidade com a urbanicidade como é proposto na organização atual dos centros capitalistas e a possibilidade de recriar as formas de viver, é extremamente pertinente. Reconhecermos as particularidades para não generalizar e silenciar experiências de identidade, portanto, não é uma negação do comum, mas justamente sua afirmação. Descobrirmos nexos de marginalização e produção de miséria faz parte da luta pela libertação latino-americana, como nos lembra Dussel:

O ethos da libertação se estrutura todo em torno de um eixo essencial, que não é a compaixão (como para Schopenhauer) nem a simpatia (como para Scheler), visto que ambos são posições das partes funcionais para com as outras partes (pade-cer-com o igual), mas sim comisseração - no sentido real e pleno - con-miseração. É o amor ao outro como outro, como exterioridade; amor ao oprimido, mas não em sua situação de oprimido, e sim como sujeito de exterioridade (somente a isso chamaríamos miséria: a traumática posição do livre, do outro, da pessoa, que foi reduzida a um instrumento no sistema). Descobrir o outro como outro e pôr-se-junto-a (con-) sua miséria, [...] ser distinto e alguém, e ao mesmo tempo ser só uma parte diferente interna, doer-se com a dor de tão cisão. (Dussel, 1977, p. 70)

REFERÊNCIAS

- CIAMPA, A. de C. A estória do Severino e a história de Severina. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- CORALINA, C. Poema dos becos de Goiás e estórias mais. São Paulo: Global, 2003.
- CRUZ, A. V. H., MINCHONI, T., MATSUMOTO, A. E., & ANDRADE, S. S. de. A Ditadura que se Perpetua: Direitos Humanos e a Militarização da Questão Social. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 37, p. 239-252, 2017.
- DEL PRIORE, M. Sobreviventes e guerreiras: Uma breve história da mulher no Brasil de 1500 a 2000. São Paulo: Planeta, 2020.
- Dona Helena. Direção: Tatiana Toffoli. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nTGOLwo0Ya0&t=2438s>. Publicado em 2006. Acesso em: abril de 2021.
- DUSSEL, E. Filosofia da libertação na América Latina. São Paulo: Edições Loyola, 1977.
- GOMES, NOGUEIRA & TONELI. Mulheres em contextos rurais: um mapeamento sobre gênero e ruralidade. *Psicologia & Sociedade*, v. 28, n. 1, p. 115-124, 2016.



- GONZALEZ, L. Por um feminismo afro-latino-americano. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- KOWARICK, L. Capitalismo e marginalidade na América Latina. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- LANE, S.; CODO, V. (Orgs). Psicologia Social: o homem em movimento. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- LEÃO, I. B. Métodos e técnicas de pesquisa qualitativa. Texto apresentado durante o Seminário de Pesquisa da Linha de Pesquisa Educação e Trabalho, Campo Grande, MS, UFMS, 2006.
- LIMA, P. M. E., & LIMA, S. C. de. Psicanálise Crítica: A Escuta do Sofrimento Psíquico e suas Implicações Sociopolíticas. Psicologia: Ciência e Profissão, n. 40, 2020.
- LUGONES, M. Colonialidad y género. Tabula Rasa, n. 9, p. 73-101, 2008.
- MIÑOSO, Y. E. Sobre por que é necessário um feminismo decolonial: diferenciação, dominação coconstitutiva da modernidade ocidental. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand e Afterall Research Center, 2020.
- SANTOS, N. Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- SAWAIA, B. B. (Org.). As artimanhas da exclusão: uma análise psicossocial e ética da desigualdade social. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SCHAFHAUSER, L. G. Viola Caipira no Brasil: uma história da técnica artesanal e cultura popular. Dissertação. Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2018.
- PENAFRIA, M. Análise de Filmes - conceitos e metodologia(s). VI Congresso SOPCOM, 2009. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/bocc-penafria-analise.pdf>.



a nagô fala de si:

notas biográficas acerca de umbelina de araújo, em vovó nagô e papai branco (1989-1900).

Maria da Conceição Bezerra dos Santos Sobrinha¹⁶

*“Nanã deu a matéria no começo
mas quer de volta no final tudo o que é seu.”¹⁷*

Resumo: Umbelina de Araújo, mais conhecida como “Mãe Bilina” de Laranjeiras, foi uma liderança afro-religiosa, nascida por volta de 1889, em Sergipe. Filha, pelo que se sabe, de dois crioulos e neta de quatro africanos, foi a primeira *lôxa* do terreiro de Santa Bárbara Virgem, reconhecido pela historiografia sergipana como o primeiro terreiro nagô neste território, exercendo um papel crucial entre os seus congêneres, no pós-abolição. O que tencionamos realizar ao longo deste texto, é oferecer à historiografia brasileira e sergipana a nossa contribuição, dando à Umbelina de Araújo, um papel de protagonismo. Temos intenção de responder ao longo das próximas páginas, qual a relação estabelecida por Umbelina de Araújo com as matriarcas de sua família e com o Sr. Manoel Joaquim de Araújo, seu pai adotivo. Tendo por objetivo, analisar criticamente e historiograficamente, os elementos biográficos que se relacionam com a infância e adolescência de “Mãe Bilina”, contidos em suas entrevistas concedidas à Prof.^a Beatriz Gois Dantas em “Vovó Nagô, Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil” (1988). A benção minha “mãe Bilina”. Deixemos a nagô falar de si.

Palavras-Chave: Umbelina de Araújo. Laranjeiras-SE. Pós-abolição.

16 Mestranda no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe. Email: mariadaconceicao0412@gmail.com.

17 PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 197.



1. INTRODUÇÃO

Gostaria de começar este texto pedindo licença, à “mãe Bilina” e a todos os seus ancestrais, e ancestrais do Terreiro Nagô de Santa Bárbara Virgem, em Laranjeiras. Reverencio, especialmente os mais de trinta e três orixás¹⁸ desta casa, na certeza de que há séculos estes guardam e educam Sergipe, que também é terra preta, é terra afro-diaspórica.

Umbelina de Araújo, mais conhecida como “Mãe Bilina” de Laranjeiras, foi uma liderança afro-religiosa, nascida por volta de 1889, em Sergipe. Filha, pelo que se sabe, de dois crioulos e neta de quatro africanos, foi a primeira lôxa do terreiro de Santa Bárbara Virgem, reconhecido pela historiografia sergipana como o primeiro terreiro nagô neste território, exercendo um papel crucial entre os seus congêneres, no pós-abolição.

A cidade de Laranjeiras, situada no estado de Sergipe, fora fundada pela Lei Provincial n. 209, em cinco de maio de mil oitocentos e quarenta e oito. Pertencente ao Vale do Cotinguiba, fora importante para a produção açucareira, era ethos cultural, intelectual e senhorial entre os séculos XVIII e XIX.¹⁹

Laranjeiras legara ao Sergipe Provincial, sujeitos como João Ribeiro e Horácio Hora, de importância reconhecida nacionalmente. Entretanto, marcada por seus casarões, símbolo do poderio senhorial, alicerçava a sua riqueza no trabalho escravizado. Portanto, na década de 1870, “a cidade abrigava uma significativa população crioula e africana (composta sobretudo por ‘nagôs’ e ‘malês’)” (DOMINGUES, 2012, p. 264).

Em Laranjeiras, no final do século XIX, os africanos e seus descendentes dividiam o mesmo espaço geográfico, se congregando e organizando, sobretudo, em torno de suas práticas religiosas, na Igreja de São Benedito, no terreiro nagô, então liderado por Ti Henrique e os malês (sem um espaço físico reconhecido), se reuniam ao redor da liderança de Sapucary (AMARAL, 2007; DOMINGUES, 2012). Reconhecida como sujeita digna de ser memoriada, “Dona Bilina” por meio de seu saber, de sua cultura e de suas memórias fez mestra Beatriz Góis Dantas, estudando sobre o culto nagô em Sergipe. Mesmo não tendo acessado a educação formal, ecoou sua voz em dois clássicos da historiografia sergipana, “A Taieira de Sergipe” (1972) e “Vovó Nagô e Papai Branco” (1988). Estas duas pesquisas podem ser afirmadas como verdadeiras obras-testemunhos, pela exposição (mesmo que mediada) da pessoa, da cultura, do conhecimento nagô de “Dona Bilina”.

Umbelina de Araújo, cerca de 50 anos após o seu falecimento, ainda não possui uma pesquisa, uma obra dedicada à sua trajetória. “O grande drama, justamente, é o reconhecimento da pessoa do homem negro que nunca foi reconhecido no Brasil.” (NASCIMENTO, 2018, p. 328).

Portanto, tencionamos, por meio deste texto, oferecer à Umbelina de Araújo, um papel de protagonismo. Um trabalho historiográfico que verse exclusivamente sobre ela. Temos intenção de responder ao longo das próximas páginas, qual a relação estabelecida por Umbelina de Araújo com as matriarcas de sua família e com o Sr. Manoel Joaquim de Araújo, seu pai adotivo. Tendo por objetivo, analisar criticamente e historiograficamente, os elementos biográficos que se relacionam com a infância e adolescência de Dona Umbelina, contidos em suas entrevistas concedidas à Prof.^a Bea-

18 DANTAS, 1988, p. 100.

19 IBGE. Cidades do Brasil: Laranjeiras-SE. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/se/laranjeiras/historico>. Acesso em 11.06.2021.



triz Gois Dantas em sua obra, “Vovó Nagô, Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil” (1988).

A história muitas vezes, se apresenta como uma ciência construída como fruto de um campo de batalhas, batalhas de memórias, batalhas entre os lugares em que se encontram os historiadores, as perspectivas e as formas com as quais se debruçam sobre os objetos e sujeitos de pesquisa. Aqui nos colocamos, para no hoje, darmos a nossa contribuição na salvaguarda do passado, para que o que há de vir, se torne menos “caótico para as gerações futuras” (NASCIMENTO, 2018, p. 268).

2. UMBELINA ARAÚJO E SUAS RELAÇÕES MATRILIANEARES: A NAGÔ FALA DE SI.

Nosso trabalho, como já fora citado, anteriormente, concerne na análise dos elementos biográficos de Umbelina de Araújo, ligados aos sujeitos, Birunqué, Carolina e Joaquim de Araújo respectivamente a avó, a mãe e o pai adotivo de dona Umbelina. Tais informações foram retiradas, das entrevistas concedidas à Beatriz Góis Dantas, por Umbelina de Araújo em 1970.

A maior parte dos dados acerca da trajetória de Umbelina de Araújo, se encontram no capítulo dois, do livro “Vovó Nagô, Papai Branco” (1988). Este capítulo fora denominado “O nagô fala de si”, subdividido em sete partes: “Da história ao mito”; “O culto doméstico dos orixás”; “Relato sobre as Origens”; “A ‘História’ da mãe-de-santo”; “Os Descendentes de Nagô e o seu lugar no grupo”; “A Herança africana do terreiro nagô”; “Os Sinais da ortodoxia africana”.

Nos concentramos a analisar, especificamente, a quarta parte deste segundo capítulo, “A ‘História’ da mãe-de-santo”, que por sua vez, fora repartido em quatro partes: “Papai Branco”; “Vovó Nagô”; “O Trabalho”; “A Predestinação”. Ao longo das próximas linhas nos dedicaremos a analisar as falas biográficas de Umbelina de Araújo concedidas a Beatriz Gois Dantas na década de 1970. Ao longo destas entrevistas, podemos observar “Mãe Bilina” falando acerca da sua origem e da sua relação com sua avó e com sua mãe, bem como como Sr. Manoel Joaquim de Araújo. Nossa intenção, é destacar, de maneira primordial, as contribuições das figuras maternas e paterna, na trajetória da senhora Umbelina de Araújo.

3. VOVÓ BIRUNQUÉ

Já nasci pra ser dona das colônias de Santa Bárbara pela África. Quando se acabasse os africanos eu era a dona. Quando eu era pequena eles botava eu na cabeça dentro dum cesto e saía dançando na roda. Isto era lá na casa de Ti Herculano, que o terreiro era lá. Eu não me lembro disto. Eu era pequena, Vovô era quem contava²⁰

Dona Umbelina de Araújo inicia assim, a sua fala acerca das origens do terreiro nagô, na cidade de Laranjeiras. De certo modo, é uma memória que conota doçura, entretanto, ressalta a presença destes africanos em sua formação humana, desde tenra idade.

Descrita como uma pessoa crucial na educação de “Mãe Bilina”, sua avó, de nome Birunqué, renomeada como Isméria, em solo brasileiro. Atravessara o Atlântico, junto com o “Ti Hen-

20 ARAÚJO, Umbelina de. A Nagô fala de si. Entrevista concedida à Beatriz Gois Dantas. In: DANTAS, Beatriz Góis. Vovô nagô, papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 81.



rique”, fundador e primeiro beg do terreiro nagô laranjeirense, sendo denominado por “Mãe Bilina”, como “*malungo*” de sua avó. Dona Birunqué, fora escravizada na Fazenda Tanque do Moura, se casara com um outro nagô, de nome Avertani. Que falecera, pisoteado pelo cavalo do feitor. Seu Avertani, é caracterizado como “quebrado” por Dona Umbelina, o que, pode significar, que possuía alguma limitação física. Proveniente, ou não, de acidentes de trabalho ou punições infligidas a ele.

Birunqué e Avertani, tiveram Calu, mãe de Dona Umbelina de Araújo, ainda no Tanque do Moura. Lá, Calu, alcinha de Carolina, teve um “mulatinho”. Dona Umbelina, o chama de “mulato”²¹, ao relatar o fato de que a mãe o tivera com o senhor. Mediante o episódio de violência ocorrido com seu avô Avertani, é possível, que na verdade, esta gestação tenha sido fruto de um estupro.

Após a morte de seu Avertani, a senhora Birunqué alcançou o pecúlio para comprar a sua alforria e se mudara para Laranjeiras, mais especificamente na casa de seu “malungo” Ti Henrique. Passara “trinta anos morando com a sua mulher”²². Após a morte do mesmo, passara a morar com a sua filha “Calu”. No entanto, continuou cuidando, junto com a sua viúva de Ti Henrique, dos santos, do primeiro beg.

Birunqué, fora uma das fundadoras do terreiro nagô em Laranjeiras, sendo, portanto, uma figura que emanava respeito entre os seus congêneres, o que possibilitou à pequena “Bilina” uma convivência íntima com os africanos. Sendo uma das mais velhas do terreiro nagô, possivelmente foi a primeira a levar o “seu santo”, o seu orixá para este terreiro, sendo ele cultuado até hoje.

Birunqué, possivelmente, é uma variação de Burucu, Buruquê ou Burunquê, algumas variações nominais de uma “qualidade” destinada a Nanã, orixá que dá a vida aos homens e orixá que dá a vida aos homens e que é cultuada no Terreiro de Santa Bárbara Virgem. Alberto da Costa e Silva, a descreve como sendo “uma divindade antiquíssima”, cultuada pelos “xás”, ou “sás”, povo “iorubano”, habitantes do nordeste e norte de Queto; e pelos “anás que vivem em Atakpamé, no Togo (2011, p. 629). Possíveis regiões de origem da senhora Birunqué.

4. CALU: CRIOLA, MÃE, ESTRATEGISTA E AMA DE LEITE.

“Dava de mamar a esse povo todo aqui da rua. O povo gostava dela e sempre agradava ela...”²³

Dona Carolina, carinhosamente denominada “Calu”, mãe de Umbelina de Araújo, fora uma mulher crioula, pois descendia de dois africanos, Birunqué e Avertani. Nascera no Tanque do Moura, no qual sofrera as agruras da escravidão. Inicialmente, a perda do seu pai, “enterrado na bagaceira”, logo após, a concepção do seu filho, de nome Cincinato, fruto de uma atividade sexual, possivelmente não consensual, com o senhor do Tanque do Moura, Felipe de Faro Motta²⁴.

A certa altura, fora vendida ao senhor Joaquim Manoel de Araújo, descrito por Beatriz Góis Dantas (1988) como um tabelião, recentemente enviúvado. Este teria, pois, comprado a escravizada

21 ARAÚJO, Umbelina de. A Nagô fala de si. Entrevista concedida à Beatriz Gois Dantas. In: DANTAS, Beatriz Góis. Vovô nagô, papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 71.

22 Idem. p. 66.

23 Idem. p. 71.

24 AMARAL, 2012, p. 313.



“Calu”, para ser ama de seu filho recém-nascido. Entretanto, Sharyse Piroupo do Amaral (2012), afirma que “Calu” e Cincinato aparecem no inventário da esposa do tabelião. Sendo possível, deste modo, que a mesma tenha sido comprada antes do falecimento da senhora de Amélia de Araújo Bastos. Nesta ocasião, Cincinato, fora vendido pelo tabelião Manoel Joaquim de Araújo, para o pagamento de dívidas.²⁵

“Calu”, ao ser comprada pelo tabelião Manoel Joaquim de Araújo, fora levada para a sede da cidade de Laranjeiras, na qual, passara a exercer o ofício de ama-de-leite e cuidadora de crianças, tornando-se assim, uma escravizada de ganho. Nas palavras de Dona Umbelina, “não sabia nem fazer feira, só dar de mamar e cuidar dos meninos”²⁶. Entretanto, era extremamente querida pelo meio no qual habitava. Tendo, com o “dinheiro de ganho”, conquistado a compra de sua alforria e de duas casas.

Carolina, é uma figura um tanto quanto emblemática. Misteriosa. Parece por vezes, ser citada como uma mulher relativamente “a toa”. Mas nos parece uma sujeita muito estratégica. Vejamos por quê. O explicaremos. Primeiramente, sendo uma ex-escravizada, que sai do *status* de escravizada rural, como sua mãe, e se torna uma escravizada de ganho, ou seja, urbana, passando a exercer um ofício essencial, em uma sociedade que se despedia do antigo regime escravista e estava aprendendo a lidar com o trabalho livre.

A figura da ama de leite, é debatida, há um certo tempo pela historiografia brasileira. Citada por Gilberto Freyre, como a grande pedagoga cultural brasileira, as amas-de-leite, “carinhosamente” denominadas de mães pretas, eram cruciais para o aprendizado linguístico, e religioso dos filhos dos senhores de engenho, ao longo do período escravista (1973, p. 283-284). No que se refere à língua, foram responsáveis por estender à casa-grande, o português “falado”, ao invés do escrito. Ou seja, popularizaram o que Gonzalez denomina “pretuguês” (2020, p. 90). Dona Carolina, exercera, ao seu modo, esta função social.

Na obra de Gilberto Freyre, é possível acompanhar uma obsessão senhorial pelo corpo da mulher negra, exercidos principalmente por meio do “mamar”, da “cantiga”, do “sexo”. No período escravista o corpo da mulher negra é explorado em sua potência maior. É utilizado para prover ao máximo as vontades de seus senhores desde tenra idade até a sua velhice. “Conhecem-se casos no Brasil não só de predileção, mas de exclusivismo: homens brancos que só gozam com negra.” (FREYRE, 1973, p. 284).

Freyre (1973, p. 450) se refere aos escravizados do “serviço doméstico” afirma que estes possuidores de uma natureza distinta dos do “eito” eram privilegiados por uma assistência “religiosa” e “moral” não oferecida aos “escravizados agrícolas. Sendo comum, que os senhores levassem aos escravizados domésticos seus sobrenomes “daí muitos Cavalcantis, Albuquerque, Melos, Mouras, Wanderleys, Lins, Carneiros, Leões” (FREYRE, 1973, p. 451).

Lélia Gonzalez ao longo de sua obra se dedicará recorrentemente à combater a herança nefasta deixada pela democracia racial, termo não cunhado, mas sim popularizado e academicizado por Gilberto Freyre em 1930, tendo como exponencial a obra “Casa Grande e Senzala”. Segundo Lélia Gonzalez a ideia da democracia racial, registra e atualiza as duas principais representações sociais criadas pelo sexismo e pelo racismo, acerca das mulheres negras.

A primeira representação é a da mãe preta. Aquela que cuida, afaga, dá carinho aos filhos do senhor de engenho e que segundo a perspectiva de Gonzalez, será a grande responsá-

25 Idem.

26 ARAÚJO, Umbelina de. A Nagô fala de si. Entrevista concedida à Beatriz Gois Dantas. In: DANTAS, Beatriz Góis. Vovô nagô, papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 71.



vel por africanizar a cultura brasileira. Então, é a mãe preta, denominada no período escravocrata de mucama, que vai ser esta agente “africanizante”, incutindo desde tenra idade o modo de falar, as devoções e as histórias de ninar no inconsciente dos meninos brancos herdeiros senhoriais.

E quando a gente fala em função materna, a gente tá dizendo que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito pra criança brasileira, como diz Caio Prado Júnior. Essa criança, esse ifans, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente. (GONZALEZ, 2018, p. 205).

Gonzalez se refere somente à realidade senhor-escravo. Acreditamos que os estudos sobre a população livre, especificamente os brancos, que não possuíam grandes porções de terra, como por exemplo os agregados que trabalhavam sobretudo como prestadores de serviço, sejam como capatazes, vaqueiros mais presentes na região dos atuais estados do Ceará e Piauí ou como produtores de subsistência.

Estes não foram abarcados pelas reflexões de Lélia Gonzalez, o que é uma fragilidade, compreensível, visto que trabalhos acerca da população livre dentro do período escravagista no Brasil são recentes, marcando um volume e um debate maior, a partir do final do século passado. Esta população branca, livre e menos abastada, chegava a possuir escravizados, mas em menor escala, por conseguinte, poderiam sofrer menos influências desta transmissão cultural africana exercida por estas mulheres.

Entretanto, a concepção das africanas e crioulas como transmissoras e porque não dizer em um primeiro momento, adaptadoras das mais diversas culturas africanas ao território da América Portuguesa, dialoga vivamente com o conceito de sujeito sociológico de Stuart Hall. Em outras palavras as “mucamas” foram na realidade dos herdeiros dos senhores de engenho aquele “alguém importante para eles” que lhes transmitiu a sua cultura, que lhes ajudou a construir a sua identidade.

A segunda representação social, se refere a ideia da mulher negra como a mulata. Termo criado pelo português, pois segundo Lélia Gonzalez a mulata deveria ser chamada de crioula independentemente da variação de melanina em sua epiderme. A mulata era utilizada, assim como a mucama, para atender as necessidades do senhor de engenho e sua família consanguínea ou agregada, sexualmente. Especialmente na iniciação sexual destes. A mucama, era a figura materna, a mulata a sexual. As duas limitaram e aprisionaram as mulheres negras à estereótipos ainda presentes na sociedade brasileira.

Acerca da relação entre a mucama e a mulata, que deveras poderiam dentro de uma trajetória ser a mesma mulher negra, Lélia Gonzalez realiza uma ligação interessantíssima, interpreta a sua trajetória e atualização dentro do tempo no qual estava inserida, enxergando na empregada doméstica a atualização da mucama-mulata. A empregada que, cuida, educa, alimenta o filho do antigo senhor de engenho, e na década de 1970 e 1980, tinham como atualização os filhos das classes mais abastadas (GONZALEZ, 2018, p. 196).

A mulata e empregada, poderiam ser lugares sociais relegados a mesma mulher, que no carnaval tem sua beleza exaltada pelas escolas de samba. Mas corriqueiramente em seu dia a dia, sofre toda a espoliação infligida às mulheres negras no Brasil. Sendo exposta a altas jornadas de trabalho, precariedade educacional no tocante à sua própria formação e a da sua prole e assédio sexual em seu ambiente de trabalho, sendo aliciada como satisfação dos desejos do patrão e iniciadora sexual dos seus filhos.



Produções acadêmicas mais recentes, versam sobre as amas de leite e as escravizadas domésticas, como sujeitas extremamente estratégicas na construção da liberdade, galgando, na sociedade escravistas, lugares de “privilégio”. Helena Machado (2012, p. 119), afirma que no século XIX, o ofício de ama de leite era popular. Mediante a cultura de desvalorização da cultura de amamentação e do adoecimento da mãe, era comum que as famílias abastadas necessitassem da “amamentação mercenária”.

Entretanto, critica a doçura dada pela historiografia tradicional, a este ofício, ressaltando, que, as amas de leite, quando tinham a possibilidade, priorizavam a criação dos próprios filhos (MACHADO, 2012, p. 211). Atitude tomada por Dona Carolina, mãe de Dona Umbelina, após a morte do Sr. Manoel Joaquim de Araújo, quando se negara a emprestar os seus filhos para os descendentes do antigo “Papai Branco”²⁷.

Ademais, Fernanda Fernandes de Souza, afirma que os escravizados domésticos, possuíam a possibilidade de alçar privilégios dentro da sociedade escravista, visto que “... alguns escravos domésticos poderiam ser tratados pela família em que viviam ou em que haviam nascido - por serem, em muitos casos, filhos bastardos dos senhores - com alguma dose de respeito e afeição” (2012, p. 254-255).

“Dona Calu”, soubera se valer dos privilégios concedidos pelo Sr. Manoel Joaquim de Araújo, inserindo os seus filhos na família de seu senhor. Garantindo, ao longo da vida dele, casa, educação (com exceção de “Mãe Bilina”, que não tivera acesso à educação formal) e o sobrenome Araújo à sua prole.

“Calu” fora a figura materna dos filhos do seu senhor, bem como, ele fora pai, para as suas crianças, ao menos adotivamente. É possível, ficando no campo das conjecturas, que o senhor Joaquim Araújo, tivesse uma relação afetivo-sexual, com “Calu”. O que explicaria as concepções realizadas pelo mesmo aos seus filhos, bem como o seu desejo de legar-lhe um sítio, antes do seu falecimento. Ademais, é possível, que Umbelina de Araújo, por respeito à imagem de seu pai adotivo, bem como por seu código moral, não o tenha revelado em suas entrevistas. Por sua vez, “Calu”, mantendo-se, na casa do Sr. Manoel Joaquim de Araújo, sendo-lhe subserviente e leal, pudera ter condições, também, de juntar o pecúlio necessário para a compra de duas casas.

Outrossim, Dona Carolina, segundo Dona Umbelina, tivera uma relação com o Sr. Sebastião, denominado por Beatriz Gois Dantas como “o negro Bastião”, era um crioulo, um escravizado pertencente ao Padre Manoel Pontes. Junto com “Bastião”, “Calu” teve quatro filhos: “Glicéria”, “Manoel”, “Umbelina” e “Maria”. Dos quais, “Mãe Bilina” fora a terceira. Se refere, ao seu pai, o chamando sempre de “Bastião”, reconhecendo, tão somente, Manoel Joaquim de Araújo, como figura paterna.

Após a morte do seu “Papai Branco”, Dona Umbelina teve que entrar no mundo do trabalho, visto que sua mãe não possuía condições para sustentar a ela e seus três irmãos. Deste modo, aos doze anos, Mãe Bilina passará a exercer o ofício de cuidadora de crianças, posteriormente aprendera a cozinhar, e fora trabalhar em Aracaju e posteriormente no Rio de Janeiro, acompanhando sempre “famílias migrantes” de Laranjeiras.

“Calu” morrera quando sua filha ainda estava no Rio de Janeiro, Dona Umbelina dissera “Daí eu vim, porque mamãe disse que não queria morrer sem que não me visse, mas quando eu cheguei, ela tava enterrada”²⁸. Era por volta do ano de 1911. Umbeli-

27 ARAÚJO, Umbelina de. A Nagô fala de si. Entrevista concedida à Beatriz Gois Dantas. In: DANTAS, Beatriz Góis. Vovô nagô, papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 72.

28 ARAÚJO, Umbelina de. A Nagô fala de si. Entrevista concedida à Beatriz Gois Dantas. In: DANTAS, Beatriz Góis. Vovô nagô, papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 80.



na contava então, com cerca de vinte anos de idade. Assumira, com a morte da sua mãe, a liderança da Taieira. Grupo de Cultura popular existente até hoje, na cidade de Laranjeiras.

5. MANOEL JOAQUIM DE ARAÚJO: PATERNALISMO E VIOLÊNCIA SIMBÓLICA

O senhor Manoel Joaquim de Araújo, foi uma figura central na trajetória de Dona Umbelina de Araújo. Nas palavras de Beatriz Góis Dantas, junto com a senhora Birunqué, fora um dos sujeitos mais incisivos na formação de “Mãe Bilina”.

Tabelião na cidade de Laranjeiras, comprara a escravizada “Calu”, retirando-a do “Tanque do Moura”, onde estava sob o julgo do Sr. Felipe de Faro Mota. Nesta ocasião, Manoel Joaquim de Araújo, necessitava de uma ama de leite para o seu filho recém-nascido. Deste modo, “Calu”, que até então possuía somente um filho, fora integrada à família do tabelião, exercendo, até onde sabemos, a função materna na vida dos filhos do seu senhor.

Nas entrevistas concedidas por Dona Umbelina à Beatriz Góis Dantas, percebemos o afeto que a mesma tem pelo antigo senhor de sua mãe. Falando sobre o mesmo com verdadeiro amor. A mesma o tinha como um pai. Demonstrando que a imagem do senhor Manoel Joaquim de Araújo, para Carolina e sua prole foi a de alguém que provinha sustento, afeto e cuidado.

“E os nomes dos filhos de papai branco era o nome da gente também. Ele botou e nós assina Bilina de Araújo, Glicéria de Araújo. Os dele também têm de Araújo, mas deles, lá, filho de casal e nós de criação... Papai botou na escola Glicéria, Manuel e Maria (irmãos de Bilina). Eu tinha vontade mas eles não botaram.”²⁹

A relação de Umbelina de Araújo, e a vivência do cativeiro anterior de sua mãe “Calu”, fez com que a mesma tivesse uma visão ambígua da relação senhor-escravizado, “tinha muito senhor malvado que gostava de judiar os escravos, mas tinha outros que era bom”³⁰. No entanto, assim como Beatriz Góis Dantas, nos questionamos se esta “proteção paternalista”, não fora, de algum modo, uma espécie de estratégia de controle simbólico sobre a escravizada “Calu”, e sua prole, então livre.

Apesar da visão positiva que Dona Umbelina possuía do ex-senhor de sua mãe, a cidade de Laranjeiras presenciou casos de violência bruta contra escravizados na segunda metade do século XIX, quando o movimento abolicionista se popularizava, e o sistema escravista começava a dar os seus últimos suspiros.

Petrônio Domingues (2012, p. 265), em artigo publicado acerca da trajetória da Pro^{fa}. Eufrozina Guimarães, descreve episódios de castigos severos a escravizados em Laranjeiras, presentes na dissertação de mestrado de Sharyse Piroupo do Amaral. Lucio, escravizado da família Curvelo de Mendonça, fora colocado no tronco e removido somente sete dias após, quando já estava morto; Manuel, que recebera castigos físicos tão severos que seus olhos congestionaram.

Deste modo, podemos observar, a que ponto chegava a violência senhorial. E interpreta-

29 ARAÚJO, Umbelina de. A Nagô fala de si. Entrevista concedida à Beatriz Gois Dantas. In: DANTAS, Beatriz Góis. Vovô nagô, papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 72.

30 ARAÚJO, Umbelina de. A Nagô fala de si. Entrevista concedida à Beatriz Gois Dantas. In: DANTAS, Beatriz Góis. Vovô nagô, papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 79.



mos, que na vivência de Carolina e seus filhos, a dominação se dera por meio da violência simbólica. O poder simbólico, conceito cunhado por Pierre Bordieu, se caracteriza por qualquer tipo de força de coerção que atinge os sujeitos de maneira intangível. O poder simbólico, se utilizando da violência simbólica, atinge os indivíduos principalmente no âmbito das representações sociais.

Baczko, em a “Imaginação Social”, defende que “qualquer poder político, se rodeia de ‘representações coletivas’ (1985, p. 297). Portanto, as representações sociais, são utilizadas politicamente para a manutenção da ordem vigente, da influência de determinado poder sobre os sujeitos e suas coletividades, empreendendo sobre estes uma violência não física. O poder simbólico, portanto, não produz “ilusões”, não versa sobre uma realidade inexistente, mas atua no âmbito psíquico dos sujeitos, reforçando a sua dominação, por meio da “apropriação dos símbolos” garantindo assim, a “obediência”.

O Sr. Manoel Joaquim de Araújo, figura carismática e paternal para Carolina e sua prole, garantiu, por meio da violência simbólica, a lealdade de Carolina, que na condição de escravizada urbana, gozava de muita liberdade, em uma cidade que em 1880, já possuía grupos abolicionistas e republicanos, e escravizados que se utilizavam de fugas e rebeliões de escravizados para resistirem à escravidão.

Assim sendo, supomos que era necessário que este empregasse sobre “Calu”, uma espécie de dominação sofisticada, que se dera por meio de um “poder carismático”, aberto às negociações, mas que também cobrou seu preço: Cincinato, a permanência em um status de inferioridade, mesmo após a conquista de sua liberdade, um sítio que nunca lhe fora dado e o exercício forçado das funções maternas na vida dos filhos do Sr. Manoel Joaquim de Araújo.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho concerne em um esforço primeiro, de interpretar a história de Umbelina de Araújo, dando protagonismo às mulheres negras que a circundaram, e interferiram diretamente em sua vida, sua avó e sua mãe.

Aos nos determos, com maior cuidado, sobre os relatos acerca destas, pudemos perceber que ambas exerceram a função de “agentes africanizantes”, na trajetória de Umbelina de Araújo, no caso de “vovó Birunqué” e na vivência dos filhos da aristocracia laranjeirense, no caso de Carolina.

Ambas propiciaram à “Bilina”, a sua construção enquanto sujeita nagô. Especialmente a sua avó Birunqué, “que chorava se lembrando da terra”.³¹ Falando-lhe dos reinos, das riquezas, da organização social africana, cunhando assim, uma identidade nagô positiva. Calu, por sua vez, ofereceu à “Bilina”, mediante as suas estratégias de resistência, um lugar na casa do Sr. Manoel Joaquim de Araújo. O que lhe dera um sobrenome, conexões no “mundo dos brancos” e a poupara, ao menos até os seus doze anos, das mazelas provenientes do trabalho infantil.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Umbelina de. A Nagô fala de si. Entrevista concedida à Beatriz Gois Dantas. In: DANTAS, Bea-

31 ARAÚJO, Umbelina de. A Nagô fala de si. Entrevista concedida à Beatriz Gois Dantas. In: DANTAS, Beatriz Góis. Vovô nagô, papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.74.



- triz Góis. Vovô nagô, papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 59-107.
- AMARAL, S. P. Lideranças “nagôs” e “malês” em Laranjeiras: identidades e papéis sociais, 1860-1910. In: IV Semana de Cultura Afro-Brasileira: políticas públicas e ações afirmativas, 2007, São Cristovão. Caderno de resumos da IV Semana de Cultura Afro-Brasileira. São Cristovão _ SE: UFS/NEAB, 2007. _____. Um pé calçado, outro no chão: liberdade e escravidão em Sergipe (Cotingui-
ba, 1860-1900). 1. ed. Salvador; Aracaju: EDUFBA; Diário Oficial, 2012. v. 1. 354p .
- BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. Enciclopédia Einaudi. 5: Anthri-
pos-homem. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moda, 1985, p. 296-332.
- BORDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico. In: BORDIEU, Pierre. O poder simbó-
lico. Trad. Fernando Tomaz. 2ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988, p. 7-16.
- DANTAS, Beatriz Gois. As Taieira de Sergipe: pesqui-
sa exaustiva sobre uma dança do nordeste. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1972.
- _____. Vovô nagô, papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DOMINGUES, Petrônio José. Zizinha Guimarães: entre a história e a memória. In: Xa-
vier, Giovana; Farias, Juliana; Gomes, Flávio.. (Org.). Mulheres negras no Bra-
sil escravista e do pós-emancipação. 1ed. São Paulo: Selo Negro, 2012. p. 261-281.
- _____. Guerra de Xangô: ritual, perseguição e conflito na formação do cam-
po religioso afro-sergipano. RELIGIÃO & SOCIEDADE , v. 39, p. 120-146, 2019.
- FREYRE, Gilberto. Casa-grande & senzala: formação da família brasilei-
ra sob o regime da economia patriarcal. 16ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1973.
- GONZALEZ, Lélia. Lélia Gonzalez: primavera para as rosas negras. São Paulo: UCPA Editora, 2018.
- _____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, in-
tervenções e diálogos/organização Flavia Rios, Márcia Lima. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 75-93.
- MACHADO, Maria Helena P. T. Entre dois Beneditos: histórias de amas de leite no caso da es-
cravidão. In: Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação. XAVIER, Giova-
na; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flavio (orgs.). São Paulo: Selo Negro, 2012. p. 199-213.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz. Beatriz Nascimento, Quilombola e intelectual: Possibilida-
de nos dias da destruição. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018. 488 páginas.
- SILVA, Alberto da Costa e. A enxada e a lança: a África an-
tes dos portugueses. 5.ed.rev.e ampl. - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- SOUZA, Flavia Fernandes. Escravas do lar: as mulheres negras e o trabalho doméstico na Cor-
te Imperial. In: Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação. XAVIER, Giova-
na; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flavio (orgs.). São Paulo: Selo Negro, 2012. p. 244-260.



o ciborgue zapatista:

experiências de corporeidade e de gênero no movimento de chiapas.

Jadson Stevan Souza da Silva³²

Resumo: O movimento neozapatista, insurgente no Estado de Chiapas do México, vem sendo um marcador fundamental para as lutas sociais, culturais e políticas na contemporaneidade, sobretudo na América Latina. A busca, produção e defesa de uma autonomia se transformou no centro da dinâmica da resistência zapatista, por isso, propomos problematizar o movimento em relação às categorias de análise corpo e gênero e a busca de estreitamento com as perspectivas decoloniais. Consideramos, para o presente texto, o corpo como categoria de análise, atentos assim aos seus usos como discursos e práticas. Ainda, quando propomos refletir o corpo, interessa-nos os cortes de gênero que o atravessam, que o delimitam e definem, mas também as relações de gênero que por premissa não são corporificados, contudo podem vir a ter corpo na medida do fenômeno de engendramento. Para isso, propomos a conversação entre as declarações, comunicados e práticas do EZLN em territórios do Estado de Chiapas bem como em territórios virtuais e referenciais teóricos pertinentes às questões de corporeidade, gênero e decolonialidade. Essas proposições categoriais se tornam ainda mais complexas e, portanto, bem vindas à análise, ao passo que as perspectivas decoloniais apontam para uma maior desnaturalização dos efeitos dessas categorias/instancias quando tomadas como um a priori. Para tanto, percorremos sobre a problemática a partir das declarações e documentos redigidos pelo EZLN, falas em congressos e entrevistas em análise com referenciais teóricos pertinentes à problemática proposta. Perpassamos pela noção do que é o corpo e quais os possíveis usos dessa categoria na experiência neozapatista; buscamos também verificar e analisar as relações de gênero como categoria, impressas no movimento; as experiências das mulheres no contexto do movimento e; por fim, quais possíveis desdobramentos encontramos em tais experiências. As experiências do movimento neozapatista encarnam um ciborgue como metáfora, do tipo que rompe fronteiras e realidades para se aproximar das mais diversas resistências e corpos políticos. Desse modo, parece-nos tão presente e estreita com as perspectivas decoloniais a ideia de reinvenção das condições postas.

Palavras-chave: Neozapatismo. Corpo. Gênero. Decolonialidade.

32 Graduado em Psicologia pela UniGuairacá – 2016; e História pela Universidade Estadual do Centro-Oeste – 2018; Especialista em Perspectivas Decoloniais e Educação pela Universidade Estadual do Centro-Oeste – 2019.



1. INTRODUÇÃO

O movimento neozapatista do México, figurado de maneira concisa pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), vem sendo um marcador fundamental para as lutas sociais, culturais e políticas na contemporaneidade, sobretudo na América Latina. A (des)formatação desse movimento surgido no Estado de Chiapas, que concebe novos meios de ação e interação com a população, parece se utilizar de uma metodologia que junta tradição e globalização, coletivo e indivíduo, natureza e sujeito. Propõe, assim, a quebra das dicotomias modernas e produz algo tão específico que o filósofo espanhol Paul B. Preciado (2014) chamou de cultura tecnoindígena oral-digital. Essa cultura - complementa Preciado (2014) - é sussurrada pelas redes sociais na forma de rituais, de cartas, mensagens, histórias e parábolas – forma essa de divulgação de seus ideários que se afasta, inclusive, da tradição intelectual tratadista e ocidental dos livros.

Desde suas raízes na década de 1960 até o atual momento, segunda década do século XXI, a busca, produção e defesa de uma autonomia se transformou no centro da dinâmica da resistência zapatista, como aponta Waldo Lao Fuentes Sánchez (2015). Se a noção de autonomia se tornou uma consideração fundamental em suas práticas, interessa-nos refletir as várias dinâmicas desse movimento em relação aos corpos e as mulheres indígenas, por exemplo, que historicamente penderam sobre normativas e regramentos. Por isso, propomos como problemática de investigação: como se dão as experiências de corporeidade e de gênero nas entranhas do movimento?

Dentro das possibilidades de reflexão proposta, entendemos a importância em considerar o corpo como categoria de análise, atentos assim aos seus usos como discursos e práticas. Ainda, quando propomos refletir o corpo, interessa-nos os cortes de gênero que o atravessam, que o delimitam e definem, mas também as relações de gênero que por premissa não são corporificadas, contudo podem vir a ter corpo na medida do fenômeno de engendramento. Essas proposições categoriais se tornam ainda mais complexas e, portanto, bem vindas à análise, ao passo que as perspectivas decoloniais apontam para uma maior desnaturalização dos efeitos dessas categorias/instâncias quando tomadas como um a priori.

Se a América Latina é considerada uma das periferias do mundo capitalista e sofre com as demandas dessa posição diante de um processo de globalização, o pensamento decolonial se mostra como importante referencial. Com ferramentas para discutir como essa posição foi construída e preservada, na medida em que propõem examinar processos de controle por meio da colonialidade do poder, do saber, do ser e de gênero, as perspectivas decoloniais podem apontar para possibilidades de emancipação, de reinvenção da vida. Daí, o bom encontro entre essas perspectivas e o fenômeno de Chiapas: a reinvenção.

Para tanto, percorremos sobre a problemática a partir das declarações e documentos redigidos pelo EZLN, falas em congressos e entrevistas em análise com referenciais teóricos pertinentes à problemática proposta. Perpassamos pela noção do que é o corpo e quais os possíveis usos dessa categoria na experiência neozapatista; buscamos também verificar e analisar as relações de gênero como categoria, impressas no movimento; as experiências das mulheres no contexto do movimento e; por fim, quais possíveis desdobramentos encontramos em tais experiências.



2. O CORPO E O GÊNERO NO MOVIMENTO NEOZAPATISTA

O corpo cindido é resultante do período que entendemos como modernidade. Como nos mostra David Le Breton (2011), entre os séculos XVI e XVII foram produzidas cisões que definiram uma nova relação com o corpo. Se no período da Idade Média não se concebia a separação entre a pessoa e o seu corpo, entre o ser humano e os outros, as matérias constituintes do corpo e as que dão consistência ao cosmo, na modernidade ocidental se apresenta o corpo apartado de si mesmo, dos outros, do cosmo.

Essa cisão deu forma ao que veio se compreender como indivíduo, como privado, definiu concepções de esferas sociais e culturais em tal período. Essas esferas, por sua vez, podem ser compreendidas em três eixos: primeiro, o individualismo, cujo fundamento propõe que os vínculos entre as pessoas são afrouxados, mas em que a oposição entre vida privada e vida pública é rígida; segundo, a emergência de um saber racional positivista a respeito da natureza, que resultou no estudo do corpo como realidade em si mesma e desassociada do ser humano; terceiro, o recuo das tradições populares e locais, que deu lugar à medicina que, como saber racional, se tornou o saber oficial sobre o corpo (LE BRETON, 2011).

As concepções sobre o corpo na história são, portanto, complexas e datadas. Le Breton (2011), ao diagnosticar tal complexidade, busca evidenciar a trama que a envolve: o corpo pode ser visto como demarcador de fronteiras entre indivíduo e mundo, mas também concebido como dissociado do homem. O corpo é então um ter ou um ser? O ser humano se distancia do corpo a ponto de depreciar sua condição mundana, mas também pode transformar o corpo como expressão de sua identidade.

Aqui é que se torna interessante a apresentação de si dada pelos neozapatistas. Em 1994, quando deram as caras ao mundo com o levante em Chiapas, onde ocuparam várias cidades do Estado, não apresentaram suas faces, mas máscaras. Ao serem questionados pelo uso dos populares *pasamontañas* - pergunta que de fundo mantinha a provocação: “O que querem esconder?” - o Subcomandante Marcos, como tradutor do movimento, respondia categoricamente que encobrir o rosto significava não reafirmar a identidade própria, mas a identidade coletiva do movimento³³. Perguntado se algum dia tirariam as máscaras, respondeu Marcos que tirariam quando os povos indígenas se tornem de fato uma força política³⁴, quando não propunha outras perguntas como resposta, como o porquê de tanto escândalo sobre as máscaras? Estaria a sociedade mexicana realmente pronta a tirar sua própria máscara? (PRECIADO, 2014).

As respostas, entretanto, não limitam a experiência do cobrir as faces e direcionar sua imagem apenas a um corpo coletivo. Mais que o uno, as máscaras apontam, ao contrário, para muitas personalidades atrás das máscaras que solapadas por certa condição de injustiça precisam conjuntamente dar forma às suas reivindicações até conquistarem suas expressões singulares. Em uma declaração de maio de 2014³⁵, por exemplo, o Subcomandante afirma que:

Marcos tinha um dia olhos azuis, outro dia verdes, ou castanhos, ou cor de mel, ou negros, tudo dependendo de quem fazia a entrevista e tirava a foto. Foi reserva

33 Essa resposta, por exemplo, foi dada por Marcos em uma entrevista ao programa *En El Loco De La Colina* da TVE-1, um canal televisivo espanhol. A entrevista ocorreu em 14 de junho de 2006.

34 Entrevista concedida a Jorge Ramos em 1996. Disponível em: <<https://jorgeramos.com/subcomandante-marcos-1996-2/>>

35 Declaração intitulada “Entre la luz y la sombra”, de maio de 2014, lida em Chiapas.



em time de futebol profissional, empregado em loja de departamentos, motorista, filósofo, cineasta, e todos os etceteras que puderem encontrar na mídia empresarial nesses calendários e em geografias (MARCOS, 2014, tradução nossa)³⁶.

Na ocasião da declaração acima, comunicava-se a morte de Marcos e o renascimento de Galeano - um professor assassinado que atuava em Chiapas³⁷ - no corpo do subcomandante. Essa pode ser a expressão simbólica do que pode o corpo e a contradição das proposições de Michel Serres (2004), em que o corpo só pode o que as relações com o mundo natural permitir. Aqui, na experiência corporal zapatista, o corpo é uma transversão dele mesmo.

Liga-se ainda à crítica que Judith Butler (1998), filósofa estadunidense, faz à exigência política da presença de um sujeito estável, que afirma em última consequência o não poder haver oposição política a essa afirmação. A desconstrução da identidade que o EZLN pode representar não é a desconstrução da política. A desconstrução da identidade em geral pode estabelecer como políticos os próprios termos pelos quais a identidade é articulada. Esse tipo de crítica questiona a estrutura fundante em que o feminismo como política de identidade, por exemplo, vem-se articulando (BUTLER, 1998).

Pode o corpo ser um alter ego, uma indumentária nas relações contemporâneas como fala Le Breton (2011), mas também ser a afirmação natural do cosmos e das tradições populares. Essa transversão pode ser ilustrada em outra declaração de Marcos, quando perguntado sobre o uso de dois relógios em seus pulsos, o qual ele responde que um marca a hora de ustedes (não indígenas) e outro, a hora nuestra (indígenas), cuja representação denota o fim do movimento quando os dois relógios se emparelham³⁸. O corpo zapatista é acessório, porque demarca um contexto específico no espaço e tempo, mas é também cosmológico, porque reivindica o corpo indígena para depois das máscaras.

Para os zapatistas, como nos fala Preciado (2014), os nomes dados e as máscaras trabalham na mesma lógica que a peruca, um segundo nome, bigode e costeletas utilizadas na cultura trans. São signos intencionais e hiperbólicos que apresentam um travestismo político-sexual. São armas queer-indígenas que enfrentam a estética neoliberal e se dá não por meio de uma noção de sexo verdadeiro ou nome autêntico, mas através da construção de uma ficção vivente que resiste à norma.

Segue Preciado (2014) que os nomes trans não são tanto uma afirmação em pertencer a outro sexo, mas, em realidade, detonadores de um processo de desidentificação. Quanto a isso, a figura de Marcos parece corresponder. Em 1994 o levante zapatista no México foi capaz de chamar

36 “[...] Marcos un día tenía los ojos azules, otro día los tenía verdes, o cafés, o miel, o negros, todo dependiendo de quién hiciera la entrevista y tomara la foto. Así fue reserva en equipos de fútbol profesional, empleado en tiendas departamentales, chofer, filósofo, cineasta, y los etcéteras que pueden encontrar en los medios de paga de esos calendarios y en diversas geografías. Había un Marcos para cada ocasión, es decir, para cada entrevista. Y no fue fácil, créanme, no había entonces wikipedia y si venían del Estado Español tenía que investigar si el corte inglés, por ejemplo, era un corte de traje típico de Inglaterra, una tienda de abarrotes, o una tienda departamental [...]”.

37 Nessa ocasião, um conflito resultou na morte do professor José Luís Solís, automeado Galeano, que atuava em um dos chamados Caracoles zapatistas em La realidad, uma estrutura de governo local. O governo mexicano classificou o assassinato como fruto de um conflito intercomunitário. Os zapatistas, por sua vez, reclamam que o assassinato foi resultado de uma emboscada em conluio entre governos estadual e federal do México. Para mais informações ver: OPERA MUNDI. “Quem matou Galeano?”: para zapatistas, assassinato foi planejado pelos “de cima”. 7 jun. 2014.

38 Entrevista concedida ao jornal Primero Noticias de Televisa Chapultepec em 9 de maio de 2006. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=irLRvbI3qpc&t=111s>>.



a atenção do mundo para as condições de indígenas e a luta por terra e liberdade. Zapatistas conseguiram mobilizar a solidariedade e o diálogo com o povo mexicano a ponto de abrir um espaço de questionamento de todo o aparato político tradicional. A partir daí, o oligopólio que detinha o controle das principais mídias na região agiu. Mídias como Televisa e Tv Azteca (as maiores redes de telecomunicação do México) buscaram deslegitimar o símbolo político construído perante a população. Apontavam de maneira pejorativa e sensacionalista que o tradutor do movimento zapatista, Subcomandante insurgente Marcos, era homossexual. Como resposta, foi emitida a seguinte declaração:

Sobre o que dizem a respeito do Subcomandante Marcos ser homossexual. Marcos é gay em San Francisco, negro na África do Sul, asiático na Europa, chicano em San Isidoro, anarquista na Espanha, palestino em Israel, indígena nas ruas de San Cristóbal, judeu na Alemanha, ombudsman em Sedena, feminista nos partidos políticos, comunista no pós-guerra fria, preso em Cintalapa, pacifista na Bósnia, mapuche nos Andes, mestre na CNTE, artista sem galeria nem portfólios, dona de casa um sábado à noite em qualquer colônia de qualquer cidade de qualquer México, guerrilheiro no México do fim do século XX, atacante da CTM, repórter da nota de coberturas internas, machista no movimento feminista, mulher solteira no metrô as 10 da noite, aposentado no acampamento em Zócalo, camponês sem terra, editor marginal, trabalhador desempregado, médico sem praça, estudante não conformista, dissidente no neoliberalismo, escritor sem livros nem leitores, e, é certo, zapatista no sudeste mexicano. Enfim, Marcos é um ser humano, qualquer, neste mundo. Marcos é todas as minorias intoleradas, oprimidas, resistindo, explorando, dizendo ‘já basta!’. Todas as minorias na hora de falar e majorias na hora de calar e aguentar. Todos os intolerados buscando uma palavra, suas palavras, que retornam à maioria o eterno mais fragmentado, nós. Tudo o que incomoda ao poder e às boas consciências, isso é Marcos (SUBCOMANDANTE MARCOS, 1994, tradução nossa).³⁹

É nesse sentido que podemos pensar a proposta de contrassexualidade de Preciado (2014). Há um decreto do fim da natureza como ordem que dá legitimidade à sujeição de determinados corpos a outros. Incluem-se na realização dessa morte, proposições de práticas tecnológicas de resistência, de contradisciplina (PRECIADO, 2014, p. 22). De encontro com essa proposição, o EZLN produziu mais que palavras, mas imagens que ressaltam a diversidade. Desse modo, fez-se uso das mais modernas tecnologias e das estratégias mais sofisticadas da performance (BELAUSTEGUIGOITIA, 1996). E se Donna J. Haraway (2009) propôs uma postura feminista apta a refletir sobre a influência da ciência e da tecnologia do final do século XX sobre as relações sociais, a circulação de ativistas de solidariedade ne-

39 “A todo esto de que si Marcos es homosexual: Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal, chavo banda en Neza, rockero en CU, judío en Alemania, ombudsman en la Sedena, feminista en los partidos políticos, comunista en la post guerra fría, preso en Cintalapa, pacifista en Bosnia, mapuche en los Andes, maestro en la CNTE, artista sin galería ni portafolios, ama de casa un sábado por la noche en cualquier colonia de cualquier ciudad de cualquier México, guerrillero en el México de fin del siglo XX, huelguista en la CTM, reportero de nota de relleno en interiores, machista en el movimiento feminista, mujer sola en el metro a las 10 P.M., jubilado en el plantón en el Zócalo, campesino sin tierra, editor marginal, obrero desempleado, médico sin plaza, estudiante inconforme, disidente en el neoliberalismo, escritor sin libros ni lectores, y, es seguro, zapatista en el sureste mexicano. En fin, Marcos es un ser humano, cualquiera, en este mundo. Marcos es todas las minorías intoleradas, oprimidas, resistiendo, explotando, diciendo “¡Ya basta!”. Todas las minorías a la hora de hablar y mayorías a la hora de callar y aguantar. Todos los intolerados buscando una palabra, su palabra, lo que devuelva la mayoría a los eternos fragmentados, nosotros. Todo lo que incomoda al poder y a las buenas conciencias, eso es Marcos.”



ozapatistas apresenta um símbolo de resistência no espaço cibernético e sugere a necessidade de novos métodos para o entendimento dos movimentos sociais, como nos fala Sarah Grussing Abdel-Moneim (2002).

A complexidade do movimento neozapatista, como apresentamos no presente texto, é um constante enumerado de linhas que não se deixam mapear ou definir de modo superficial. Um exemplo são suas práticas que partem de uma base concreta em termos de exército. O EZLN carrega armas, são vistos com fardas, acessórios de guerra e declaram estar prontos para batalhas, caso seja necessário, mas trabalham com circulação efetiva de comunicação via e-mail e websites. Informações sobre a crise global, apelos a organizações não governamentais que produzem boletins de ações urgentes, comunicados online fazem parte do arsenal de guerra. Essas iniciativas são importantes contatos pelo espaço cibernético que transmitem notícias de minuto a minuto de modo que se corrigem e contradizem reportagens e informativos dos meios de comunicação tradicionais das oligarquias globais. Chamam essas práticas de Guerra da Tinta ou Guerra da Internet (ABDEL-MONEIM, 2002).

Esse tipo de experiência do EZLN parece suscitar possibilidades de diálogo com as propostas de Haraway (2009), que sugere uma ruptura com as chamadas políticas de identidade. No lugar dessas políticas, a autora propõe a emergência de uma coalizão que seja capaz de considerar as diferenças e as afinidades entre mulheres, por exemplo, definindo assim uma “política de afinidades”. Nessa proposta, o ciborgue é uma figura fundamental, uma criatura formada por fusões entre máquina e organismo, que mistura a realidade social e a ficção, e que não constitui um corpo sólido com componentes definidos, mas que funciona como uma metáfora dessa nova política. Essa nova política, por sua vez, é expressão de um mundo que é marcado pelas dualidades entre ciência e tecnologia, entre humano e animal, organismo e máquina, físico e não físico e que se constituem em fronteiras que se mostram fluídas (HARAWAY, 2009).

Se o EZLN pode ser esse ciborgue? Fato é que se produziram deslocamentos dos corpos e das vozes indígenas de um lugar pouco conhecido ao sul do México, que se chama Chiapas e que se estendeu a espaços incorpóreos da web. Esse fato possibilita questionamentos mais profundos como a ressonância das vozes de indígenas resistentes em uma zona material, mas que era desconstituído como lugar, um não lugar e passa para uma zona sem fronteiras e dimensões que simultaneamente é “em lugar nenhum” e “todo lugar” (ABDEL-MONEIM, 2002).

Mas o corpo zapatista não se encontra apenas em lugares e não lugares cibernéticos, imagéticos e simbólicos. Podemos refletir o próprio espaço geográfico ocupado. Se as cidades podem ser historicizadas a partir da experiência corporal, se os espaços físicos possibilitam sensações também físicas que emolduram tal ambiente a ponto de se expressar na arquitetura, no projeto urbanístico, na vida cotidiana, como aponta o historiador Richard Sennet (2004), as experiências dos chamados municípios autônomos de Chiapas podem nos permitir intrigantes linhas de problematização.

Já em 1994 o EZLN criou os chamados Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ). Estes eram territórios que tinham na base zapatista em Chiapas a definição de novas fronteiras e governos civis autônomos. Os MAREZ de Chiapas apresentam a base social e o projeto alternativo de sociedade dos zapatistas, de modo que recursos, produção e formas de organização política, organização social, cultural e econômica se davam pelo acordo das decisões postas democraticamente pelas comunidades (CRUZ, 2016). O desrespeito por parte do governo mexicano em relação aos acordos firmados após janeiro de 1994, mas não cumpridos, foi recebido pelo movimento zapatista como a prova da necessidade de uma organização autônoma.



Os chamados Caracoles são compostos por diversos municípios rebeldes, que, por sua vez, integram o Caracol por meio de delegados enviados a sua respectiva Junta de Bom Governo (JBG). As JBG são uma nova instância de governo da experiência zapatista, que tem como função coordenar regionalmente certo número de MAREZ, zelar pelos princípios zapatistas e representá-los, interna e externamente. Isso intensifica os alcances da experiência autonômica e possibilita que os municípios rebeldes se foquem mais na condução da administração local, que diz respeito à habitação, à saúde, ao trabalho, a terra... Cada região zapatista passou a ter três níveis de governo: o regional, integrado por uma JBG; o municipal, com um Conselho Autônomo de um município rebelde; e o comunitário, com representantes de cada comunidade (BRANCALEONE, 2009: 5)

É nesses espaços que se organiza o sistema de educação autônoma zapatista. Na Sexta Declaração da Selva Lacandona (2005), frisava-se que os jovens crescidos na resistência são formados em rebeldia com uma formação política, técnica e cultural. Os povos nativos tinham menos oportunidades na estrutura socioeconômica, dentro de uma sociedade colonial como a mexicana. Essa sociedade, explica Fernando Rey Arévalo Zavaleta et al (2016), é tradicionalmente excludente e discriminatória, estabelece um padrão de mestiçagem em que os povos originários têm uma posição predefinida culturalmente, a qual, influencia fortemente a população em geral. Para os zapatistas este contexto representou a oportunidade de produzir um projeto de educação alternativa, proveniente das comunidades (ZAVALETA et al, 2016).

Os espaços de ocupação e sua organização parecem ser um corpo cujo exercício que o diferencia de outras organizações é a proposta tão presente em inúmeras declarações, o mandar obedecendo. Assim, como um corpo, a organização dos espaços mais que tudo deveriam escutar o que querem os presentes nesse corpo:

Nós já tínhamos um território controlado e foi para organizá-lo que se criaram os Municípios Autônomos. O EZLN tem muitas idéias sobre como é um povo organizado e livre. O problema é que não há um governo que obedeça; há um governo mandão que não te escuta, que não te respeita, que pensa que os povos indígenas não sabem pensar, que quer nos tratar como índios pés-de-chinelo, mas a história já lhes respondeu e demonstrou que sabemos, sim, pensar, e que sabemos nos organizar. A injustiça e a pobreza te fazem pensar, produzir idéias, te fazem pensar como fazê-lo, ainda que o governo não te escute (Major Insurgente de Infantaria Moisés apud ORNELAS, 2005).

Todavia, é necessário refletir a respeito das possíveis tensões existentes no movimento neozapatista que apontam para a universalidade e particularidade, a igualdade e a diferença, a tradição e a contemporaneidade. Fato é que o movimento neozapatista tem utilizado os espaços para tratar da questão da mulher indígena em pronunciamentos. Nesses pronunciamentos há uma preocupação pelos direitos das mulheres indígenas e revisão de papéis de gênero no cotidiano das comunidades indígenas, mas, sobretudo por sua participação em todas as atividades envolvendo o EZLN, como demonstrado pela Comandanta Ramona:

O zapatismo não seria o mesmo sem suas mulheres rebeldes e novas. Mulheres indígenas também tem levantado nossa voz e dizemos: “Nunca mais um México sem nós. Nunca mais uma rebelião sem nós” (C



MANDANTA RAMONA apud MARCOS, 1997, tradução nossa).⁴⁰

A reivindicação por políticas públicas específicas destinadas às mulheres indígenas foi uma das pautas que mais apareceu no texto do EZLN para os Acordos de San Andrés, logo após o levante de 1994. Foi apontado pelos neozapatistas como resposta ao texto por parte do governo que os tópicos referentes às mulheres indígenas eram insuficientes e vagos, e que para a continuidade das negociações de acordo, deveriam ser definidas (SANTOS & SCHILLING, 2008).

Como sabemos, os Acordos de San Andrés foram cumpridos por parte do governo de maneira ínfima, situação que reforçou a necessidade da organização dos municípios autônomos pelo EZLN. Mas a inserção das mulheres no contexto de luta do EZLN já se mostrava presente antes mesmo do levante de 1994. Circulou pelo movimento na organização do levante as leis revolucionárias dos territórios ocupados pelo EZLN, que tratavam desde direitos e obrigações dos povos em luta até direitos e obrigações das Forças Armadas Revolucionárias. Uma dessas leis foi a “Lei Revolucionária das Mulheres”, em que as dez cláusulas são:

Primeiro. - As mulheres, sem importar sua raça, credo, cor ou filiação política, tem o direito a participar da luta revolucionária no lugar e no grau determinados por sua vontade e habilidade.

Segundo - As mulheres têm o direito de trabalhar e receber salário justo.

Terceiro. - As mulheres têm o direito de decidir o número de filhos que podem ter e cuidar.

Quarta. - As mulheres têm o direito de participar em assuntos da comunidade e encarregar-se se eles são escolhidos livres e democraticamente.

Quinta. - Mulheres e seus filhos têm o direito de ATENÇÃO PRIMÁRIA em sua saúde e comida.

Sexta. - As mulheres têm o direito à educação.

Sétima. - As mulheres têm o direito de escolher seu parceiro e não ser forçada a se casar.

Oitavo. - Nenhuma mulher pode ser espancada ou maltratada fisicamente nem por parentes nem por estranhos. Os crimes de tentativas de estupro ou estupro serão severamente punidas.

Nono. - As mulheres podem ocupar cargos de gerência na organização e ter graus militares nas forças armadas revolucionárias.

Décima. - As mulheres terão todos os direitos e obrigações que aponta as leis e

40 El zapatismo no sería lo mismo sin sus mujeres rebeldes y nuevas. Las mujeres indias también hemos levantado nuestra voz y decimos: “Nunca más un México sin nosotras. Nunca más una rebelión sin nosotras”.



Esse documento foi resultado de um longo processo de conscientização e organização produzido pelas mulheres integrantes do EZLN antes do levante armado. Sua gestação se deu nas discussões entre as mulheres das comunidades, que puderam expor suas demandas, e posteriormente apresentadas pelas comandantas do EZLN para aprovação em assembleia, junto às outras leis revolucionárias votadas (ROVIRA, 2002, p.110-115).

A atenção necessária sobre questões das mulheres indígenas em congressos específicos, declarações, manuais educacionais e organizações próprias no EZLN dizem respeito à necessidade de se pensar as relações de gênero para além do fundamento das relações de poder, que Joan Scott propõe (1990) sendo o gênero a primeira relação de poder posta nas relações, nem tampouco consequente de outras relações de dominação. A necessidade de se pensar gênero precisa ser de atravessamento, como nos fala María Lugones (2014), afinal, quando tratamos de mulheres indígenas, por exemplo, tratamos de uma população atravessada por múltiplos elementos hierárquicos dicotômicos da modernidade colonial.

Com a lógica moderna colonial foram desprezados conhecimentos, formas de organização em comunidades, formas menos devastadoras de relação com a natureza e com a vida (NASCIMENTO, 2012). Essa lógica eurocêntrica consiste em um tipo de “racismo epistêmico” que segrega, que dispensa o conhecimento produzido fora de suas fronteiras e o faz sob o argumento de ser particular e incapaz de alcançar a “universalidade” (MIGNOLO, 2006).

Diante disso, descolonizar o gênero, como nos fala Lugones (2014) precisa ser necessariamente uma práxis. Descolonizar o gênero é tornar crítica a visão sobre a opressão de gênero que no caso dos lugares colonizados é uma opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada. Para a autora, a descolonização do gênero perpassa pela percepção de quem teoriza em uma compreensão histórica, subjetiva/intersubjetiva da relação de opressão e resistência na intersecção de sistemas complexos de opressão (LUGONES, 2014, p. 940). Cabe refletir se as experiências neozapatistas se aproximam dessa proposta ou propõe outro modelo teórico-prático.

Certamente que os elementos em manuseio pelo EZLN não concernem à lógica moderna, pois não se utiliza de polarizações e dicotomias características da modernidade como chaves de visão de mundo e ação no mundo. Não se enquadram também em um movimento de anticolonialismo, reconhecem que essa é uma ação impossível. O que é a experiência do EZLN então? Sem se apresentar como modelo, o EZLN parece ter dado a noção antimodelo que as perspectivas decoloniais buscam. Como apontou Mignolo (2003), quanto mais os problemas são globais, mais as soluções são locais.

41 “Primero.- Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen. Segundo.- Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo. Tercero.- Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar. Cuarto.- Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente. Quinto.- Las mujeres y sus hijos tienen derecho a ATENCION PRIMARIA en su salud y alimentación. Sexto.- Las mujeres tienen derecho a la educación. Séptimo.- Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio. Octavo.- Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente. Noveno.- Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias. Décimo.- Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señala las leyes y reglamentos revolucionarios”.



3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As experiências do movimento neozapatista incorporados pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional apontam para múltiplas possibilidades de reflexão sobre as experiências de corporeidade no mundo, de modo que se permite uma contribuição à complexidade desse debate.

Ao proferir em comunicado que Marcos havia sido em si uma máscara, o tradutor do movimento tornou em palavras o simbolismo do quão corpóreo é o EZLN ao mesmo tempo em que transfigura esse corpo, perpassando pela ressurreição e morte da rebeldia e da luta. Essas características nos permitem levantar alguns eixos de possíveis investigações quanto o atravessamento social, cultural, político e orgânico através do corpo podem ser analisados.

As experiências de corporeidade no movimento neozapatista encarnam um ciborgue, do tipo que rompe fronteiras e realidades para se aproximar das mais diversas resistências e corpos políticos. Desse modo, parece-nos tão presente e estreita com as perspectivas decoloniais a ideia de reinvenção das condições postas. Não se pode apagar a marca que a modernidade colonial aqui fez, mas é possível, como afirma Raúl Zibechi (MELO, 2018) que se renasça experiências singulares para tratar de questões centenárias da condição de colonialidade, e essas experiências renascem de abaixo.

REFERÊNCIAS

ABDEL-MONEIM, Sarah Grussing. O Ciborgue Zapatista: tecendo a poética virtual de resistência no Chiapas cibernético. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 10, n. 1, 2002, pp. 39-64.

BELAUSTEGUIGOITIA Rius, Marisa. Máscaras y posdatas; estrategias femeninas em la rebelión indígena de Chiapas. *Estudios Feministas*, IFCS/UFRJ, v.4, n.2, p.402-417, 2.sem. 1996.

BRANCALEONE, Cassio. A experiência de autogoverno zapatista em questão. In: XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009. Disponível em: <<http://www.aacademica.com/000-062/2207>>

BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. *Cadernos Pagu*. Campinas, (11) 1998: pp.11-42.

CRUZ, Júlia Melo Azevedo. O repertório de confronto do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). In: II Simpósio Internacional Pensar e Repensar a América Latina, 2016, São Paulo. Anais, ISBN: 978-85-7205-159-0.

EZLN. Lei revolucionária de mujeres. Chiapas, México, dic, 1993. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx>. Acesso em: 06/12/2006.

HARAWAY, Donna J. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz. *Antropologia do Ciborgue: As vertigens do pós-humano*, Belo Horizonte, Autêntica, 2009.



LE BRETON, David. Antropologia do corpo e modernidade. Petrópolis: Editora Vozes; 2011.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. Revista Estudos Feministas. Florianópolis, N. 22, V. 3, set. dez. 2014.

MARCOS, S. Nunca más una revolución sin nosotras. El Congreso de las Mujeres Indígenas: Un despertar, Doble Jornada, ano 11, n.128, 1997. Disponível em: < <http://izquierdasocialista.cl/wp-content/uploads/2018/03/Nunca-m%C3%A1s-sin-nosotras.pdf>>.

_____. Entre la luz y la sombra. Chiapas. Mai. 2014. Disponível em: < <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>>.

MELO, Alessandro de (Org.). Descolonizar a rebeldia: uma alternativa desde baixo e à esquerda – Coletânea de textos de Raúl Zibechi. Guarapuava: Apprehendere, 2018.

MIGNOLO, Walter D. Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

_____. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluriversalidade epistêmica. In: SANTOS, B. (Org) Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

NASCIMENTO, Priscila da Silva. Mulheres zapatistas: poderes e saberes. Uma análise das reivindicações das mulheres indígenas mexicanas na luta por seus direitos – anos 1990. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Estadual de São Paulo. Marília, p. 188. 2012.

ORNELAS, Raúl. A autonomia como eixo da resistência zapatista. Do levante armado ao nascimento dos caracoles. In: CECENÑA, Ana Esther. Hegemonias e emancipações no século XXI. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Julio 2005.

PRECIADO, Paul Beatriz. Manifesto Contrassexual. São Paulo: N-1 Edições, 2014.

_____. Marcos trans. Bully bloggers (Trad. UniNômade), 11 jun. 2014.

ROVIRA, Guiomar. Las mujeres de maíz. México: Ediciones Era, 2002.

SÁNCHEZ, Waldo Lao Fuentes. O movimento zapatista: na construção da sua autonomia. Revista Diversitas. São Paulo, ano 3, n. 4, mar/set. 2015, pp. 217- 241.

SANTOS, Juliana S; SCHILLING, Flávia. Direitos humanos, igualdade e diferença: as tensões em torno das relações de gênero no Movimento Zapatista. Revista Organização e Democracia. Marília, v.9, n.1/2, p. 75-94, jan./dez., 2008.

SCOTT,Joan.Gênero:umacategoriaútilparaanálisehistórica.Educação&Realidade,v.15,n.2,jul./dez.1990.

SENNET, Richard. O corpo e a cidade na civilização ocidental. Rio de Janeiro: Record, 2004.



SERRES, Michel. Variações sobre o corpo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

ZAVALETA, Fernando Rey Arévalo et al. A proposta educativa nas comunidades zapatas: autonomia e rebeldia. Revista Desidades. Rio de Janeiro, vol.13 dez. 2016.



por um feminismo afro-latino-americano e comunitário:

um diálogo entre lélia gonzalez e julieta paredes

Annelise Schwarcz⁴²

Resumo: Este artigo busca verificar a intuição de que o projeto de feminismo convocado por Lélia Gonzalez em seu texto *Por um feminismo afro-latino-americano*, e a proposta de feminismo comunitário colocado por Julieta Paredes em seu texto *Despatriarcalización: Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)* convergem em um mesmo programa de integração de homens e mulheres, sob uma perspectiva feminista, lutando pela libertação da exploração de seus corpos, sem ignorar as diferenças étnicas e raciais que os compõem, mas mantendo em seu horizonte a criação de uma comunidade mais justa a partir desses valores. Projetos esses que não se restringem aos seus países de origem, Brasil e Bolívia respectivamente, mas que pretendem abranger todo o território latino-americano e o Caribe, tendo em vista os processos de colonização e desenvolvimento compartilhados por esses países. Para isso, será realizada uma aproximação entre os dois textos buscando sublinhar seus pontos de interseção, tais como a crítica ao feminismo branco ocidental e ao machismo de seus companheiros de cor. Tanto Gonzalez, como Paredes preconizam em suas análises conjunturais fatos históricos tais como a colonização, a abolição da escravidão, os regimes ditatoriais de seus países de origem e o processo de redemocratização. É partindo desses problemas fundamentais que elas irão situar os agentes envolvidos nas redes de opressões de gênero, raça e classe contra as quais ambas se deparam em suas trajetórias enquanto militantes feministas e minorias étnicas. Além da problemática em comum, nota-se a semelhanças também nos usos de estratégias políticas, como o foco na linguagem enquanto território a ser disputado e as reivindicações por um feminismo decolonial. As autoras serão apresentadas brevemente e, em seguida, serão selecionados trechos dos textos escolhidos para compor este artigo que melhor ilustram os argumentos centrais de Lélia e Julieta. Se há alguma divergência em suas propostas, escapa ao escolho deste artigo analisá-las.

Palavras-chave: Feminismo comunitário; Feminismo afro-latino-americano; Lélia Gonzalez; Julieta Paredes; Descolonização.

42 Mestranda na Universidade Federal Fluminense – UFF./ Programa de Pós-graduação em Filosofia – PFI. /Contato: schwarczanne@gmail.com



1. INTRODUÇÃO

Não são poucas as afinidades entre os posicionamentos de Lélia Gonzalez e Julieta Paredes. Ambas as autoras têm suas trajetórias militantes, somada a suas produções teóricas, atravessadas por suas respectivas classes, raças e gêneros. Na verdade, que erro foi ter sugerido que suas produções teóricas se dariam em um campo à parte de suas militâncias, uma vez que tanto Gonzalez, como Paredes, entendem que suas vidas, suas lutas e seus pensamentos operam em um só e mesmo campo de atuação simultaneamente.

Levando em consideração a enorme contribuição de Lélia e Julieta ao feminismo decolonial, seria necessário maior dedicação e tempo para mapear todas as interseções, e também as divergências, do pensamento das duas autoras. No entanto, o presente artigo pretende registrar uma intuição: a de que existe uma relação profunda entre o projeto de feminismo comunitário, sustentado por Paredes, e o projeto de feminismo afro-latino-americano idealizado por Gonzalez. Para dar início a esse diálogo, foram eleitos os textos *Despatriarcalización: Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)* (2015) de Julieta Paredes e o texto *Por um feminismo afro-latino-americano* (1988) de Lélia Gonzalez.

Se entendermos um manifesto como um texto de caráter convocatório que busca, por meio da persuasão, evidenciar uma questão e/ ou denunciar um problema político, para a partir de sua declaração pública incitar um grupo ou comunidade a agir em determinada direção, então podemos afirmar que tanto o texto da autora brasileira, como o da boliviana, se caracterizam como manifestos. Tal afirmação se verifica pois é nesses textos que Gonzalez, assim como Paredes, irão respectivamente expor a situação das mulheres, sobretudo as racializadas, de seus devidos países apostando que tal condição não se restringe aos seus cenários em particular, mas dizem respeito à conjuntura de toda a América Latina e Caribe, uma vez que os processos históricos de colonização tanto do Brasil, como da Bolívia e dos demais países latino-americanos, compartilham elementos em comum e, portanto, uma vez apresentados tais elementos, ambas as militantes trazem propostas de intervenções a partir do feminismo. No entanto, deve-se atentar ao recorte específico que Julieta e Lélia operam em seus entendimentos de “feminismo”, uma vez que buscam distinguir suas ações daquelas pautadas pelo feminismo branco, nas palavras de Lélia, e do feminismo ocidental, nas palavras de Julieta. Para as autoras, o feminismo branco e ocidental, voltado para as demandas das mulheres europeias e latinoamericanas brancas de classe alta, leva apenas em consideração disparidades de gênero e negligenciam pautas como raça e classe em seus debates. É justamente tal “esquecimento” que faz com que mulheres racializadas e trabalhadoras precarizadas se vejam desconectadas do “movimento feminista”. O que as propostas de Gonzalez e Paredes buscam é revitalizar o movimento feminista, apontando para outro feminismo possível: um feminismo que tenha em seu horizonte a contrução de uma comunidade entre homens e mulheres, independente de suas raças, sendo valorizados em suas diferenças e livres da exploração de seus corpos.

Este artigo tem por objetivo, portanto, dar corpo à intuição de que os dois projetos confluem em uma proposta de intervenção semelhante a partir de uma visão compartilhada do que deve ser o movimento feminista e suas verdadeiras pautas. Será refazendo o percurso que cada autora traça em seus textos, em particular, para então apontar onde estes se cruzam e de que forma dão continuidade a um ensejo comum.

2. O FEMINISMO AFRO-LATINO-AMERICANO DE LÉLIA GONZALEZ

Lélia Gonzalez foi antropóloga, filósofa, política, professora, feminista, formada em psicanálise, e fundadora do Movimento Negro Unificado (MNU). É a partir de todos esses pontos de vis-



ta agenciados que Gonzalez se lança em sua investigação a respeito do lugar da mulher negra na sociedade brasileira. Sua pesquisa sobre este tema parte desde as dinâmicas que conformaram a colonização do Brasil, o período da escravidão, a abolição, os processos de (não) integração dos e das escravizados/as depois deste período, e alcança até o início da década de 1990, quando nos deixou.

Entre os muitos temas abordados por Lélia, a desmistificação da democracia racial está entre uma das questões centrais para o desenvolvimento do pensamento da autora, além, é claro, do já mencionado lugar da mulher negra na sociedade e no imaginário brasileiros. Veremos como essas duas questões se relacionam mais adiante.

É precisamente cem anos após a proclamação da Lei Áurea, em 1988, que Lélia publica seu manifesto *Por um feminismo afro-latino-americano, originalmente em espanhol, em Isis Internacional - Mujeres por un desarrollo alternativo* [Mulheres por um desenvolvimento alternativo] em Santiago, Chile. Em seu texto, Gonzalez avalia o saldo de cem anos de alforria: uma falsa ideia de integração de negros e indígenas, sobretudo por parte das mulheres, que continuam se vendo presas à trama colonial e patriarcal. É também esse mesmo grupo, de mulheres racializadas, que se encontra em maior dificuldade de se organizar enquanto movimento, visto que são excluídas tanto das reivindicações do movimento feminista hegemônico, assim como sentem a opressão por parte de seus companheiros de cor dentro de seus próprios movimentos étnicos minoritários. É partindo dessa problemática, que Lélia lança seu apelo por um feminismo implicado na luta antirracista e decolonial.

Mas o que geralmente encontramos ao ler os textos e a prática feminista são referências formais que denotam um tipo de esquecimento da questão racial. Vamos dar um exemplo da definição de feminismo: ela se baseia na “resistência das mulheres em aceitar seus papéis, situações sociais, econômicas, políticas, ideológicas e características psicológicas baseadas na existência de uma hierarquia entre homens e mulheres, a partir da qual a mulher é discriminada”. Seria suficiente substituir termos como “homens e mulheres” por “brancos e negros” (ou indígenas), respectivamente, para se ter uma excelente definição de racismo. Exatamente porque tanto o sexismo como racismo partem de diferenças biológicas para se estabelecerem como ideologia de dominação. Surge, portanto, a pergunta: como podemos explicar esse “esquecimento” por parte do feminismo? A resposta, em nossa opinião, está no que alguns cientistas sociais caracterizam como racismo por *omissão* e cujas raízes, dizemos, estão em uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista.⁴³

Recorrendo frequentemente a passagens de Lacan, Miller e Freud entre outros, não é raro o uso de abordagens psicanalíticas por parte de Lélia Gonzalez para analisar os fenômenos sociais observados. A autora extrai dos discursos hegemônicos o que ficou implícito, o que permaneceu não-dito, o que foi desejado dizer, mas não se conseguiu, tal como uma analista diante do discurso de seu paciente no divã. O que esse “esquecimento”, enquanto sintoma, teria a nos dizer a respeito do movimento feminista branco, preocupado apenas com a divisão do trabalho entre homens e mulheres, mas se mantendo mudo à respeito da exploração de mulheres racializadas? Muitas vezes exploradas, até mesmo, economicamente e psicologicamente, por mulheres brancas que reproduzem, dessa forma, relações de poder que remontam o período da escravidão à medida em que não buscam transformar e romper com esses vínculos em suas militâncias.

43 GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano (1988). In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios e diálogos*; organização: Flavia Rios e Márcia Lima. - 1º ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2020. Página: 141.



Lélia nos fala de uma relação de infantilização por parte das mulheres brancas sob as mulheres racializadas, uma vez que pretendem falar por elas em suas declarações, tal como os pais falam pelo infante, sempre na terceira pessoa. Deste modo, aliena a mulher de cor da categoria de sujeito de suas narrativas e de sua luta, dado que fala por ela, ao mesmo tempo em que se projeta no lugar de sujeito suposto saber: sujeito que supostamente detém todo o conhecimento acerca de uma situação e por isso pode conduzi-la ou dissertar sobre ela com propriedade. Tal maneira de se projetar e conduzir as situações não difere muito da abordagem eurocêntrica, colonialista e patriarcal de entender, explicar e conduzir as relações entre os seres - uma relação de sujeito produtor dos discursos sobre os demais objetos supostamente incapazes de refletir sobre a própria existência.

Por tudo isso, o feminismo latino-americano perde muito de sua força abstraindo um fato da maior importância: o caráter multirracial e pluricultural das sociedades da região. Lidar, por exemplo, com a divisão sexual do trabalho sem articulá-la com a correspondente ao nível racial é cair em uma espécie de racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizante e branco. Falar de opressão à mulher latino-americana é falar de uma generalidade que esconde, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito alto por não serem brancas. Concordamos plenamente com Jenny Bourne, quando ela afirma: “Eu vejo o antirracismo como algo que não está fora do movimento de mulheres, mas como algo intrínseco aos melhores princípios feministas”.⁴⁴

O parágrafo anterior nos leva de volta à questão da “democracia racial”. Talvez, justamente por viver a ilusão de uma harmonia entre as três raças, homens e mulheres beneficiados por essa falácia tornam-se especialmente resistentes a se implicarem na luta antirracista. Ignoram que o projeto de “embranquecimento” da população brasileira se deu a partir, muitas vezes, do estupro de mulheres negras e mulheres dos povos originários, e que se hoje os traços e as histórias dessas mulheres estão obliterados, é porque esse projeto foi vendido e comprado como desejável para toda uma nação. A incorporação de tal ideologia à subjetividade hegemônica teve como consequência a construção de um entrave para a mobilização dos movimentos relacionados às minorias étnicas, uma vez que tanto os indivíduos pertencentes aos grupos racializados não se reconheciam como homens e mulheres de cor, assim como muitos brancos não se reconheciam como racistas.

Diferentemente do que houve em países onde a segregação entre raças era evidente, prescrita pelas leis vigentes, e o discurso racista era explícito, no Brasil a desigualdade foi internalizada como natural. Com o racismo não constando nas leis e nem sendo propagado oficialmente por um grupo específico, como se reconhecer como racializado e se insurgir contra o racismo? Nesse sentido, Lélia afirma:

Vale a pena notar que mesmo as esquerdas absorveram a tese da “democracia racial”, na medida em que suas análises sobre nossa realidade social nunca vislumbraram alguma coisa além das contradições de classe. Metodologicamente mecanicistas (porque eurocênicas), elas acabaram se tornando cúmplices de uma dominação que pretendiam combater. [...] É importante insistir que, dentro da estrutura das profundas desigualdades raciais existentes no continente, a desigualdade sexual está inscrita e muito bem articulada. Trata-se de uma dupla discriminação de mulheres

44 GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano (1988). In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios e diálogos*; organização: Flavia Rios e Márcia Lima. - 1º ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2020. Página: 142.



não brancas na região: as amefricanas e ameríndias. O caráter duplo de sua condição biológica - racial e/ou sexual - as torna as mulheres mais oprimidas e exploradas em uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente. Precisamente porque esse sistema transforma diferenças em desigualdades, a discriminação que sofrem assume um caráter triplo, dada a sua posição de classe: as mulheres ameríndias e amefricanas são, na maioria, parte do imenso proletariado afro-latino-americano.⁴⁵

Partindo inicialmente do cenário brasileiro, Lélia abrange sua análise para os demais países da América Latina ao traçar uma relação entre a colonização operada por parte dos portugueses e a colonização realizada pelos espanhóis. Ainda que possuam suas particularidades quanto a seus processos históricos, o que pode ser observado ao longo do território latinoamericano é um resultado partilhado: a presença de mulheres racializadas, trabalhadoras precarizadas, ocupando a base do regime capitalista nesses países. Gonzalez nos alerta:

Cabe aqui um fato importante de nossa realidade histórica: para nós, amefricanas do Brasil e de outros países da região - e também para as ameríndias -, a consciência da opressão ocorre antes de tudo por causa da raça. A exploração de classe e a discriminação racial constituem as referências básicas de luta comum de homens e mulheres pertencentes a um grupo étnico subordinado. A experiência histórica da escravidão negra, por exemplo, foi terrível e sofridamente vivida por homens e mulheres, sejam crianças, adultos ou idosos. E foi dentro da comunidade escrava que se desenvolveram formas político-culturais de resistência que hoje nos permitem continuar uma luta plurissecular pela libertação. O mesmo reflexo é válido para as comunidades indígenas. Por tudo isso, nossa presença nos movimentos étnicos é bastante visível; lá, nós, amefricanas e ameríndias, temos participação ativa e, em muitos casos, somos protagonistas. Mas é exatamente essa participação que nos leva à consciência da discriminação sexual. Nossos parceiros do movimento reproduzem as práticas sexistas do patriarcado dominante e tentam nos excluir da esfera de decisão do movimento. E é justamente por esse motivo que buscamos o movimento de mulheres, a teoria e a prática feministas, acreditando poder encontrar ali uma solidariedade tão cara à questão racial: a irmandade.⁴⁶

É contra o machismo introjetado por parte dos homens de dentro dos movimentos negros e dos povos originários, somado às opressões também compartilhadas com esses homens, que Gonzalez lança seu apelo por um feminismo afro-latino-americano: Uma unidade de homens e mulheres, respeitando suas diferenças étnicas, orientados pelos princípios da causa feminista, decolonial, antiimperialista e antirracista, e implicados na composição de redes que viabilizem a construção de novos horizontes.

3. O FEMINISMO COMUNITÁRIO DE JULIETA PAREDES

Julieta Paredes iniciou sua trajetória política e feminista no início da década de 1990 com María Galindo, sua então parceira e co-fundadora do coletivo *Mujeres Creando*: um coletivo anarquista de mulheres que busca, a partir de intervenções textuais e performances artísticas, denunciar a violência patriarcal em todas as esferas políticas - desde a esfera da vida privada à macroestrutural -, da sociedade na Bolívia. Devido ao

45 GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano (1988). In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios e diálogos; organização*: Flavia Rios e Márcia Lima. - 1º ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2020. Página: 142.

46 *Ibidem*, p. 147-148.



rompimento com Galindo e por conta de divergências políticas internas ao coletivo, Paredes deixa o *Mujeres Creando* e funda o coletivo *Mujeres Creando Comunidad* em 2003. É a partir de seu lugar de mulher aymara, ativista feminista, lésbica, escritora e artista que Julieta inscreve sua proposta de feminismo comunitário.

Uma das principais querelas levadas por Paredes para o pensamento feminista, é a questão da descolonização. Para a ativista, é fundamental que seja levada adiante a descolonização das narrativas históricas e das formas de se compreender o que é conhecimento e produção de saber, a fim de horizontalizar a relação entre mulheres. Muito tem sido conquistado por mulheres nos últimos anos: cargos de liderança dentro de empresas e negócios, uma pasta na ONU, mutirão para especializar a mão de obra feminina e etc. No entanto, Paredes no chama a atenção para o caráter ilusório dessas conquistas, uma vez que tais avanços em nada modificam o arranjo neoliberal capitalista e, dessa forma, mantém a estrutura da opressão que sustenta este sistema, mudando apenas a cor das exploradas, mas conservando em sua base o abuso do trabalho e dos corpos de mulheres racializadas.

Descolonizar o feminismo também implicaria em ressignificar alguns marcos desse movimento, compreendendo que a luta feminista começa antes do movimento das sufragistas ou da invenção do termo “feminismo”, por exemplo. Sua história teria marcos mais longínquos, como as lutas de resistência das mulheres dos povos originários lutando por seus territórios, pela autonomia sob eles e seus corpos; pela participação de mulheres na construção de quilombos e levantes contra a escravidão; pela luta das mulheres camponesas pela manutenção de seu direito à terra e de seus saberes, durante as caças às bruxas na Europa medieval e etc.

O aprofundamento da compreensão e da memória do que é o movimento feminista, lança luz também sobre uma outra concepção de “patriarcado”, diferente do sentido geralmente atribuído a esse conceito por parte das feministas brancas ocidentais, que entendem patriarcado apenas como uma hierarquia entre os gêneros. Julieta, em sua pesquisa, visa contribuir com a construção dessa memória feminista, assim como busca alargar o entendimento de “patriarcado” sob uma perspectiva da luta de mulheres ao longo dos séculos. É precisamente a partir de um exercício de reconceitualização, que o feminismo poderia se reposicionar na dinâmica de lutas contra a exploração de homens e mulheres. Um feminismo coerente consigo mesmo, não poderia se contentar com pequenas reformas dentro deste sistema de opressão racista, machista e neoliberal. A interseção entre feminismo, anti capitalismo e descolonização vai se desenvolvendo ao longo do texto *Despatriarcalización: Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)*, no qual Paredes parte do contexto político social da Bolívia para nos situar dentro de um cenário comum a toda América Latina.

En los años 1990, en pleno auge de las políticas neoliberales económicas y sociales impuestas a nuestros pueblos, las activistas feministas éramos muy pocas. La mayoría prefería definirse desde la perspectiva de género, que implicaba una despolitización de las demandas de las mujeres. Hay que reconocer que existen feminismos de lo más diversos y que, en esta etapa de la historia, se han manifestado de la manera más evidente contradicciones irreconciliables entre intereses de clase, de raza y origen cultural, incluso dentro de nuestros propios movimientos sociales. El feminismo latinoamericano no supo responder ni teorizar esas contradicciones. Nosotras fuimos desafiadas en nuestras propias formas de organización política, en nuestros argumentos, propuestas antisistémicas y en acciones comprometidas con una sociedad que era urgente cambiar. Pero a pesar de todos nuestros esfuerzos no lográbamos despegar en creatividad ni en la proposición de nuevos conceptos. [...] “No se des-



truye la casa del amo con las herramientas del amo [...] La casa del amo se desarma”, decía Audre Lorde, feminista afroamericana. Nosotras concluimos que era necesario criticar y derrotar el armazón intelectual que el neoliberalismo había construido para destrozarnos los proyectos de país, gestados en las luchas contra las dictaduras.⁴⁷

A Bolívia, assim como o Brasil e tantos outros países pela América Latina, atravessou uma ditadura que unificou, por um breve momento, movimentos de insurgência contra o regime vigente. Com a queda da ditadura boliviana e o surgimento de novos problemas, como o avanço do programa neoliberal, desfaleceu-se também o sentimento de unidade criado em torno de um desejo comum. Partindo da decepção com um projeto de país e com o posicionamento apresentado pelo discurso hegemônico do movimento feminista e demais movimentos populares de esquerda, as feministas bolivianas se viram provocadas a inventarem seu próprio repertório de palavras para denominarem-se a si mesmas, denunciarem suas opressões e manifestarem um novo projeto de organização social.

Apesar de todas as ressalvas ao movimento feminista, Julieta não trabalha com a hipótese de modificar o termo “feminismo”, inventando outro nome para sua luta, pois entende que basta uma reconceitualização do termo para que ele opere na direção da emancipação de todos os corpos. Assim como em sua militância e construção teórica, basta um deslocamento da compreensão de patriarcado para entender como todas as lutas contra um sistema de opressão estão articuladas. Como Paredes bem define em seu manifesto:

Para nosotras, el Patriarcado “es el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construida, sobre el cuerpo de las mujeres” (Paredes y Guzmán 2014, 77). A lo largo de la historia vemos que algunos varones oprimidos logran mejoras en sus condiciones de vida y en sus situaciones de opresión como, por ejemplo, los esclavos, siervos feudales, etc. También, algunas opresiones territoriales, como las colonias, se liberan; los proletarios en el mundo logran las ocho horas en las jornadas de trabajo; un sinfín de procesos históricos hablan de esas luchas y los logros de esas luchas. Estos son solo algunos ejemplos del camino recorrido por los varones en búsqueda de mejores condiciones. Pero lo que vemos como hecho común, en todos estos casos, es que las mujeres continúan oprimidas, en ocasiones subordinadas como esclavas, como siervas feudales, como proletarias de los proletarios, sus cuerpos colonizados. Hay derechos para los hombres, pero muy escasos son los derechos de las mujeres, todavía hoy, en el comienzo de siglo XXI, año 2015. Los hombres se liberan, las mujeres NO. ¿Cuál es ese orden milenario capaz de cambiar de rostros – esclavismo, feudalismo, capitalismo, neoliberalismo–reciclando así la opresión y, en primer lugar, la opresión de las mujeres, del resto de la humanidad y de la naturaleza? Se llama Patriarcado. El patriarcado se recicla y se nutre de los cambios sociales, incluso de las revoluciones, porque estas revoluciones y procesos sociales no han sido contruidos, tampoco, desde, para y con las mujeres. El Patriarcado afina sus tentáculos, corrige sus formas brutales de operar y relanza las opresiones con instrumentos que son cada vez más sutiles y difíciles de detectar y responder, instrumentos que confunden, engañan y precisan de mayor agudeza de análisis.⁴⁸

47 PAREDES, Julieta. Despatriarcalización: Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). *Bolivian Studies Journal /Revista de Estudios Bolivianos*. Bolívia, vol. 21, 2015. Página: 6.

48 *Ibidem*. Página. 7.



Em seu trabalho de alargamento da memória e reconceitualização de termos, Paredes dispensa o nome “América Latina” e refere-se a este continente como Abya Yala, do modo que os povos originários se referiam a esta terra. A substituição do nome dá o tom de uma das muitas camadas de sua luta, uma vez que interrompe a reprodução da subjetividade colonial a partir do uso da linguagem, e reforça os laços de pertencimento a uma ancestralidade indígena. O que não significa que é desejoso retornar ao passado pré-colonização, como se pudéssemos encontrar naquelas organizações sociais, dos povos originários, o paraíso feminista. Paredes nos alerta também para o Patriarcado Ancestral, existente nas terras de Abya Yala antes mesmo da chegada dos colonizadores (conceito melhor elaborado em seu livro *Para descolonizar el feminismo* [2020]). O feminismo comunitário, portanto, propõe simultaneamente uma descolonização do feminismo e convida homens racializados, explorados pelo capitalismo, a enxergarem na luta feminista uma saída também para sua condição de abuso e opressão. Nas palavras de Paredes:

Conceptualmente, el feminismo comunitario nace descolonizando el feminismo para restituir las memorias de luchas anti-patriarcales y plantear el horizonte del “Vivir bien para todos los pueblos del mundo” y para la naturaleza que los cobija. La descolonización es planteada como un ejercicio de la autonomía de la memoria larga de los pueblos originarios de Abya Yala, pero también como un ejercicio de la autonomía de nuestros imaginarios, cuerpos, sexualidades, que nos constituyen, y la autonomía de las estéticas que nos conmueven. Para categorizar este feminismo hemos resignificado conceptos y categorías, pero principalmente creamos nuevas categorías que respondan al histórico momento que vivimos. Aportamos desde nuestras propias culturas que están vivas; desde nuestro pensamiento revolucionario frente a los sistemas de opresión que se fortalecieron construyendo el Patriarcado y rompiendo el equilibrio de la vida. Los hermanos hombres, esclavos, siervos, pongos, proletarios, trabajadores y revolucionarios, sintieron sobre sus cuerpos las opresiones, pero no quisieron reconocer las opresiones nuestras; es más, ellos se hicieron cómplices y ejecutores de nuestras opresiones a través del machismo, la violencia, la discriminación y el control de nuestros cuerpos de mujeres. [...] Hay que entender entonces que el feminismo comunitario no es una teoría, es una acción política que se nombra, es un movimiento social que convoca a todas las personas a cambiar el mundo en el que vivimos. Nuestra propuesta de sociedad se fundamenta en la comunidad, pero no en la comunidad que hoy existe, sino en el proyecto de construir la comunidad que soñamos.⁴⁹

4. INTERSEÇÕES ENTRE PROPOSTAS

Tanto o percurso de Lélia Gonzalez como o de Julieta Paredes é marcado por um intenso engajamento na causa das mulheres, sobretudo as racializadas, produzindo reflexões necessárias para o avanço da luta feminista em seus textos e participação em eventos. Aliás, é notável a preocupação das autoras no que tange a construção de redes, tendo em vista o envolvimento de ambas as autoras em eventos feministas pela América Latina e Caribe, além da mobilização de movimentos e coletivos em torno de uma pauta em comum.

Inclusive é a partir do contato com encontros feministas que os dois manifestos se inscrevem. Lélia, escrevendo a partir de duas boas experiências: a primeira no *II Encuentro del taller de Mujeres de las Américas na Cidade do Panamá* e a segunda em La Paz, no *Encuentro Regional de Dawn/ Mudar*,

⁴⁹ *Ibidem*. Página 10.



ambas em 1987. Experiências essas descritas pela autora como “extraordinária para mim, diante dos testemunhos francos e honestos das latinas ali presentes, diante da questão racial. Saí de lá revigorada, confiante de que uma nova era estava se abrindo para todas nós, mulheres da região. Mais do que nunca, meu feminismo foi fortalecido. E o título deste trabalho [Por um feminismo afro-latino-americano] foi inspirado nessa experiência.”⁵⁰ Enquanto Julieta, por sua vez, lança sua convocatória para o *I Encuentro Feminista de los Pueblos* a partir de desavenças com as organizadoras do *13° Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe* em 2014. Em seu texto, a autora denuncia a origem das divergências:

El 22 al 25 de noviembre de 2014 se realizó en Lima, Perú, el 13° Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, con la asistencia de aproximadamente 1.500 feministas de todo el continente. Recordemos que desde 1981 el feminismo latinoamericano y caribeño inició un camino de encuentros con una clara matriz euro-occidental blanca, burguesa, de clase media e intelectual. Es probable que en su momento este marco sirviera a las feministas para ubicarse como mujeres de clases acomodadas dentro del continente, pero a más de treinta años de esta historia nosotras consideramos que el feminismo debe servir a los pueblos y a sus procesos revolucionarios. En Lima, la Asamblea del Feminismo Comunitario de Bolivia participó en dos de los tres paneles principales, planteó la necesidad de descolonizar el feminismo y de salir de la trampa del género para ubicar al Patriarcado como el sistema contra el cual luchamos; todo esto con el objetivo de que se pueda entender que las tareas de este momento son las de aportar a las luchas de nuestros pueblos. Convocamos a las mujeres a atrevernos a soñar un mundo y no solo a construir agendas con listados de demandas a los gobiernos y los Estados. Ubicamos a nuestros cuerpos de mujeres como un territorio desde el cual planteamos la lucha anti-sistémica, entendiendo que en esa lucha los privilegios sobran y perjudican y que ser indígena, ser negra, ser lesbiana, y las múltiples formas de nuestras existencias, no constituyen un proyecto político en sí, a no ser que se piense que el mundo se reduce a la existencia personal. [...] El feminismo comunitario de Abya Yala aportó y convocó en el entendido de que el feminismo latinoamericano está paralizado y ya no tiene nada que proponer a los procesos de nuestros pueblos. Basadas en esto propusimos que Bolivia fuera la próxima sede del 14° Encuentro Feminista. Fue entonces cuando se manifestó el miedo de perder la cuna euro-occidental del feminismo latinoamericano y se decidió que la próxima sede no sea Bolivia sino Uruguay, con argumentos como el de que en Uruguay “la marihuana está despenalizada” [...] Ya conocíamos la mezquindad del feminismo euro-occidental latinoamericano, por eso allí mismo lanzamos la convocatoria al 1er. Encuentro Feminista de los Pueblos, a realizarse en Bolivia en 2016, puesto que “otro feminismo es posible”.⁵¹

Nota-se a crítica contundente ao feminismo branco euro ocidental e, ainda que não seja definido o que exatamente define este ano como ponto de inflexão, a ênfase no ano de 1981 como marco temporal da guinada do feminismo latinoamericano e caribenho em direção às pautas do feminismo de matriz europeia. Além de tal data coincidir com o período de atividade de Lélia, a mesma denúncia era frequente em suas intervenções textuais,

50 GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano (1988). In: Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios e diálogos; organização: Flavia Rios e Márcia Lima. - 1º ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2020. Página: 150.

51 PAREDES, Julieta. Despatriarcalización: Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). Bolivian Studies Journal /Revista de Estudios Bolivianos. Bolívia, vol. 21, 2015. Página: 13.



como podemos ver no trecho extraído de seu texto *Por um feminismo afro-latino-americano*:

Portanto, não é difícil entender que nossa alternativa, em termos de movimentos de mulheres, foi nos organizarmos como grupos étnicos. E, na medida em que lutamos em duas frentes, estamos contribuindo para o avanço dos movimentos étnicos e dos movimentos de mulheres. [...] É a partir do movimento negro que nos organizamos, e não do movimento de mulheres. No caso da dissolução de qualquer grupo, a tendência é continuar a militância dentro do movimento negro, onde, apesar de tudo, nossa rebelião e nosso espírito crítico ocorrem em um clima de maior familiaridade histórica e cultural. Já nos movimentos de mulheres, essas manifestações nossas, muitas vezes, foram caracterizadas como antifeministas e até como “racismos às avessas” (o que pressupõe um “racismo às direitas”, ou seja, legítimo); daí nossos desacordos e ressentimentos. De qualquer forma, os grupos de mulheres amefricanas se organizaram em todo país, especialmente nos anos 1980. Também realizamos nossas reuniões regionais, e este ano teremos o *I Encontro Nacional de Mulheres Negras*. Enquanto isso, nossas irmãs ameríndias também estão organizadas na União das Nações Indígenas, a maior expressão do movimento indígena em nosso país.⁵²

Da mesma forma que Gonzalez afirma uma predileção por parte das mulheres racializadas em se organizarem enquanto minoria étnica quando não encontram espaço para suas pautas dentro do feminismo branco, o mesmo movimento acontece na denúncia de Paredes, quando as feministas comunitárias se sentem excluídas das organizações do 14º Encuentro Feminista e lançam a convocação para o I Encuentro Feminista de los Pueblos. Como podemos observar no trecho extraído do texto de Paredes, as prioridades de cada grupo distinguia-se de tal forma, que um racha entre os movimentos se fez necessário.

Dentre as principais divergências entre pautas apontadas por Paredes entre o feminismo comunitário e o feminismo euro centrado, além da já mencionada questão da descolonização, está a reivindicação por território. Quanto a esse conceito, a feminista aymara adverte: “Un concepto muy importante en las luchas de nuestros pueblos es el de territorio, diferenciando este concepto del de tierra. Tierra y territorio no son lo mismo. Territorio se refiere sobre todo a las decisiones y relaciones políticas que se dan en nuestros pueblos originarios.”⁵³ Enquanto feministas euro centradas reivindicam por liberdades individuais, as feministas comunitárias lutam pela autonomia de seu território, para que suas comunidades possam viver de acordo suas culturas e tradições próprias. Assim como no Brasil, é possível observar a mesma demanda por parte de setores dos movimentos negros em relação à demarcação de terras quilombolas e por parte dos movimentos indígenas em relação a seus territórios.

No entanto, para o feminismo comunitário de Julieta Paredes, a luta por território se dá também em uma disputa linguística: na disputa por reapropriação de palavras que foram capturadas e/ou esvaziadas de seu sentido e precisam ser ressignificadas. Além de reivindicar por um alargamento da compreensão de “linguagem” uma vez que considera a estética dos povos originários, seus tecidos, suas cerâmicas e etc como parte de sua linguagem. Justamente devido a essa preocupação com criação de um próprio repertório de palavras e de reconceitualizações, que o feminismo comunitário também é chamado por Paredes como “la práctica política que se nombra.

52 GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano (1988). In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios e diálogos*; organização: Flavia Rios e Márcia Lima. - 1º ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2020. Página: 149

53 PAREDES, Julieta. Despatriarcalización: Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). *Bolivian Studies Journal /Revista de Estudios Bolivianos*. Bolívia, vol. 21, 2015. Página: 3.



Lélia Gonzalez, por sua vez, também se mostrava sensível ao campo da linguagem. Partindo desde abordagens históricas para pensar o “pretuguês” como resultado do encontro da língua portuguesa com os idiomas africanos; assim como servia-se de abordagens psicanalíticas para extrair do discurso hegemônico os atos falhos, os chistes e recalques do imaginário social brasileiro. Gonzalez afirma que é devido à presença das figuras negras na constituição da família tradicional brasileira, que no Brasil fala-se o pretuguês, prova da insistência da ancestralidade africana em nossa língua. Assim como, por outro lado, é através das “mancadas do discurso hegemônico” que é possível verificar o lastro racista também oriundo das dinâmicas de poder durante o período de colonização e escravidão. Portanto, a partir dessas articulações, podemos observar como a questão das reconceitualizações e reapropriações das palavras são também alvo do interesse de Lélia no desenvolvimento de seu pensamento (assunto melhor desenvolvido por Gonzalez em outros textos como *Racismo e sexismo na cultura brasileira* [1983] e *A mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem política econômica* [1979]).

Para além do conteúdo de seus textos, é possível notar tanto na abordagem de Paredes, como na de Gonzalez, o esforço para produzir um texto acessível, visto que ambas as autoras buscam orientar suas produções não só para as respectivas comunidades e coletivos das quais fazem parte, mas para todo e qualquer grupo que possa se interessar pelas questões mobilizadas e contribuir com seus movimentos políticos. É importante salientar o forte senso de comunidade presentes nas propostas das duas autoras, que buscam expandir o horizonte de seus feminismos para além de um gênero ou grupo étnico específico, mas reforçam a importância da construção de redes em prol de um horizonte comum: uma vida orientada pelas relações horizontais entre classes, raças e gêneros, se respeitando em suas singularidades.

5. CONCLUSÃO

Se fez evidente a partir dos dois textos eleitos para comporem este artigo (Por um feminismo afro-latino-americano e *Despatriarcalización: Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)*) alguns pontos de convergência entre as propostas de Lélia e Julieta. Nos chamando a atenção a forma como o feminismo comunitário perpetua o sonho de Lélia, um feminismo afro-latino-americano, apenas radicalizando sua proposta ao abdicar até mesmo do termo América e se referindo a nosso território a partir do termo “Abya Yala”, nome que os povos originários utilizavam para se referir a esta terra que viemos a chamar América Latina. Para além dessa observação, seria necessário uma análise mais pormenorizada, assim como um maior volume de leituras da produção das duas autoras, para encontrarmos divergências mais profundas em relação às suas propostas de feminismo.

Dessa forma, a intuição inicial de que existe uma relação entre os incômodos e proposições das duas autoras para/com o feminismo branco euro centrado foi verificada. Assim como a denúncia presente em ambas as intervenções com relação ao posicionamento dos homens de seus grupos étnicos minoritários, que gozam dos privilégios de seu gênero mesmo entre as mulheres que compartilham de suas opressões de raça e classe. Por esse motivo, se faz necessária a interseção entre as lutas de classe, raça e gênero, como bem nos mostra Gonzalez ao citar Virgínia Vargas:

A presença das mulheres no cenário social tem sido um fato incontestável nos últimos anos, buscando novas soluções aos problemas impostos por uma ordem social, política e econômica que historicamente as marginalizou. Nessa presença, a crise econômica, política, social e cultural [...] tem sido um elemento desencadeador que acelera os processos que estavam se formando. De fato, se por um lado a crise acentuou a evidência do esgotamento do modelo de desenvolvimento do capitalismo de-



pendente, por outro lado, deixou explícito como seus efeitos são recebidos diferentemente em amplos setores sociais, de acordo as contradições específicas nas quais estão imersos, incentivando assim o surgimento de novos campos de conflito e novos atores sociais. Assim, no campo das relações sociais, o efeito da crise foi o de devolver-nos uma visão muito mais complexa e heterogênea da dinâmica social, econômica e política. É nessa complexidade que se localizam o surgimento e o reconhecimento de novos movimentos sociais, inclusive o de mulheres, que avançaram desde as suas contradições específicas, de um profundo questionamento da lógica estrutural da sociedade e potencialmente contém uma visão alternativa da sociedade”⁵⁴

É justamente devido à sua complexidade e composição heterogênea que o feminismo tem muito a avançar, enquanto movimento, e contribuir com as demais lutas quando se permite o exercício de autocrítica e de compor com as arestas inerentes aos diferentes grupos de dentro do movimento. Nesse sentido, ambas as autoras nos oferecem ferramentas o suficiente para seguirmos alargando nosso repertório de palavras, denunciando todo e qualquer tipo de opressão até mesmo dentro de nossos coletivos militantes e revendo nossos posicionamentos dentro das dinâmicas relacionais. Potencializando, em seus projetos, a dimensão criadora do feminismo no sentido de construir as pontes para um outro mundo possível.

REFERÊNCIAS

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano (1988). In: Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios e diálogos; organização: Flavia Rios e Márcia Lima. - 1º ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2020. Página:

PAREDES, Julieta. Despatriarcalización: Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). Bolivian Studies Journal /Revista de Estudios Bolivianos. Bolívia, vol. 21, 2015.

54 GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano (1988). In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios e diálogos*; organização: Flavia Rios e Márcia Lima. - 1º ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2020. Página: 146



a relação das afetações na objetificação de corpos negres LGBTQ+

Raquel de Souza Xavier⁵⁵

Anderson Moraes Pires⁵⁶

Rafael Sousa Silva⁵⁷

Juno Vicky Sullivan⁵⁸

Resumo: Há um projeto de poder que gerencia as relações de modo que corpos não-heterossexuais, não-brancos, não-cisgêneros, não-monossexuais sejam relegados à marginalização, exclusão, ostracismo, produzindo uma estrutura que viola os direitos humanos fundamentais em um intento desumanizador, deslegitimador de existências, com as vezes de um projeto de aniquilamento ora sutil e capilar, ora às vistas. Assim, o objetivo deste artigo é identificar as afetações que constituem os modos de relação com pessoas negres LGBTQ+, através das contribuições de pensadoras e fazedoras do feminismo negro, pois circunscrever corpos capturados pelos tradicionais discursos heteronormativos-racistas é denunciar formas como ao longo da história modos de gerenciamentos subalternizadores desses corpos foram se estabelecendo e se cristalizando constituídos sob a égide institucional religiosa, jurídica e médico-psiquiátrica. Pensar em afetações, portanto, que emergem dentro desse cenário, é pensar modos de abertura e compreensão acerca de corpos negres LGBTQ+. Afetações aqui traz à tona um modo de lidar com esses corpos marcados pela diferença e diz de um “jeito” que cotidiana e tradicionalmente relaciona-se com eles: pela via da objetificação, pela via da ridicularização, da hiperssexualização, da tutela e outros modos de afetações. Elegemos a pesquisa qualitativa como abordagem metodológica para o desenvolvimento deste artigo, que foi orientado pela análise fílmica. Os filmes e documentário escolhidos foram *Madame Satã*; *Moonlight: sob a luz do luar*; e *Bixa Travesty*. O método de análise utilizado foi análise de conteúdo. A presente identificação das afetações que constituem os modos de relação com pessoas negres LGBTQ+ nos possibilitou perceber como, por exemplo, o ódio sempre está presente nas vivências dessa população e que tal sentimento pode ser o maior representante de um antagonista. Também se destacou que há negres LGBTQ+ que têm força para desafiar as normas e, diretamente, as figuras representantes de uma lógica excludente – os homens-cis-brancos-heterossexuais. Por isso, consideramos que essa força, muitas vezes, é a única alternativa que existe, pois, caso contrário, a rota a ser seguida é a da morte. Dessa forma, entendemos que precisamos suplantarmos qualquer indício de uma retomada da colonização.

Palavras-chave:

Racismo.

Afetos.

Sexualidades.

55 Centro Universitário Fametro – Unifametro. raqueldsx@gmail.com.

56 Universidade Federal do Ceará – UFC. andersonpires@gmail.com.

57 Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC/RS. rafael.sousapsi@gmail.com.

58 Faculdade Unyleya – UNYLEYA. joaovmsullivan@hotmail.com.



1. INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO

O objetivo deste artigo é identificar as afetações que constituem os modos de relação com pessoas negres⁵⁹ LGBT+⁶⁰, através das contribuições de pensadoras e fazedoras do feminismo negro, pois circunscrever corpos capturados pelos tradicionais discursos heteronormativos-racistas é denunciar formas como ao longo da história modos de gerenciamentos subalternizadores desses corpos foram se estabelecendo e se cristalizando constituídos sob a égide institucional ora religiosa, ora jurídica, ora médico-psiquiátrica, que segundo Carneiro (2011) e Gonzalez (1984) são alinhadas invariavelmente a um projeto de poder supremacista branco, colonizador, heterossexual, cisgênero e monossexual.

Esse projeto de poder permeia as relações sociais/institucionais naquilo que lhe são mais basilares, fundando modos de afetações que variam em qualidade à medida que determinados corpos são marcados pela negatividade e estigma referidos aos ideais dominantes. Ou seja, o projeto de poder referido anteriormente gerencia as relações de modo que corpos não-heterossexuais, não-brancos, não-cisgêneros, não-monossexuais sejam relegados à marginalização, exclusão, ostracismo, produzindo uma estrutura que viola os direitos humanos fundamentais em um intento desumanizador, deslegitimador de existências, com as vezes de um projeto de aniquilamento ora sutil e capilar, ora às vistas (CARNEIRO, 2011; DAVIS, 2016; LIMA, 2018; AKOTIRENE, 2019).

Pensar em afetações, portanto, que emergem dentro desse cenário, é pensar modos de abertura e compreensão acerca de corpos negres LGBT+. Afetações aqui traz à tona um modo de lidar com esses corpos marcados pela diferença e diz de um “jeito” que cotidiana e tradicionalmente relaciona-se com elus: pela via da objetificação, pela via da ridicularização, da hiperssexualização, da tutela e outros modos de afetações.

O corpo é essa localização material que fornece contorno para as experimentações dos afetos com a cultura, desde os contatos iniciais de recém nascidos até uma experiência de aspecto sexual, seja este com o intuito ou não de produzir uma nova vida, a gestação. Bem como Gonzalez (1984) diz, no corpo, trazemos marcas das histórias, de nossa trajetória, sejam elas físicas/concretas e/ou simbólicas. Todavia, ao falarmos do corpo de pessoas negras, esse tantas vezes é referido como apenas um corpo, um número nas manchetes jogado ao chão, ou um corpo descartável em uma dada esquina.

Além disso, Isildinha Nogueira (1998) diz que uma determinada estrutura social acaba por reproduzir no corpo humano o que varia de acordo com os mais diferentes sistemas sociais, de modo a atribuir um sentido particular. Em outras palavras, o corpo funciona como marca dos valores sociais, é nele que a sociedade emprega seus valores e sentidos. Por isso, mas não somente, ainda de acordo com a autora, o corpo negro⁶¹ e o branco, no Brasil, estão em lugares opostos; é por isso que os corpos de pessoas negras se encontram em lugares subalternos e são, consequentemente, descartáveis.

59 Alinhadas com a linguagem não-binária, onde os pronomes masculinos e femininos são substituídos pelos neutros, optamos por substituir as terminações (a) e (o) pela terminação (e), sempre que possível, a fim de preservar a ética inclusiva deste artigo.

60 Nos deteremos nesta produção às siglas iniciais Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais/Travestis (LGBT+), mas deixamos aqui registrado a pluralidade do campo da sexualidade enquanto LGBTQIAP+.

61 Nesse momento estamos utilizando os artigos e o gênero masculino para evidenciar o corpo de um homem cis negro tomado como alvo nessa estrutura racista e apontar corpo de um homem cis branco como centralidade de referência dessa estrutura. Toda vez que utilizarmos os pronomes no masculino ou feminino será referente à ideia dos/as autores/as dos artigos citados.



Nesse sentido, vale dar atenção à argumentação de Grada Kilomba (2019) que formula que a branquitude é construída a partir da negritude, produzindo, assim, as pessoas que são referências de humanidade e que representam todas as propriedades da humanidade – as pessoas brancas –, em detrimento de outras pessoas racializadas. Nogueira (1998, p. 89) compreende, nessa mesma perspectiva, que: “A ‘brancura’ passa a ser parâmetro de pureza artística, nobreza estética, majestade moral, sabedoria científica, etc. Assim, o branco encarna todas as virtudes, a manifestação da razão, do espírito e das ideias [...]”. E, neste esquema, as pessoas brancas nem conseguem reconhecer a própria racialidade (XAVIER; PIRES, 2021). Ou seja, “a brancura se contrapõe ao mito negro. A ideologia racial, portanto, se funda e se estrutura na condição universal e essencial da brancura, como única via possível de acesso ao mundo” (NOGUEIRA, 1998, p. 89).

Se formos para a discussão de corpos negros enquanto números jogados ao chão na violência estatal (BARROS; BENICIO; BICALHO, 2019), visualizamos uma relação com corpos destrutíveis, ao qual os índices cada vez mais extensivos de aprisionamento são tomados como uma solução e os números de “balas perdidas” (achadas nos corpos negres) demonstram a eficiência de um Estado. Na outra posição, descartável, e aqui sinalizamos que esse descartável se refere a objetificação no campo da hiperssexualização, por ser apenas um corpo nessa visão. Frantz Fanon (2008) relata sua experiência, de homem negro, como um lugar que transita entre um corpo tratado como um monstro que deve ser temido ao passo que também tem seu corpo tratado como uma potência no campo da sexualidade.

Lélia González (1984) desnuda duas posições referidas às mulheres negras no Brasil, por vezes a doméstica que serve aos seus senhores, por outra, a mulata que serve seu corpo enquanto alegoria carnavalesca, muitas vezes nessa transição de um mesmo corpo. A autora escancara, ou melhor, desnuda os corpos imaginários de mulheres negras em nossa sociedade, entre o cuidado e a fetichização da mulher fogosa que têm seu corpo exaltado no carnaval.

Até aqui, apontamos as objetificações já faladas em discussões que interligam raça e gênero, e em certa medida classe. Quando adentramos nas discussões de corpos LGBTQ+ esse emaranhado que se apresenta no corpo ganha outras configurações. Podemos pensar, por exemplo, nas experiências daqueles que possuem a negritude e a homossexualidade como marcas. Lucas Veiga (2019) aponta que os homossexuais negros, as bixas pretas, passam por dois processos distintos, mas simultâneos, que os colocam em situações de vulnerabilidade socioafetiva. O primeiro processo se refere ao fato dessas pessoas estarem inseridas num território que se fortalece com múltiplos dispositivos de uma política de embranquecimento, e o segundo se refere à cis-heterossexualidade compulsória própria da masculinidade ocidental.

A experiência de lésbicas, pessoas bissexuais, trans e as demais possibilidades de orientação sexual e identidade de gênero também é atravessada por esses dois processos citados por Veiga (2019), de modo que as colocam em posições de inferioridade, dependência e dominação (PIMENTEL; CASTRO, 2019). As mulheres lésbicas, bissexuais e trans, especificamente, entram na economia do desejo apenas através da ótica sexual, e para, de algum modo, servir (LIMA, 2017). Ou seja, a partir desta reflexão de Veiga (2019) conseguimos pensar nas constituições de outros corpos negres LGBTQ+, pois, a todo momento, a política de embranquecimento e a cis-heterossexualidade compulsória estão em atividade, fazendo com que essas pessoas não sejam alvos de amor ou de qualquer outra condição afetiva que produz vida. No campo do discurso na intersecção raça, gênero e sexualidade visualizamos um eco que ressoa em corpos LGBTQ+, pressupondo lugares possíveis de ocupação física e simbólica, produzindo, reproduzindo e fortalecendo lógicas de objetificação. Ao gay que não “cumpre” o lugar de virilidade do “negão” ao não ocupar uma postura ativa na relação, para uma cobrança. Para a lésbica, uma “mulata” que não pode ser “aproveitada” na estrutura heteronormativa.



Nesse ponto, as orientações sexuais mencionadas se presentificam (mesmo que no campo do “desperdício”), o que não ocorre com bissexuais que são empurrados ora para o G, e em outras para o L, ocupando o lugar de inexistência, e só existência enquanto fetiche, possível traidor em uma relação, ou o disposto para a orgia. Transexuais/Travestis, todavia, tem seus corpos expulsos de espaços, restando muitas vezes a rua como possibilidade de moradia e trabalho, sua objetificação ecoa na esfera de uso no sigilo, como um produto comercializado, e enquanto corpo-produto têm muitas vezes sua orientação sexual apagada. Curiosamente, ou melhor, hipocritamente nossa sociedade brasileira é uma das que mais agride pessoas LGBTQ+ e que mais mata a população Trans, e ao mesmo tempo tem um consumo exacerbado no campo pornográfico.

Em meio a tantas formas e configurações de afetações no campo do desejo sexual, nos perguntamos: Quais afetos permeiam as relações com pessoas negres LGBTQ+? Consideramos que essa questão pode nos ajudar a entender como corpos negres LGBTQ+ experienciam os modos de afetos que se dão no âmbito social. E para conseguirmos vislumbrar possíveis respostas a esta indagação propomos enquanto objetivo deste trabalho identificar os afetos que constituem os modos de relação com pessoas negres LGBTQ+, através das contribuições de pensadoras e fazedoras do feminismo negro.

Este artigo está dividido metodologicamente da seguinte maneira: *introdução e referencial teórico*, onde já dispomos o panorama geral da pesquisa e trouxemos as referências que dialogam com o tema; *percurso metodológico*, onde explicaremos quais as nossas escolhas de métodos e fontes de pesquisa; *resultados e discussões*, que, por sua vez, constará a discussão dos materiais coletados em articulação com os pensamentos de teóricas do feminismo negro; e, por fim, a seção de *considerações finais*.

2. PERCURSO METODOLÓGICO

Elegemos a pesquisa qualitativa como abordagem metodológica, pois, primeiramente, esta abordagem nos permite estudar o significado das vidas das pessoas em determinadas condições e porque abrange as condições contextuais, como as condições sociais, institucionais e ambientais – tais condições contextuais podem influenciar os eventos humanos (YIN, 2016).

Assim, este trabalho é orientado pela análise fílmica. Esta análise, de acordo com Penafria (2009), é composta por alguns elementos, a saber: análise textual; análise de conteúdo; análise poética; e, por fim, análise da imagem e do som. Em cada elemento, temos a oportunidade de focar no texto da narrativa, no filme de uma maneira geral, visando sua própria história, também podemos focar nas emoções e sentimentos gerados em cada produção e ainda analisar as técnicas de cor, imagem e som.

Os filmes e documentário escolhidos foram *Madame Satã* (2002), com direção e roteiro de Karim Aïnouz, duração de 1h45min e elenco composto por Lázaro Ramos, Marcélia Cartaxo, Flávio Bauraqui; *Moonlight: sob a luz do luar* (2017), com direção de Barry Jenkins, roteiro de Barry Jenkins e Tarell Alvin McCraney, duração de 1h51min, e elenco composto por Alex R. Hibbert, Ashton Sanders, Trevante Rhodes; e, por fim, *Bixa Travesty* (2018), direção de Claudia Priscilla e Kiko Goifman, roteiro de Claudia Priscilla e Linn da Quebrada, duração de 1h15min, elenco composto por Linn da Quebrada, Jup do Bairro e Lini-ker de Barros. Essas produções têm em comum seu potencial de exemplificação do tema central, possibilitando uma nova visão sobre o emaranhado de afetações nos quais corpos negres LGBTQ+ estão inseridos.

Entendemos a importância de analisar essas produções, embora não estejam isentas de problemas e manipulações, pois “o mundo em que vivemos é crescentemente influenciado pelos meios de comunicação, cujos resultados, muitas vezes, dependem de elementos visuais. Consequentemente, ‘o visual’ e ‘a



mídia’ desempenham papéis importantes na vida social, política e econômica” (LOIZOS, 2002, p. 138).

Dessa forma, como método de análise foi escolhida a Análise de Conteúdo. Segundo Bardin (2011), este método apresenta diferentes fases de análise: a pré-análise (organização), a exploração do material (codificação, categorização) e o tratamento dos resultados (inferência e interpretação). Por isso, as produções audiovisuais foram assistidas por nós autora(es) e, posteriormente, categorizadas, já buscando enxergar e relacionar as cenas com o tema aqui estudado. No último momento, seguindo as proposições de Bardin (2011), fizemos o tratamento dos resultados individualmente e separadamente, e, logo depois, comparamos nossas interpretações, a fim de abranger a discussão, sem perder as principais características.

3. RESULTADOS E DISCUSSÕES

O filme *Madame Satã* (2002) se apresenta de forma visceral aos seus espectadores desde o início. Abre com a “apresentação” de nosso personagem principal, João Francisco dos Santos, sendo declarada pelo que aparenta ser um policial lendo uma descrição de ficha criminal, observando a face e reações que João Francisco expressa. De supetão, estamos em um bar, onde um violino toca e uma voz esganiçada entoa um cântico no que aparenta ser francês. Vemos então nosso protagonista espiando por uma cortina de lantejoulas e miçangas uma apresentação teatral. Tal cena dá o tom da obra, que pode evocar sentimentos de amor e ódio, fantasia e realidade.

É curioso pensarmos como o ódio sempre está presente nas vivências de pessoas LGBT+. E é quando pensamos também nessas identidades interseccionadas à negritude (AKOTIRENE, 2019) que percebemos a predileção de tais alvos como espelhos refletindo suas próprias incoerências (LIMA, 2018). No palco, no qual João Francisco espiava a atriz performar, nosso “anti-herói” pôde depositar seus sonhos, ânsias, possibilidades e paixões. Ainda como um espectador tímido, suas atividades em tal trabalho (como assistente, ou melhor, “escravo” da atriz) acabavam sendo uma alternativa para se sustentar e cuidar de sua “família”.

O sentimento de ódio é o maior representante de um antagonista contra a vida de pessoas negras e LGBT+, principalmente vindo de outras pessoas (HOOKS, 2006; LORDE, 2019). Um olhar, um gesto, um riso de canto de boca ou uma palavra podem vir na “forma” de um grito. Esse sentimento é vivido em várias cenas do filme: desde o ataque homofóbico sofrido por João pela atriz ao flagrá-lo usando seus figurinos, até os xingamentos de um desconhecido dirigidos a ele após uma festa em um bar. Um momento memorável é o próprio João reconhecendo o sentimento que ele não compreende bem, mas que não para quieto dentro de si: a raiva. Seja por estar naquela situação onde ganha pouco e é acusado injustamente, ou por precisar se sujeitar a atividades ilícitas para dar uma vida melhor às pessoas que contam com ele.

Como aponta Audre Lorde (2019), a raiva tem sua distinção do ódio por ser um agente da mudança, não um emissário da destruição. As distorções criadas entre mulheres brancas e negras são uma base interessante para se analisar ao pensarmos como tais subjetividades se relacionam também com recorte de corpos LGBT+ e negres. Carregando apenas os estereótipos como denuncia o filme, de pessoas marginais, não higiênicas, raivosas, sedutoras e com uma performance sexual potente, a dificuldade de acesso desse público à educação, saúde, cultura – apesar de ser a maior parcela de produção da mesma – e direitos humanos básicos não poderia ter um outro resultado: fúria.

Outro apontamento da autora é como expressamos esses sentimentos. Se calamos ele ou deixamos de expressá-lo isso impacta na forma como lidamos com a raiva, entramos na inércia e acabamos por não



agir, o que beneficia alguma parte envolvida – principalmente se falamos de Brasil e racismo. É importante o conflito ocorrer para que a vida possa progredir (LORDE, 2019). Principalmente se utilizarmos a raiva a nosso favor, transformando-a em combustível para um ato de resistência. Ou seja, utilizar a raiva com o objetivo de resistir, construir novos caminhos e dar uma utilidade à mesma, é uma estratégia necessária de mobilização, principalmente para não recair em uma armadilha mais desafiadora ainda: a culpa.

Se levarmos em consideração que minimamente as pessoas necessitam compreender informações, antes de emitirem uma “opinião” e recair em estereótipos, precisamos estabelecer uma comunicação direta para que inclusive momentos desconfortáveis possam ter seu espaço, com o intuito de estabelecer limites ou de implicar o outro para resolver seus próprios questionamentos. Dedicar um espaço para lidar com sua culpa, sua raiva ou quaisquer sentimentos suscitados em você ou até por seus ancestrais e familiares precisa ser uma decisão a nível individual, pois as consequências de tais atos podem também ferir outras pessoas.

Essa possibilidade de mudança, de potencialidade, está registrada, por exemplo, no filme *Moonlight: sob a luz do luar* (2016), que narra a história de Chiron, um homem cis, negro e norte-americano, e através de uma separação temporal a obra nos ajuda enquanto espectadores a entender as nuances da experiência do personagem. Temos logo na capa do filme a frase “esta é a história de uma vida”, composta por fragmentos dos rostos dos intérpretes do personagem, formando um rosto, e em cada fragmento há uma iluminação diferente para nos guiar no momento de imersão da obra.

O filme se divide em três blocos temporais que são nomeados a partir da forma como o personagem principal é chamado: Little; Chiron; e Black. Na primeira, conhecemos a infância de Little, a perseguição na escola, os conflitos familiares, a relação com os personagens Juan e Tereza. As palavras que mais ressoam são: estranho; mole/frouxo; bixa; boiola. Existe uma atmosfera sobre o que é ser “menino”, e no percurso vemos ações de perseguição aos “trejeitos” associados ao feminino. Aqui, a iluminação azul pode nos remeter a uma performatividade do gênero masculino (BUTLER, 2018) ao passo que os personagens evocam o azul como a realeza que habita um corpo negro ao luar. E finaliza com a intenção que Little seja ele mesmo.

Ao entrarmos na adolescência encontramos Chiron e acompanhamos um agravamento das configurações de perseguição no espaço escolar pelos “trejeitos” e em um dado momento uma ameaça de estupro a Chiron, uma piora das relações familiares, uma breve interação com Tereza que é uma das poucas personagens que fala sobre o amor e orgulho que se deve ter sobre esse sentimento, e temos a adição da relação de amizade com Kevin.

Aqui, o filme nos faz entender que Kevin seria um homem-cis-negro-bissexual e Chiron um homem-cis-negro-homossexual, e em um momento vemos uma relação íntima entre eles. É possível perceber uma dificuldade de falar o que sente, de chorar, de ser tocado, uma impossibilidade que se vincula ao “silêncio do armário”. São usados termos pejorativos para dizer sobre outras configurações de sexualidade que não aquela heteronormativa, e uma cobrança de uma performatividade negra e masculinizada, ao qual observamos em cenas anteriores e posteriores sendo executadas pelo personagem Kevin. Reverberando em uma discussão sobre as violências entre os seus, bem como quando Kevin foi forçado a agredir Chiron no espaço escolar.

Black, no terceiro bloco temporal, é caracterizado pelo cinza e nos deparamos com uma performatividade “comum”, na esfera do imaginário, um homem negro viril, agressivo, musculoso, que trabalha com o tráfico e que não fala sobre si ou seus sentimentos, pois seria um sinal de “fraqueza”. Nesse tempo, duas cenas chamam atenção: o encontro de Black com Kevin após dez anos e a cena final da obra.



Nos momentos finais de conversa, Black é questionado por Kevin: “Quem é você?”. E nesse momento, ambos admitem que não foram quem gostariam de ser, uma confidência entre amigos. Black admite que Kevin foi o único que o tocou, e aqui ele não se refere apenas à esfera íntima/sexual, mas a um toque com teor de afeto, de reconhecimento, proximidade. E em seguida Kevin acaricia Black. A cena final é composta por Little em frente ao mar, olhando para trás, sob a luz do luar, que deixa o ambiente em tons de azul. A água que limpa, a lua que ilumina, e um menino que é quem quer ser. Consideramos que frisar o toque é um ponto inicial, pois ao tocar corpos negres LGBTQ+, tocamos histórias e suas afetações, também é uma forma de compreender os sentimentos (LORDE, 2019), como já mencionado. Nesse filme, há uma dificuldade de associar o toque ao amor, ao carinho, ao prazer, em contraponto à violência, à objetificação no sentido sexual, ao corpo afirmador da brutalidade.

Felipe e Takara (2018), ao analisarem aplicativos de relacionamentos gays, apontam que o modor de afetos são tais ferramentas na medida em que uma descartabilidade e uma rapidez dos desejos, ao passo que se organiza através de categorias, quase como um menu. Em seguida, os mesmos apontam como o corpo de homens negros não é assimilado como pertencente a homossexualidade – e quando isso acontece é no lugar de ativo, viril, pênis potente, como uma releitura do entendimento da masculinidade negra, como se este negasse o entendimento “comum” por ser homossexual.

Quando adentramos nas discussões sobre a bissexualidade vemos três possibilidades no imaginário popular que se presentificam inclusive dentro dos movimentos LGBTQ+ e negros, são eles: a invisibilidade/inexistência; a perversão; e a fetichização (POLIZEL, 2019; JAEGER; LONGHINI; OLIVEIRA; TONELI, 2019). Vemos em certa medida alguns desses processos no acompanhamento do personagem Kevin, o toque e suas afetações são colocadas constantemente em cheque para que ora ocupe a performatividade da heterossexualidade, ora “admita” ser homossexual. No entanto, em alguns momentos o vemos demonstrar conforto de ser quem é, sentir amor, prazer e carinho.

Bell Hooks (2006), em *Vivendo de amor*, relata o quão difícil é para pessoas negras se sentirem capazes de amar e ser amadas, de dizer o que sentem, de chorar, se permitir ser afetadas por afetações que entendemos como positiva ou que remetem à fragilidade. A autora traz ao debate o histórico da escravidão, do trabalho, das relações familiares baseadas em um suporte físico e/ou alimentar como representante de amor, a associação do lugar de amante e fetiche, processos que distanciam pessoas negras de reconhecer carinho, prazer, amor, e afirma em seu texto que é preciso dizer, se permitir tais afetos que lhes foram negados historicamente e vemos em sua potência criativa um novo futuro possível, que nos amemos. Sejamos então, reis e rainhas banhadas pelo luar, que possamos ser e nos amar.

Linn da Quebrada também narra sobre essa dificuldade de dar e receber amor, de se permitir aos sentimentos românticos, por exemplo. Ela também explora as possibilidades de mudanças e de potencialidades, como discutimos a partir de Madame Satã. Linn da Quebrada, afinal, é artista brasileira, negra, autodenominada Bixa Travesti e protagonista do documentário *Bixa Travesty* (2018), de Kiko Goifman e Claudia Priscilla. Linn através de seu corpo [político] em suas performances musicais denuncia e afronta, a fim de “destruir”, o sistema cis-heteronormativo e o racismo responsáveis por ao longo da história subalternizar seu corpo e existência.

Optamos por destacar uma cena onde Linn está na cozinha com Lini-ker – artista negra e trans brasileira –, sua mãe e outra amiga – travesti branca. Ao longo de uma conversa, Linn dá um sentido para o uso da denominação “bixa travesti”, dizendo:



Esse lugar que eu tô, dessa invenção, é um lugar que chamo de bixa travesti. Que é uma travesti, é feminino, mas também tem um lugar de bixa. Que num é uma mulher, né, o que eu sou. É esse lugar de bixa travesti. E as gay gostam de boy, de homem (...) não é um espaço que elas cultivam pelo feminino.

É importante como Linn percebeu a necessidade de elaborar uma denominação própria dentro de um sistema no qual sua existência é “ininteligível”, pegando de empréstimo as reflexões de Butler (2015; 2018). Ou seja, o modo como tradicionalmente corpos foram gerenciadas para se relacionar dentro da ordem cis-heteronormativa, a experiência de um corpo de bixa travesti não era tomada como algo compreensível.

Linn, logo no início do documentário, desafia a figura representante desse sistema, o “homem” – que embora Linn não demarque a questão da raça, faz-se necessário pontuar que o homem ao qual ela se refere é um homem-branco-cis-hetero, sendo este o maior beneficiado dessa estrutura (AKOTIRENE, 2019) –, ao dizer que o “jogo” que eles construíram e do qual tanto se beneficiaram, pode ser “corrompido” e, no prosseguir do documentário, vai evidenciando como o feminino, que dentro desse jogo foi relegado à segunda ordem, pode ser reapropriado e transformado, mas mais que isso, ela deixa evidente com sua companheira Jup do Bairro, como a experiência de ser mulher rompe com o biologismo anatômico que, ainda referindo-se à Butler (2018), cria um alinhamento determinístico de anatomia-sexo-desejo-gênero, no qual ser mulher está sempre referido a possuir na anatomia a vagina e todo o aparato anatômico ligado à reprodução sexual, ao dizer que existem mulheres de barba, de pêlos e pênis.

Isso é exatamente corromper o ideal cis-heteronormativo que a todo instante, em sua existência per si e na sua trajetória profissional, Linn vai realizando. Ela declara que não é um menino gay, a percepção de si não é binária e a vivência de seu afeto e sexualidade não está voltada unicamente para homens. Esse modo não é suficiente para descrever e abarcar a singularidade de sua experiência de si como fica sustentado em uma de suas músicas, *Enviadescer* (2017), na qual reconhece “antes era viado, agora sou travesti”, legitimando essa experiência não contida no manual de boas normas cis-heteronormativas e médicas.

O que fica evidenciado nessa cena dentro da proposta de analisar as afetações é que esses corpos estão inicialmente sendo capturados por um discurso tradicional que normatiza as existências, mas que não totalmente absorvidos por ele, afetam-se ao modo da transgressão revolucionária, da subversão, que é responsável por romper com esses ditames culturais e redefinir modos singulares de pertencer, viver, nominar e transformar sus corpos.

Ainda na mesma sequência, Linn continua:

(...) o que eu mais tinha era sexo, só que era um sexo anônimo, era um sexo onde não importava quem eu era, era um sexo que era do banheiro, um sexo que era do escuro, era sexo sem beijar, um sexo onde não importasse... um sexo que não tem afeto. Eu acho que é até político a gente se amar. Acho que é um dever meu ser feliz, um dever meu ter dignidade. Estar contente com minha vida, enquanto travesti e mulheres pretas, e travestis brancas, e travestis e bixas e sapatão. É um dever nosso tá bem, ser feliz, ser amada.



A literatura evidencia como diante da proibição, do estigma do pecado, do “anormal”, do doente, as vivências de troca de afeto e sexo entre pessoas LGBTQ+ era de modo clandestino, furtivo, o que se caracterizava como além de um cenário censurado, um cenário de vulnerabilização dessas pessoas (FELIPE; TAKARA, 2018; POLIZEL, 2019; VEIGA, 2019).

Linn reconhece o lugar de corpe objetificado diante da necessidade sexual do “macho discreto”, cujo mantinha com seu corpe apenas uma relação utilitária. A objetificação desses corpes é um modo de reafirmar as masculinidades dos machos e consolidam formas, pela via do sexo, de dominação masculina sobre o feminino.

Diante disso, afetada pela objetificação, Linn declara também na já referida música *Envia-descer* que não está mais interessada no pau ereto do macho, mas nas bixas afeminadas. Ao longo do documentário Linn, de modos explícitos e implícitos, nos revela como o amor e o desejo não pertencem à esfera do natural, do espontâneo, mas é ato político. Ela retira da esfera abstrata e mesmo do fisiológico essas categorias, do amor e do desejo, e tratam-nas como uma atitude de legitimação de si e de outras existências que dentro desse sistema cis-heteronormativo, só tem lugar como objeto.

Há uma outra cena, na qual Linn da Quebrada está com sua parceira Jup do Bairro conversando sobre seus corpes. É preciso pontuar que Jup além de negra e trans, é gorda, o que vai lhes trazer outras especificidades de vivências que podem ficar mais ou menos evidenciadas no relato (desabafo) a seguir:

(...) eu sinto que as pessoas não se envolvem comigo, elas não buscam saber quem eu sou. Essa figura mitologicamente engraçada é o que tem me incomodado muito. O que vejo é que eu não venho recebendo afeto. (...) Eu tô me sentindo cada vez mais engraçada. E eu me esqueço que por trás de toda essa política de me apropriar desse engraçado, de me apropriar desse monstro sou eu que sofro sozinho essas consequências. E até quando eu vou ficar me colocando em jogo?

A cena corta para as duas em uma banheira, na qual Linn em gesto de carinho esfrega o corpo de Jup. É possível perceber na cena novamente a constatação da falta de afeto, e supostamente afeto como sinônimo de um sentimento de carinho e de afeição. Jup denuncia a tal famosa figura da corpe tornado piada, que é um dos modos de lidar que a sociedade tem para com corpes LGBTQ+, mais especificamente gays afeminados – viados – e pessoas trans: “estranho”, “ridículo”, “engraçado”, “espalhafatoso”. A partir disso, fica claro como Jup se apropria desse “engraçado” a fim de subvertê-lo, mas se depara também com a solidão de ter que carregar as consequências. A solidão, aliás, é uma das consequências que pessoas trans e pretas experimentam por serem exatamente trans e pretas (LIMA, 2017; 2018).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente identificação das afetações que constituem os modos de relação com pessoas negras LGBTQ+ nos possibilitou perceber como, por exemplo, o ódio sempre está presente nas vivências dessa população e que tal sentimento pode ser o maior representante de um antagonista. Também conseguimos perceber como as violências raciais e sexuais movimentam sentimentos que não são bem entendidos, devido à própria elaboração de tais cenas. Essas violências, ainda, dificultam o processo de fala, expressão, toque e afetividade com outras pessoas.



Por outra perspectiva, também há negres LGBTQ+ que têm força para desafiar as normas e, diretamente, as figuras representantes de uma lógica excludente – os homens-cis-brancos-heterossexuais. Essa força, muitas vezes, é a única alternativa que existe, pois, caso contrário, a rota a ser seguida é a da morte. Dessa forma, entendemos que precisamos suplantar qualquer indício de uma retomada da colonização.

Este artigo, elaborado sob influência de pensadoras e fazedoras do feminismo negro, tem a possibilidade de contribuir para a desestruturação de um sistema extremamente desigual, de um sistema no qual a existência de negres LGBTQ+ é ininteligível, que têm, sem dúvidas, como princípio a manutenção de hierarquias, pois como discutido, estas hierarquias empurram as pessoas negres LGBTQ+ para lugares de não-vida, de não-reconhecimento da humanidade, devido ao pertencimento racial e à desobediência à norma sexual.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. Interseccionalidade. São Paulo: Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- BARDIN, Laurence. Análise de Conteúdo. Tradução: Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2011. 279 p.
- BARROS, João Paulo Pereira; BENICIO, Luís Fernando de Souza; BICALHO, Pedro Paulo Gastalho de. Violências no Brasil: que problemas e desafios se colocam à Psicologia?. Psicologia, Ciência e Profissão, v. 39, p. 33-44, 2019.
- BIXA Travesty. Direção de Claudia Priscilla e Kiko Goifman. Brasil: Arteplex Filmes, 2018. (75 min.).
- BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do 'sexo'. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, pp. 151-172.
- BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CARNEIRO, Sueli. Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- DAVIS, Angela. Mulheres, Raça e Classe. São Paulo, Boitempo, 2016.
- FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Bahia: Editora Edufba, 2008.
- FELIPE, Delton Aparecido; TAKARA; Samilo. Corpos negros nos aplicativos de relacionamentos gays: entre discursos, dinâmicas e subjetivações. In: Marta Genú, Meriane Paiva Abreu, Carla Loyana Teixeira (Orgs.). Práticas corporais, cultura e diversidade. Belém: Centro de Ciências Sociais e Educação da Universidade do Estado do Pará, 2018.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244.
- HOOKE, Bell. Vivendo de amor. In: WERNECK, J.; MENDONÇA, M.; WHI-



TE, E. C. (Orgs.). O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Criola; San Francisco: Global Exchange, 2006. p. 188-198.

JAEGER, Melissa Bittencourt; LONGHINI, Geni Nuñez; OLIVEIRA, João Manuel de; TONELI, Maria Juracy Filgueiras. Bissexualidade, bifobia e monossexualismo: problematizando enquadramentos. *Periódicos*, Salvador, n.11, v. 2, mai-out.2019

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LIMA, Fátima. Raça, Interseccionalidade e Violência: corpos e processos de subjetivação em mulheres negras e lésbicas. *Cadernos de Gênero e Diversidade*. vol 04, N. 02 - Abr. - Jun., 2018. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/26646/16098>>. Acesso em: 01 jun. 2021.

LIMA, Fátima. Vidas Pretas, Processos de Subjetivação e Sofrimento Psíquico: sobre viveres, feminismo, interseccionalidades e mulheres negras. In: PEREIRA, Melissa de Oliveira & GOUVEA, Raquel (org.). *Luta Manicomial e Feminismos: discussões de gênero, raça e classe para a Reforma Psiquiátrica Brasileira*. Rio de Janeiro: Autografia, 2017. p.70-85.

LOIZOS, Peter. Vídeo, filme e fotografias como documentos de pesquisa. In.: BAUER, Martin W.; GASKELL, George. (Orgs.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Tradução de Pedrinho A. Guareschi. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. pp. 137-155.

LORDE, Audre. Os usos da raiva: as mulheres reagem ao racismo. In: LORDE, Audre. *Irmã outsider*. 1. ed. Belo horizonte: Autêntica, 2019. cap. 12, p. 155-167.

MADAME Satã. Direção de Karim Aïnouz. Rio de Janeiro: Programadora Brasil, 2002. (100 min.).

MOONLIGHT: sob a luz do luar. Direção de Barry Jenkins. Estados Unidos da América: Camera Film, 2017. (110 min.).

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. *Significações do corpo negro*. 1998. 146p. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

PENAFRIA, Manuela. Análise de Filmes-conceitos e metodologia (s). In: VI Congresso Sopcom. 2009. p. 6-7. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/bocc-penafria-analise.pdf>>. Acesso em: 11 jun. 2021.

PIMENTEL, Adelma; CASTRO, Ewerton Helder Bentes de. Ajustamento criativo e enfrentamento à subalternidade por mulheres negras e lésbicas. *Pluralidades em Saúde Mental*, Curitiba, v. 8, n. 1, p. 113-126, jan./jun. 2019.

Alexandre Luiz Polizel. *Trajetórias Educacionais: Tecnologias Que Atravessam Um Corpo Mulher, Negro, Bissexual E Candomblecista* Educational. *Cadernos de Estudos Sociais e Políticos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, 2019.

QUEBRADA, Linn da. *Enviadescer*. YouTube, 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=MFmZj4SyrrY>>. Acesso em: 20/11/2018.



VEIGA, Lucas. Além de preto é gay: as diásporas da bixa preta. In.: RESTIER, Henrique; SOUZA, Rof Malungo de. (Orgs.). Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades. 1. ed. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019.

XAVIER, Raquel de Souza. ; PIRES, Anderson Moraes. Branquitude para que te quero: uma análise da distorção do discurso. In: José Maria Nogueira Neto. (Org.). Insurgências Decoloniais, Psicologia e os Povos Tradicionais: o pensamento de(s)colonial e outras epistemologias. 1. ed. Sobral: Faculdade Luciano Feijão, 2021, v. 8, p. 475-518.

YIN, Robert K. Pesquisa qualitativa do início ao fim. Tradução de Daniel Bueno. Porto Alegre: Penso, 2016.



mantas de kevlar:

os aspectos psicossociais da re-existência de mulheres negras

Sarah Oliveira Aguiar⁶²
Djully da Silva Porfírio⁶³
Viviane Rodrigues Lima⁶⁴
José Maria Nogueira Neto⁶⁵

Resumo: Na história, observa-se que as mulheres negras passaram por vivências invisíveis diante da sociedade. As marcas do Brasil escravocrata seguem nas histórias e em todos os aspectos psicossociais que atravessam essas mulheres. Atentando-se para essa questão o presente trabalho tem como objetivo um resgate histórico das (re)existências das mulheres negras brasileiras, possibilitando uma análise decolonial dos impactos psicossociais da mulher negra na atualidade, considerando seus marcos e a ancestralidade. A pesquisa tem como metodologia uma abordagem qualitativa através de uma revisão integrativa de literatura, a partir de trabalhos retirados das plataformas BVS, Google Acadêmico e SCIELO. Os resultados foram divididos em dois capítulos que tratam sobre a história da mulher negra e os aspectos psicossociais da contemporaneidade. Este trabalho possibilitou um aprofundamento as vivências dessas mulheres, dando visibilidade a essas trajetórias e contribuindo para melhores construções de ações afirmativas que beneficiem essa população.

Palavras-chaves: mulheres negras, re-existências, decolonial

62 Acadêmica de Psicologia da Faculdade Luciano Feijão- FLF, pesquisadora do GEMEF- Grupo de Estudos sobre Mulheres e Feminismos da FLF, e-mail: sarahaguiar04@gmail.com

63 Acadêmica de Psicologia da Faculdade Luciano Feijão- FLF, pesquisadora do GEMEF- Grupo de Estudos sobre Mulheres e Feminismos da FLF e-mail: djullyflora@hotmail.com

64 Acadêmica de Psicologia da Faculdade Luciano Feijão-FLF, pesquisadora do GEMEF- Grupo de Estudos sobre Mulheres e Feminismos da FLF e-mail: vivianerlima16@outlook.com

65 Professor de Psicologia da Faculdade Luciano Feijão- FLF, e-mail: juzeneto@hotmail.com



1. INTRODUÇÃO

A história das mulheres no Brasil é marcada por uma série de repressões, obrigações, violências, abusos e resistência. Priore (2019) evidencia que, conhecer as histórias e as mulheres de destaque ao longo dos anos para que hoje haja direitos que abranjam o ser mulher, é um conhecimento que todas as mulheres devem ter afim de conhecer uma história, por vezes não contada, e marcada por um olhar colonizador eurocêntrico, hetero-patriarcal, sexista e misógino.

Entretanto, quando se pensa sobre essa história das mulheres brasileiras, ainda há neste ensejo, uma parcela importante que não tem sua história contada, onde há sangue, suor e lágrimas nos caminhos percorridos para obtenção desses direitos, direitos que por vezes são negados a elas. A história das mulheres negras.

É dentro de um contexto de colonização, que as mulheres negras têm sua história silenciada. Colonizadas, escravizadas e abusadas, serviam aos portugueses recém-chegados como criadas de suas esposas brancas, como nanas de seus filhos e ainda abusadas por seus patrões, onde daquele estupro nasciam crianças que posteriormente seriam também escravizados.

É dentro desse cenário que o presente trabalho se origina da disciplina Tópicos Especiais em Psicologia I- Relações Étnico Raciais e Cultura Afro-Brasileira e Indígena, presente na grade curricular do curso de Psicologia da Faculdade Luciano Feijão, da cidade de Sobral. Parte de perspectivas decoloniais, estudos sobre mulheres negras e da compreensão das questões histórico-culturais que as atravessam, e das implicações psicossociais existentes ao longo da história.

A importância da disciplina e do tema para Psicologia, implica-se na compreensão desta enquanto seu fazer político e social, que vai contra perspectivas discriminatórias e de dominação, buscando sob uma perspectiva que deve ser justamente decolonial, romper com paradigmas coloniais e hierarquizantes, considerando as diversidades, ancestralidades e potencialidades.

Sentimos a necessidade de elucidar a história das mulheres negras no Brasil, bem como, as implicações psicossociais que emergem do contexto histórico das mesmas. Dentro de um movimento de empoderamento e crescimento de seus escritos e falas, buscamos assim com este trabalho compreender os aspectos psicossociais que atravessam a história da mulher negra hoje, como também, analisar como a historicidade tem implicações nessas vivências de invisibilidade, dando voz a elas e as suas vivências, dentro de uma perspectiva decolonial.

Partindo das implicações com o feminismo negro e a história das mulheres negras, dentro da condição de mulheres brancas, propomos um resgate do que os escritos falam sobre o movimento das mulheres negras ao longo do tempo, como também as formas como elas lutaram por ter voz e por ter sua história contada.

Ainda há um movimento grande resistência na sociedade dentro de práticas, falas e condutas racistas, que consequente a isto mobilizam ainda mais o feminismo negro, sua voz, escritas e vivências. Como trazem Tacetti e Esteves (2020) como reflexão da importância de brancos conhecerem e se implicarem dentro de movimentos antirracistas, decoloniais, entre tantos outros.



2. PERCURSO METODOLÓGICO

O presente trabalho tem cunho qualitativo. A pesquisa qualitativa é utilizada para identificar variáveis de determinada hipótese sobre um fenômeno, estando aberta a múltiplas interpretações, que não deixam de seguir um processo metodológico para sua realização, visando a compreensão dos estudos através de pesquisas (GREY, 2011).

Busca responder a questões relacionadas a determinada situação, na perspectiva das ciências sociais, presente em uma realidade que não se busca quantificar, mas sim trabalhar com os significados, implicações subjetivas, atitudes, crenças, valores e processos relacionais humanos que não podem ser reduzidos a análises numéricas (MINAYO, 2002).

Tem como abordagem metodológica a revisão integrativa de literatura. É a mais ampla das revisões, uma vez que permite que estudos experimentais e não-experimentais sejam incluídos no processo de estudos acerca do fenômeno que se busca analisar (SOUZA et al, 2010). Propõe o estabelecimento de critérios pré-definidos desde o início do estudo, da coleta de dados, até a análise e apresentação destes (LANZONI; MEIRELLES, 2011).

Desta forma, convém considerar e elucidar os critérios utilizados para o presente estudo. Tratando-se de uma revisão integrativa de literatura, buscou-se um levantamento de bibliografias tanto retiradas de plataformas de pesquisas acadêmicas para o reconhecimento e análise das produções que envolviam a temática das mulheres negras e seus contextos sócio-históricos, movimentos e implicações, quanto de livros e estudos de autoras pretas.

As plataformas utilizadas para a pesquisa foram o portal regional da BVS (Biblioteca Virtual em Saúde), Google Acadêmico e Scientific Electronic Library Online (SCIELO). Utilizamos para o levantamento e acesso aos dados os descritores: “Decolonial”, “Mulheres” e “Interseccionalidades”. Convém trazer que, para a pesquisa no Google Acadêmico, a amplitude de pesquisas emergiu a necessidade da utilização dos descritores “Mulheres” e “Negras”.

Os critérios de inclusão definidos para a seleção dos materiais encontrados foram: serem trabalhos publicados em português, indexados nas referidas plataformas acima, compreendendo os anos de 2011 à 2021, buscando assim uma análise de artigos publicados nos últimos dez anos para que se assegurasse a atualidade dos dados.

Adotamos como critérios de exclusão os artigos que não possuísem relação com a temática estudada e não exprimissem o cumprimento dos objetivos que aqui buscamos, supracitados anteriormente acerca das mulheres negras.

Através da pesquisa na plataforma BVS (Biblioteca Virtual em Saúde), sob os descritores afirmados anteriormente, obtiveram-se três artigos relacionados a temática, que se intitulavam: “Os caminhos das mulheres: das Minas coloniais a Vitoriano Veloso”, “Violências e instituição maternidade: uma reflexão feminista decolonial” e “O racismo como complexo cultural brasileiro: uma revisão a partir do feminismo decolonial.”

Na plataforma Google Acadêmico, obteve-se um total de sete artigos, intitulados: “Feminismos, sexualidades e marxismos na América Latina”, “Abordagem psicossó-



cial e saúde de mulheres negras: vulnerabilidades, direitos e resiliência.”, “De escravas a cuidadoras”: invisibilidade e subalternidade das mulheres negras na política de saúde mental brasileira”, “Dossiê Mulheres Negras”, “Mulheres negras: resistência e resiliência ante os efeitos psicossociais do racismo”, “Gênero, raça e espaço: trajetórias de mulheres negras” e “A história das mulheres negras no Brasil, no enfrentamento da discriminação e violência.”

Na plataforma Scielo, obtiveram-se os artigos “A literatura de mulheres negras como direito humano: reflexões sobre o desenvolvimento da consciência crítica no contexto de um projeto de extensão para mulheres em privação de liberdade” e “Vulnerabilidades cruzadas: as mulheres e suas experiências diversificadas.

Para além desta bibliografia acadêmica retirada das plataformas, como assim possibilita a revisão integrativa, utilizamos também de livros e escritos de autoras referência nos movimentos do feminismo negro, a exemplificar, Carla Akotirene em “Interseccionalidades”.

Através dos artigos, livros trabalhos encontrados, buscamos analisar os dados obtidos correlacionando o contexto histórico que permeia a realidade de mulheres negras e as implicações que este tem ainda hoje, compreendendo a historicidade, o movimento e desdobramentos das relações sociais permeadas por um estruturalismo que existe e por vezes é tão arraigado.

3. RESULTADOS E DISCUSSÕES

3.1. Mulheres Negras: Contextos Históricos e Vivências Silenciadas

Diante dos resultados obtidos atenta-se para as histórias das mulheres negras enquanto vivências que desde o contexto escravocrata construiu estereótipos e fundamentou estigmas sociais que são carregados até hoje. A população reconhecida como “pessoas de cor” é atrelada na historicidade a figura do bandido, incapaz e rejeitável, essa compreensão se configura no racismo e na discriminação (NOGUEIRA, 1998), através da condição dessa população pode-se corroborar o não lugar no qual a maioria das mulheres negras ocupavam na sociedade, segundo Gonzalez (2008) é compreendido pelo: ser mulher, ser negra e ser pobre. Esse não lugar é abarcado por todo um processo histórico de marginalização, as alocando em um espaço que mesmo reconhecidas perante a lei, as segredava sem possibilitar nenhuma forma de benefício social (NOGUEIRA, 1998).

Ao visitar a trajetória dessas mulheres pode-se constatar, segundo Figueiredo (2012) o caso das Negras de Tabuleiro, símbolos de resistência que intimidavam a sociedade mineradora no século XVIII, mesmo diante de torturas e violências conseguiam comprar alforrias através de seus tabuleiros em Minas Gerais.

Por outra perspectiva, vê-se que as mulheres negras se submetiam a prostituição para garantir o sustento de suas famílias. A sociedade retirava toda e qualquer possibilidade dessas mulheres direcionando-as à venda de seus corpos fomentando culturalmente que elas não eram dignas de um relacionamento duradouro e raramente constituíam uma organização familiar.

Observa-se também uma diferença da mulher negra escrava rural e da mulher negra escrava da área urbana, no contexto urbano essas mulheres formavam clientelas e comercializavam ganhando confiança, através dessa comercialização conseguiam sua alforria e ganhavam a tão sonhada liberdade. Enquanto as do campo vivenciavam uma situação de enclausuramento e sua única alternativa era



a fuga (VARGAS, 2016), todos esses contextos reforçam a condição de subalternidade, o passado escravocrata alocou essas mulheres a esses espaços e esse mesmo poder se mantém de forma sutil no cotidiano, segundo Sueli Carneiro (2003) pode-se compreender essa subalternidade como:

As imagens de gênero que se estabelecem a partir do trabalho enruidecedor, da degradação da sexualidade e da marginalização social, irão reproduzir até os dias de hoje a desvalorização social, estética e cultural das mulheres negras e a supervalorização no imaginário social das mulheres brancas, bem como a desvalorização dos homens negros em relação aos homens brancos. Isso resulta na concepção de mulheres e homens negros enquanto gêneros subalternizados, onde nem a marca biológica feminina é capaz de promover a mulher negra à condição plena de mulher e tampouco a condição biológica masculina se mostra suficiente para alçar os homens negros à plena condição masculina, tal como instituída pela cultura hegemônica (CARNEIRO, 2003).

Ao analisar os dados referentes a alforrias nota-se que grande parte desses números são de mulheres em comparação com a figura masculina, de acordo com Moreira (2012) as mulheres negras representam 56% nas concessões de liberdade em Porto Alegre.

A respeito dos relacionamentos e afetividade da mulher negra observa-se que os casamentos eram baseados nas condições socioeconômicas, a história narra relatos das conhecidas como “quitadeiras” mulheres que não possuíam um “par ideal” e mesmo após o casamento seguiam trabalhando em suas quitandas para garantir o sustento do lar. No entanto, essa população ainda sofria com violência matrimonial, no qual esses exploradores se firmavam da “lei do branco” onde defendia a dualidade material do casal, porém somente elas que geravam renda e trabalhavam fora de casa (VARGAS, 2016).

Outra vivência história são as das “mulheres minas” que não se agradavam dos maridos que lhes presenteava, costume social que caracterizava a obrigação matrimonial e não arcava com as despesas do lar, iam as ruas e trabalhavam nos mais variados espaços para garantia financeira de sua casa. Encontra-se relato dos vínculos das “mulheres minas” com os processos de divórcio que são conhecidos nos dias de hoje, eram mulheres que levavam seus companheiros a Justiça Eclesiástica para validar seus direitos e prestar contas (FARIAS, 2012).

O passado das mulheres negras se encontra repleto de violências, a barbárie da escravidão, a opressão dos homens (companheiros e senhores), a ausência de proteção governamental, para essa população a libertação nunca veio com uma carta de alforria, seguiu diante de todos os aspectos sociais e se mantém velado em uma cultura escravocrata, liberdade para as mulheres daquele período se mantém no mesmo sentido que hoje é conhecido mas tão limitado: o direito de ir e vir, a maternagem, o fim das violências, salários justos, autonomia diante das suas escolhas.

A mulher de cor esteve atravessada pelas estereotipagens, processos esses que foram reforçados com veemência nas literaturas da época, segundo Giovana Xavier (2012) as anormalias atreladas as suas condições físicas bem como as premissas duvidosas atreladas ao seu caráter eram destacadas. Essa população foi vítima da sexualização por estereótipos baseada na sua aproximação ao embranquecimento, ou seja, quanto mais clara, mais fácil o acesso a lugares sociais de prestígio, para embate a essas questões foi necessário um enfrentamento anterior a luta feminista, se fez necessário a inserção dessas mulheres dentro de movimentos raciais para que sua pauta e suas condições fossem ampliadas até seu adentrar no feminismo negro.



O contexto pós abolição pouco se alterou da lógica escravagista, a mesma se mantém presente e viva na sociedade brasileira, um dos relatos desse momento histórico se dá através do relato de “Ponciá Vicêncio” que vive de forma fugaz o momento abolicionista, vivenciando o que chamamos de “não lugar” seu sobrenome era atrelado ao seu antigo dono e sua família seguia nas mesmas atribuições e humilhações anteriores a Lei Áurea (EVARISTO, 2003). Atravessando essas vivências observa-se como no decorrer da história a mulher negra ocupou um espaço subalterno na sociedade, reforçando a importância de hajam políticas que alcancem essa população e propicie a ocupação de espaços para além daqueles que foram impostos pela cultura escravocrata.

3.2. Implicações Psicossociais Da Historicidade Da Mulher Negra Na Atualidade

Diante das considerações anteriores e da continuidade dos estudos, obteve-se também como resultados o quanto esta historicidade permeada de violência e opressão das mulheres negras no Brasil tem influência em suas questões psicossociais que envolvem questões estruturais, de uma sociedade que ainda é machista, patriarcal, racista e eurocêntrica a partir da qual se verificam movimentos de resistência e luta por voz, numa perspectiva que rompe estes aspectos, pautada no feminismo negro e na perspectiva decolonial.

Desta forma, as implicações que emergiram dentro do processo histórico, perpassam por questões essenciais de Direitos Humanos, como também por aspectos nunca antes tocados, mas que tomaram forma e importância de serem elucidados. Como traz Akotirene (2020) há dentro desse movimento uma “fome histórica de justiça” do que não foi possível de viver, ter e conseguir por motivos de raça e gênero. A autora vai descolonizando pensamentos eurocêntricos enraizados na cultura brasileira ao longo da sua discussão, trazendo aspectos necessários e emergentes a serem considerados.

Assim, é importante perceber que a colonização europeia deixou rastros devastadores no Brasil, dentro de práticas culturais, que para uma gama populacional são tidos como inofensivos e comuns. Porém, há uma colonização velada existente em expressões, atitudes, ditados populares, que trazem como implicação principal, uma forma reafirmativa e reforçadora de estereótipos, preconceitos e exclusão social.

Segundo Akotirene (2020) as experiências que perpassam as possibilidades para mulheres negras são demarcadas dentro de uma vivência de interseccionalidades, onde há uma separação dos espaços ocupados por essas mulheres, as colocando sempre em um plano inferior a mulher branca, onde em sua grande maioria, são empregadas, cuidadoras e babás. Como a autora traz, essas envelhecem sem estabelecimento de “hora de descansar”, dentro de um imaginário social que implica envolve a mulher negra num processo de infantilização, sendo “mandada” por seus patrões, devendo a eles uma tida obediência, quando na prática, por vezes, são mais velhas que ambos.

Assim, se espera que mulheres negras sejam mais fortes e mais resilientes as adversidades e violências, principalmente por estarem dentro desse processo histórico, e assim, viverem uma longa vida de resistências. As expectativas de brancos em relação aos negros é que eles sempre estejam disponíveis e a mercê de vulnerabilidade, que eles resistam, apesar de todas as violências. Desta forma, ser negro, implica um constante retorno a sua história e de se reinventarem diante das possibilidades limitadas que são disponibilizadas. (SOUSA, 1990)

É dentro dessa perspectiva que Prestes e Paiva (2016) elucidam questões de como o a discriminação e estigmatização reforçados por nossa cultura, influenciam nos serviços disponíveis para os brasileiros. Onde partindo dos princípios que norteiam o Sistema Único de Saú-



de- SUS, precisam ser ofertados cuidados dentro de noções de universalidade, integralidade e equidade, independente assim, de raça, gênero, etnia entre outros. Mas, que, para as autoras, na prática, ainda existem muitas condutas racistas e preconceituosas, por parte de profissionais e equipes, resultando assim, em efeitos psicossociais presentes no cotidiano dessas pessoas.

Para Prestes e Vasconcellos (2013):

Os efeitos psicossociais do racismo são compreendidos como efeitos relacionados ao contexto amplo de aspectos intra e interpessoais, sociais e programáticos. Dessa forma, pode-se afirmar que o racismo interfere na dinâmica psicológica individual, nas relações interpessoais familiares, afetivas, profissionais e sociais, assim como nas interações com instituições e seus serviços (PRESTES; VASCONCELLOS, p.2, 2013).

Para além desta perspectiva do racismo, o lugar que é dito ser da mulher, subalternizado e inferior ao do homem, marcado por um sexismo traz o lugar da mulher negra enquanto permeado de uma questão estrutural que traz a necessidade de uma abordagem crítica das estruturações sociais que permeiam essa realidade até hoje. A interferência e as implicações psicossociais supracitadas permeiam esta querela de uma forma que atravessa o ser mulher negra, enquanto estigmas de gênero e raça.

Isto porque o ser mulher em suas implicações já permeia uma série de papéis sociais, estigmas e sofrimentos de uma sociedade patriarcal em que o homem colocava a mulher como inferior. Ainda, o ser mulher negra dentro da historicidade aqui retratada remete a uma noção de subalternidade também à mulher branca.

Faz-se desta forma emergir a necessidade de um olhar mais aprofundado que inclusive diz de uma questão de violação dos Direitos Humanos, que vem retratado enquanto preconceito e discriminação racial e de gênero, que se observam por exemplo no assédio moral ou sexual em que as mulheres negras são as maiores vítimas (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2003).

Conforme a cartilha “Os Direitos Humanos na prática profissional dos Psicólogos”, do Conselho Federal de Psicologia (2003), na perspectiva étnico-racial, reconhecer e implicar-se enquanto acolhedor do sofrimento psíquico e destas demandas psicossociais, que tem como pano de fundo a identidade racial, é não esquecer nem desconsiderar a historicidade que aqui trazemos, pois o silenciamento e negação são perpetuadores da violência que descende dos trezentos anos de escravidão no Brasil.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, considera-se que as mulheres negras se encontram marcadas pela história de invisibilidade e luta contra as violências existentes que são premissas do passado escravocrata brasileiro e que se faz fundamental mais estudos para compreensão e aprofundamento a essa população, entende-se que dentro da historicidade perpassa o silenciamento dessas vivências que geraram impactos na produção de uma subjetividade que condiz com as condições nas quais essas mulheres foram submetidas.

Pode-se mencionar que objetivos propostos durante este trabalho foram alcançados e que a mulher negra se encontra em vulnerabilidade diante dos estigmas e papéis sociais que lhes foram atribuídas com o passar dos anos. Durante o processo de pesquisa fica elucidado como há uma ausência de construções que falem sobre essa mulher vinculada as temáticas de Psicologia.



Por fim, identifica-se que as violações de direito a essas mulheres é atravessada por diversas interseccionalidades, constata-se que há uma ausência das políticas públicas com ações afirmativas que possibilitem mais espaços de visibilidade e a criação de uma rede apoio a todos os impactos psicossociais gerados pelas questões socioculturais que perpassam essa mulher negra, para além de toda uma rede de profissionais capacitados para o acolhimento dessas demandas que são específicas e recorrentes.

REFERÊNCIAS

CARNEIRO, Sueli. A mulher negra na sociedade brasileira – o papel do movimento feminista na luta anti-racista. Brasília: Fundação Cultural Palmares (no prelo), 2003.

DE HOLLANDA, Heloísa Buarque (Ed.). Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Bazar do Tempo, 2020.

FARIAS, Juliana Barreto. Sob o governo das mulheres: casamento e divórcio entre africanas e africanos minas no Rio de Janeiro do século XIX. In XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio (Orgs). Mulheres Negras no Brasil Escravista e do Pós-Emancipação. São Paulo: Editora Selo Negro, 2012.

FIGUEIREDO, Luciano. Três pretas virando o jogo em Minas Gerais no século XVIII. In XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio (Orgs). Mulheres Negras no Brasil Escravista e do Pós-Emancipação. São Paulo: Editora Selo Negro, 2012.
GRAY, David E. Pesquisa no Mundo Real. 2. Ed. São Paulo: Penso, 2011.

LANZONI, Gabriela Marcellino de Melo; MEIRELLES, Betina Hörner Schlindwein. Liderança do enfermeiro: uma revisão integrativa de literatura. Ver. Latino-Am Enfermagem, Santa Catarina, v. 19, n. 3, p. 1-8, maio-jun. 2011.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Ciência, Técnica e arte: o desafio da pesquisa social. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.); DESLANDES, Suely Ferreira; NETO, Otávio Cruz; GOMES, Romeu; Pesquisa social: teoria, método e criatividade. 26. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. Com ela tem vivido sempre como o cão com o gato: alforria, maternidade e gênero na fronteira colonial. In In XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio (Orgs). Mulheres Negras no Brasil Escravista e do Pós-Emancipação. São Paulo: Editora Selo Negro, 2012.

PRESTES, Clélia R. S.; PAIVA, Vera S. F. Abordagem psicossocial e saúde de mulheres negras: vulnerabilidades, direitos e resiliência. Saúde Soc. São Paulo, v.25, n.3, p.673-688, 2016

PRESTES, Clélia R. S.; VASCONCELLOS, Esdras Guerreiro. Mulheres negras: resistência e resiliência ante os efeitos psicossociais do racismo. Pambazuka Nôva: Vozes pan-africanas para a liberdade e justiça. Ed. 63. 2013.

SOUZA, Marcela Tavares de; SILVA, Michelly Dias da; CARVALHO, Rachel de. Revisão integrativa: o que é e como fazer. Einstein. 2010; 8(1 Pt 1):102-6

SOUZA, N. S. Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade



de do negro brasileiro em ascensão social. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

VARGAS, Márcia de. A história das mulheres negras no Brasil, no enfrentamento da discriminação e da violência. In: PARANÁ, Secretária de Educação do Governo do Estado do. Os desafios da escola paranaense na perspectiva do professor de PDE: produções didáticos-pedagógicas. Campo Largo: Universidade Federal do Paraná, 2016. Cap. 2. p. 7-22.

TANCETTI, Barbara; ESTEVES, Jéssica Harumi. O racismo como complexo cultural brasileiro: uma revisão a partir do feminismo decolonial. Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, 2º sem. 2020

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Os direitos humanos na prática profissional dos psicólogos. Brasília, 2003.

XAVIER, Giovana. Entre personagens, tipologias e rótulos da “diferença”: a mulher escrava na ficção do Rio de Janeiro no século XIX. In XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio (Orgs). Mulheres Negras no Brasil Escravista e do Pós-Emancipação. São Paulo: Editora Selo Negro, 2012.



corpo-território e escrevivências

Eduarda Carvalho da Conceição⁶⁶
Eduardo O. Miranda⁶⁷

Resumo: O presente artigo tem como objetivo apresentar uma reflexão sobre as escrevivências de corpos-territórios discentes lésbicas, bissexuais, trans - lbt's - e negras nos cursos de graduação na Universidade Estadual de Feira de Santana-BA e as correlações com as ações afirmativas, visto que para se nascer uma acadêmica é necessário a construção de uma carreira universitária por vezes dificultada em vista da insuficiência de políticas de permanência. Intersecções entre o racismo estrutural, sistema político heterossexual e o conceito de corpo-território estarão no centro do debate e embasamento da pesquisa, da mesma forma em que as escrevivências compõem a espinha dorsal do estudo.

Palavras-chave: escrevivência, corpo-território e ações afirmativas.

1. INTRODUÇÃO

O desenvolvimento de Políticas Públicas⁶⁸ se dá, resumidamente, em virtude da luta histórica dos movimentos sociais, seus avanços e retrocessos frente à estrutura social, hoje, capitalista. Com isso, a tardia e crescente entrada de discentes negras nas universidades públicas é uma conquista relativamente nova e um fato social que se põe como um solo fértil a desdobramentos inesperados e desconhecidos, bem como um terreno que, compulsoriamente, impele as ditas minorias a reinvenções estratégicas para permear as complexidades da ordem vigente.

66 Mestranda em Educação – PPGE/UEFS. Estudante vinculada no Grupo de Pesquisa Corpo-território, Educação e Decolonialidade (CNPq/UEFS).

67 Professor Adjunto da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Coordenador do Grupo de Pesquisa Corpo-território, Educação e Decolonialidade (CNPq/UEFS). eduardomiranda48@gmail.com

68 Entendo por Políticas Públicas o conjunto de intervenções do Estado para com a sociedade com o objetivo de efetivar os direitos já garantidos em lei, assim como promulgar legislações que venham a responder demandas sociais a partir do movimento da estrutura societária. Compreendo também, que não se dão de forma voluntária pelo Estado, mas sim por via de organização política, mobilização e disputas sociais, políticas e econômicas.

Corpos-territórios (MIRANDA, 2020) que desafiam a lógica dominante, pela sua mera existência, ao insurgirem em espaços historicamente desenhados e ratificados no apagamento da sua presença, provocam desconforto e clamam por necessidades de reformulação de processos e espaços, ou seja, os corpos de mulheres negras, sobretudo mulheres negras, lésbicas, bissexuais e transexuais⁶⁹, adentrando as universidades públicas, enquanto discentes, soa como despautério à lógica dominante - branca e cisheteronormativa - , visto que de nós espera-se tudo no campo da subserviência/subalternidade, mas não que sejamos autoras de nossas próprias narrativas, criando assim, um embate entre o lugar historicamente atribuído à nós e ao que não desejamos mais ocupar (se é que um dia ocupamos).

Nesta perspectiva, apresento a minha pesquisa que tem como tema: “Escrevivências de corpos-territórios discentes lbt’s e negras nos cursos de graduação na UEFS⁷⁰ e as correlações com as ações afirmativas”, posto que, o acesso, por si só, desses corpos a este espaço não garante que todas as possibilidades do seu aproveitamento seja vivido. Ainda que o processo de democratização das universidades públicas esteja contribuindo com a modificação, vagarosa, do público que as acessa, faz-se necessária a reflexão no que tange à qualidade da manutenção destas discentes nesse espaço historicamente voltado para formação técnica e intelectual das elites, com um padrão específico de sujeito homogeneizado e hegemônico.

A inquietude em torno do tema supracitado emergiu diante da minha experiência acadêmica e, anterior a ela, da falta de orientação quanto à sagacidade necessária à vivência e construção rumo à docência neste espaço. Eu, mulher negra, candomblecista, bissexual, cria do Beirú⁷¹ e da rede pública de ensino não havia posto como possibilidades em minha vida construir uma carreira acadêmica, quiçá me tornar uma professora universitária, se bem me lembro, entrar numa universidade pública parecia o auge do que eu poderia desejar. Após um ano de cursinho pré- vestibular⁷², através da Reforma Universitária⁷³ proposta pelo governo Lula em 2010 e da política de cotas raciais, fui aprovada no curso de Serviço Social na Universidade Federal da Bahia, fato que não representou somente meu nome no jornal e a felicidade dos meus pais, mas sim, um universo novo que se abria para mim e para as minhas. Abria mesmo?

A pouca presença de professoras negras foi algo que me marcou de forma singular e incômoda tendo em vista estarmos numa cidade como Salvador, em que mais de 80% da população é negra⁷⁴, considerando que o curso de Serviço Social é majoritariamente feminino, bem como a incompreensão subjetiva, mas não por acaso, de demandas específicas de discentes trabalhadoras, oriundas de escola pública e tantas outras particularidades que faziam das turmas do curso de Serviço Social na UFBA um grupo diferente dos que tradicionalmente adentravam aquele local. Durante 4 anos de formação, experienciei a sala de aula com quatro docentes negras, sendo duas delas efetivas (e oriundas de São Paulo) e duas delas enquanto professoras substitutas.

Lívia Vaz, mulher negra, escritora e Promotora de Justiça, diz que “o racismo naturaliza ausên-

69 A partir de então, nesse texto, serão identificadas como “lbt”.

70 Universidade Estadual de Feira de Santana.

71 Beirú ou Tancredo Neves é um bairro que se localiza no miolo central da cidade de Salvador-BA, na área que anteriormente pertencia ao antigo quilombo do Cabula. Área histórica da resistência negra, cujo nome refere-se ao africano Gbeirú (escravizado) de origem Iorubá, que teria habitado na localidade no século XIX.

72 Presente que fora me ofertado por Cristina Rodrigues, mulher negra, militante, assistente social, amiga de mamãe que me inspira a ir em busca do que desejo e do melhor que posso ser para mim e para as minhas.

73 Reforma que possibilitou a abertura de cursos, como o de Serviço Social, na Universidade Federal da Bahia.

74 Segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua), do IBGE, os negros (pretos + pardos) somavam 2,425 milhões, ou 82,1% em 2017.

cias” e de fato, a ausência de pessoas com o meu corpo em espaços significativos e de tomadas de decisão era naturalizada ali também, dentro da universidade, o espaço de produção e reprodução de conhecimentos; mas quais conhecimentos seguiram (e ainda seguem) sendo reproduzidos? Naquele momento, em 2010, no auge da minha juventude e pouco letramento racial, eu não possuía essas perguntas bem delimitadas, mas o meu corpo sentia o incômodo de estar num ambiente que a todo tempo gritava que meu lugar não era ali, a menos que eu estivesse enquanto auxiliar de serviços gerais ou algo similar, nada além.

Os quatro anos de formação também foram transpassados por estratégias de sobrevivência financeira de muitas colegas que não tiveram a minha “sorte”, isto é, “a sorte” de conseguir um auxílio transporte e um auxílio permanência que contribuíram para que eu não precisasse trabalhar e estudar como muitas das minhas colegas de turma. Lembro-me de uma colega que sempre dormia nas aulas, chegava atrasada (ainda com a farda do trabalho, Ford) e faltava muito. Hoje, imagino os inúmeros atravessamentos que esta mulher negra teve para tentar cursar uma graduação numa universidade pública, e ela sequer foi vista pela instituição, tampouco pelas colegas, eu sequer me lembro do seu nome.

A ausência de perspicácia necessária à vivência no ambiente acadêmico me fizeram titubear por diversas vezes e em consequência, o transcurso pela graduação beirou uma passagem subutilizada de um espaço potente, tendo sua potencialidade pouco explorada por mim, que também tive meu rendimento pouco estimulado. Com isso, observo que a aplicabilidade da política de cotas pensada de forma desgarrada de outros programas e acessos, a exemplo da política de assistência estudantil (que utilizei para me manter na universidade), pouco oportuniza a construção da carreira acadêmica da mulher lbt negra com vistas à docência, pois não considera as peculiaridades desta, tampouco evidencia as parcas estratégias de permanência neste espaço, este que é historicamente marcado pela ausência desse corpo. Em vista disso, compreendendo que a naturalização dessas ausências se dá pelo racismo constituído em nossa cultura e forma de ver o mundo, há de se enfrentá-lo com reorientação ideológica e política como traz o professor, filósofo, advogado e atual Ministro dos Direitos Humanos e da Cidadania do Brasil, Dr. Silvio de Almeida. Nessa direção, o fomento à políticas públicas e promulgação de legislações reparativas contribuem, ainda que não incidam diretamente no cerne da questão, com as diversas estratégias utilizadas pela população negra para “jogar com as ambiguidades dosistema”.

Nesse caminho, somente em 2012, a Lei 12.711 foi criada, garantindo cotas raciais e indígenas em instituições federais de educação superior que, consequentemente, fortaleceu e ampliou o alcance da política de ações afirmativas nas Universidades Estaduais. A UEFS destina, em cada curso, 50% (cinquenta por cento) das vagas para estudantes oriundos de escola pública. Deste total, 80% (oitenta por cento) são reservados à cota racial e devem ser preenchidos por estudantes negras. São destinadas, ainda, duas vagas a mais de cada curso para membros de grupos indígenas e/ou para a comunidade quilombola, prioritariamente, oriundos de escolas públicas.

Ainda que a política de cotas seja válida apenas para as Instituições de Ensino Superior (IES) públicas federais, as Universidades Estaduais em todo o Brasil, a seu tempo, adotaram políticas públicas de ações afirmativas que regem o sistema de distribuição de vagas nos vestibulares. Assim, entendendo o racismo e suas expressões como consequências da formação estrutural do nosso país, e do mundo, assim como suas marcas inapagáveis do imaginário social, considerando a interseccionalidade entre as questões de raça, gênero e orientação sexual, como se manter dentro da universidade pública, tendo em vista suas exigências que vão para além de competências acadêmicas? Nessa lógica, de que forma as escrevivências das estudantes lbt’s negras apon-tam estratégias para construir sua identidade pesquisadora frente às lacunas das ações afirmativas?



A proposta inicial desta pesquisa pretendia caminhar na perspectiva bibliográfica e pesquisa quantitativa. Todavia, as limitações de registros bibliográficos, bem como o alcance superficial que possivelmente eu disporia ao final da pesquisa me traria um novo dissabor dentro da temática pesquisada e vivida. Com isso, pretendo realizar este estudo a partir do conceito de escrevivência, idealizado pela professora Dra. Conceição Evaristo. Todavia, irei apoiar minha pesquisa utilizando o referido conceito enquanto aporte teórico metodológico, propondo uma ruptura epistemológica com apoio da abordagem qualitativa, tendo como participantes ativas deste trabalho discentes lbt's negras dos cursos de graduação da Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS - espaço o qual possuo proximidade com discentes lbt's negras, possibilitando assim a participação destas na pesquisa, as referidas estudantes deverão estar no primeiro ano ou nos anos finais do curso.

Proponho traçar uma reflexão em torno do fomento à carreira acadêmica de discentes lbt's negras a partir da política pública de cotas em diálogo com a política de assistência estudantil que irá contribuir (ou não) com esse processo. Visto que, a docência é um caminho possível (quase que natural) para quem constrói uma carreira acadêmica consistente assim, para “nascer” uma docente não se trata somente de aprovação em concurso público e acesso às universidades, antes mesmo refere-se, também, a manutenção desta mulher no espaço acadêmico, a qualidade da sua graduação (tendo em vista o tripé do ensino, pesquisa e extensão), e, no caso das mulheres lbt's negras, das expectativas que extrapolam questões objetivas como as citadas e esbarram na ausência de representatividade e, portanto, de vislumbre da real possibilidade desse “nascimento”, antes mesmo dele ser gerado.

Na primeira seção deste estudo utilizarei a intersecção do conceito de escrevivência, idealizado pela professora Dra. Conceição Evaristo (2020), em diálogo com a concepção de Racismo Estrutural trazida pelo professor Dr. Silvio de Almeida (2020) junto à matéria da heterossexualidade enquanto sistema político defendida pela teórica, a professora Dra. Ochy Curiel (2013).

Na segunda seção irei dialogar com o conceito de Corpo-Território elaborado pelo professor Dr. Eduardo Miranda (2020), assim como vos convido a refletir sobre as Ações Afirmativas e as estratégias insurgentes das discentes lbt's negras dos cursos de graduação na UEFS para se manter e constituir-se em pesquisadoras neste espaço.

Enquanto considerações de continuidade, proponho reconexão com a nossa ancestralidade da mesma maneira que se faça cotidiano o nosso comprometimento político no que tange à nossa presença em espaços de poder como a academia.

2. ESCRIVIVÊNCIA

Maria Conceição Evaristo de Brito, mais conhecida como Conceição Evaristo, nascida em Belo Horizonte em 1946, mulher negra, escritora e linguista. Conhecida pelo seu legado, produção de conhecimento e militância no que tange às questões raciais e de gênero. Filha de empregada doméstica, a segunda mais velha de nove irmãos, precursora do conceito de Escrevivência que, de modo sumário, refere-se à escrita da vivência, sobretudo a de mulheres negras e as diversas escritas que marcam seus corpos, movimentos e saberes.

O termo criado pela intelectual mineira é a junção das palavras “escrever” e “viver”, deste modo anseia-se por uma escrita carregada de subjetividade, escolha consciente da autora para denunciar o ra-



cismo estrutural, machismo e discriminações diversas, com uma produção marcada pela crítica social, pela história dos afrodescendentes, pela ancestralidade e por profundas reflexões sobre raça e gênero.

O poema “Vozes-Mulheres” de Evaristo elucida de forma ampliada e propositiva sobre as intersecções que o seu conceito nos traz, bem como o comprometimento social numa perspectiva política quanto à sua intervenção no mundo através de suas vivências escritas:

A voz de minha bisavó ecoou criança nos porões do navio. Ecoou lamentos de uma infância perdida. A voz de minha avó ecoou obediência aos brancos-donos de tudo. A voz de minha mãe ecoou baixinho revolta no fundo das cozinhas alheias debaixo das trouxas roupagens sujas dos brancos pelo caminho empoeirado rumo à favela. A minha voz ainda ecoa versos perplexos com rimas de sangue e fome. A voz de minha filha recolhe todas as nossas vozes, recolhe em si as vozes mudas caladas engasgadas nas gargantas. A voz de minha filha recolhe em si a fala e o ato. O ontem – o hoje – o agora. Na voz de minha filha se fará ouvir a ressonância. O eco da vida-liberdade. (In: Poemas de recordação e outros movimentos, 3.ed., p. 24-25)

Para além de uma escrita política e emancipatória, a escrevivência também adentra um cenário de diálogo com a ancestralidade e com uma prática decolonial, visto que é uma produção que vem de fora para dentro da academia, tendo reconhecimento pelas bases e movimentos sociais, os quais levaram a produção de Evaristo em suas teses, monografias e diversas pesquisas num caminho de ruptura com o historicamente produzido, o hegemônico.

De acordo com a autora,

Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais (EVARISTO, 2020, p.30).

Ancestralidade esta permeada, também, pela oralidade, instrumento de cunho essencial na filosofia africana - semente da educação plantada na diáspora enquanto forma de (re) existência - . Ratificando a escrevivência enquanto um conceito que atravessa e é atravessado pelos pertencimentos de quem escreve, Evaristo - numa entrevista em Foz do Iguaçu, numa Feira de Livro - foi indagada sobre seu início na Literatura e, prontamente, respondeu: “O que despertou meu interesse pela literatura não foram primeiramente os livros, eu não nasci rodeada de livros, eu nasci rodeada de palavras. Foi o meu contato com a palavra oral que me sensibilizou para a escrita” (EVARISTO, 2019). Assim, a autora propõe uma ruptura epistemológica através da sua vivência prática decolonial e amefricana.

Nessa direção, o conceito de escrevivência traz consigo uma proposta metodológica, interdisciplinar e decolonial que, fomentada pelo ingresso de corpos dissidentes no espaço acadêmico, tensiona as teorias eurocêntricas e pautadas no sistema político heterossexual demandando a criação de novos conceitos e epistemologias, como também propõe Santos - só que numa concepção de classe:

A invenção social de um novo conhecimento emancipatório é, quanto a mim, uma das condições essenciais para romper com a auto-reprodução do capitalismo. Essa invenção é um longo processo social já em curso e os seus indícios mais evidentes (...) são a crítica epistemológica radical (que é sempre uma auto-crítica) da ciência moderna. (SANTOS, 2002, p.117)

Santos traz uma importante reflexão quanto à crise do paradigma que dialoga com as fricções existentes entre as minorias políticas e as ideologias que as oprimem. Instigando-nos a pensar sobre a importância do senso comum em diálogo com ciência moderna o que desencadearia um “novo senso comum”. Nessa lógica, a entrada de corpos discentes lbt’s negras nos cursos de nível superior, sobretudo com vislumbre a construção de uma carreira acadêmica enquanto pesquisadoras, configura-se como uma crise e consequentemente tentativa de ruptura dessa lógica hegemônica branca, cisheteronormativa, cristã, classista e patriarcal.

Assim, o conceito de escrevivência enquanto aparato teórico metodológico no anseio de transpor nossas vivências do lugar de objeto de estudos para centralidade da narrativa das histórias é o que irá conduzir esta pesquisa. Tendo como premissa básica, como traz Evaristo, a não dissociação política da nossa escrita enquanto uma ferramenta feita para causar desconforto à elite branca, patriarcal e cisheteronormativa que dita as regras do jogo desde as caravelas.

3. VAI DAR MÓ TRÊTA QUANDO DISSER QUE VI DEUS, ELE ERA UMA MULHER PRETA⁷⁵

Leandro Roque de Oliveira, mais conhecido como Emicida, é um rapper, cantor, compositor, apresentador e escrevite brasileiro. Um homem negro que venceu as estatísticas, conseguindo manter-se vivo¹⁶, e no auge dos seus 37 anos consegue falar de amor pelas entrelinhas de um gênero musical associado às favelas e comunidades periféricas do Brasil, o hip-hop. Decido abrir o caminho através do amor e da desconstrução que Emicida propõe em seus versos, pois pensar num deus feminino e preto soa, para mim, como o auge da decolonialidade, visto que o Deus que fomos obrigadas a cultuar traz em sua imagem tudo o que aprendemos associado ao poder, ou seja, a masculinidade e a branquitude. Fruto apodrecido antes mesmo de amadurecer, o Brasil é um país que teve suas bases originadas e fincadas na escravização de pessoas negras e dos povos originários, salvaguardando suas devidas particularidades. Invasão, extermínio, exploração, estupro, desumanização e demais atrocidades marcam com extrema crueldade a história das nossas ancestrais ao serem trazidas para este país.

Como explana Almeida (2017) “[...] a imposição do regime escravista fundamentada na raça foi estruturante da acumulação primitiva do capital respondendo ao quadro econômico e político da época”. Ou seja, a mão de obra advinda do trabalho escravo foi, e ainda é, o alicerce da formação brasileira e, portanto, possui seus reflexos na atualidade, visto as diversas expressões do racismo estrutural que nos acomete em todas as esferas sociais: escola, trabalho, relações afetivas, dentre outras.

Tendo sido o último país da América Latina a findar o regime escravocrata, o Brasil traz consigo marcas indeléveis na construção da identidade da população negra e, particularmente, das mulheres negras. Nesse sentido, é indubitável que as diversas violências as quais os corpos negros femininos vivenciaram no processo de (de)formação do país, tais como destituição da humanidade, violência fi-

⁷⁵ Trecho da música “Mãe” de Emicida (2015).



sica e psicológica, estupro, obrigatoriedade de cuidar/ninar filhos dos seus senhores, contribuíram para o silenciamento destas mulheres e de suas descendentes, e é com base neste fundamento que Conceição Evaristo infere que “a nossa escrivência não pode ser lida como história de ninar os da casa-grande e sim para incomodá-los em seus sonos mais injustos”, ou seja, que façamos das nossas escritas vividas, e/ou vivências escritas, posicionamentos políticos de questionamento e enfrentamento à ordem excludente que nos rege. No entanto, fazemos parte de uma dita minoria que, historicamente, não está autorizada a falar, tampouco fazer de sua voz e vivência conceito para embasar novas teorias.

Até 1888 a escravidão era justificada por teorias científicas que permitiam e legitimavam a sua vigência em paralelo à desumanização de pessoas negras. A partir da abolição da escravatura foram promulgadas legislações que imputaram a marginalização de homens e mulheres negras na nova república, desde aquelas que proibiam que ex-escravizadas frequentassem escolas às leis que as proibiam de comprar terras. Concomitante ao exposto, tem-se um incentivo do Estado à entrada de imigrantes no país para preencher a demanda do trabalho formal e, mais uma vez, a comunidade negra é relegada à margem, rotulados como vadios, preguiçosos, prostitutas, macumbeiras, e com mais legislações para tolher manifestações culturais afro-diaspóricas e agrupamento de pessoas negras, à exemplo da Lei dos vadios e capoeiras (1890) em que expressões culturais afrocentradas não podiam ser feitas em público, passíveis de repressão e privação da liberdade promovida pelo Estado, e é deste modo que a sociedade vai se estruturando racista.

Em outros termos, o racismo estrutural é um processo que foi esculpido dentro da instituição brasileira tal qual vivenciamos, instituindo padrões de normalidade no que se refere à população negra ocupar espaços lidos sem prestígio ou desprovidos de poder como a academia. Nessa lógica, referindo-se ao Brasil, ainda que sejamos mais de 50% da população nacional, o encarceramento em massa, a violência obstétrica e o extermínio da juventude negra causam menos estranhamento do que uma mulher negra retinta sendo reitora de uma universidade pública ou presidenta de um país, devido à constituição consciente e inconsciente da naturalização do racismo.

Compreendendo que o racismo está instaurado na estrutura societária na qual vivemos, é inegável que a mulher negra encontra-se na base desta, e se atrelarmos a questão de gênero, classe e raça à de orientação sexual, teremos então, uma estratificação ainda mais acirrada no quesito das opressões e aviltamento de identidades.

Nessa lógica, em concordância com a diretriz do professor Dr. Silvio de Almeida o racismo deve ser defrontado com reorientação ideológica e política. O fomento à políticas públicas e promulgação de legislações reparativas contribuem, ainda que não incidam diretamente no cerne da questão, com as diversas estratégias utilizadas pela população negra para “jogar com as ambiguidades do sistema”.

Nesse caminho, somente em 2012, a Lei 12.711 foi criada, garantindo cotas raciais e indígenas em instituições federais de educação superior que, consequentemente, fortaleceu e ampliou o alcance da política de ações afirmativas nas Universidades Estaduais. A UEFS destina, em cada curso, 50% (cinquenta por cento) das vagas para estudantes oriundos de escola pública. Deste total, 80% (oitenta por cento) são reservados à cota racial e devem ser preenchidos por estudantes negras. São destinadas, ainda, duas vagas a mais de cada curso para membros de grupos indígenas e/ou para a comunidade quilombola, prioritariamente, oriundos de escolas públicas.



Ainda que a política de cotas seja válida apenas para as Instituições de Ensino Superior (IES) públicas federais, as Universidades Estaduais em todo o Brasil, a seu tempo, adotaram políticas públicas de ações afirmativas que regem o sistema de distribuição de vagas nos vestibulares. Assim, entendendo o racismo e suas expressões como consequências da formação estrutural do nosso país, e do mundo, assim como suas marcas inapagáveis do imaginário social, considerando a interseccionalidade entre as questões de raça, gênero e orientação sexual como se manter, enquanto mulher negra e lbt, dentro da universidade pública, tendo em vista suas exigências que vão para além de competências acadêmicas?

Como pontua Akotirene (2018), a interseccionalidade:

[...] é uma ferramenta metodológica disputada na encruzilhada acadêmica. Trata-se de oferta analítica preparada pelas feministas negras. Conceitualmente ela foi cunhada pela jurista estadunidense, a professora da teoria crítica de raça Kimberlé Crenshaw, no âmbito das leis antidiscriminação [...] é uma ferramenta teórica e metodológica usada para pensar a inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cishetero-patriarcado, e as articulações decorrentes daí, que imbricadas repetidas vezes colocam as mulheres negras mais expostas e vulneráveis aos trânsitos destas estruturas.

Desempoderamento este que desemboca na ausência de perspectivas quanto à espaços historicamente ocupados por brancos, implicando diretamente na forma como nos vemos e nas representações sociais que nos tornamos.

Diante disso, a existência da mulher negra lbt na universidade põe-se como um embaraço ao Estado na figura da instituição mas, sobretudo, um desafio à ela mesma que em virtude das exposições as quais já é submetida numa sociedade patriarcal, racista, homofóbica e sexista tem-se também um componente que de tão sutil torna-se quase que imperceptível, embora avassalador: “Se eu, mulher negra lbt, olho e não me vejo, como me enxergar em lugares e posições diferentes das que historicamente já foram sentenciadas à mim?” Como se dá o real incentivo à pesquisa às discentes negras lbt’s, sabendo-se também da pouca representatividade existente entre as docentes nessas instituições?

No que concerne às relações raciais o conceito de representatividade é muito mais amplo, uma vez que a representatividade está associada a visibilidade de um determinado grupo dentro da sociedade, neste contexto a representatividade pode ser compreendida dentro de um viés de empoderamento, ou seja, ocupando e fazendo-se presente, tendo visibilidade em posições de alto valor social (SAMPAIO, 2017).

Segundo Almeida, a representatividade pode ter influências no combate à discriminação, tais quais:

1. propiciar a abertura de um espaço político para que as reivindicações das minorias possam ser repercutidas, especialmente quando a liderança conquistada for resultado de um projeto político coletivo; 2. desmantelar as narrativas discriminatórias que sempre colocam minorias em locais de subalternidade. Isso pode servir para que, por exemplo, mulheres negras questionem o lugar social que o imaginário racista lhes reserva. (2020, p.110)

Para o autor supracitado, “a representatividade é sempre uma conquista, o resultado de anos de lutas políticas e de intensa elaboração intelectual dos movimentos sociais que conseguiram influen-

ciar as instituições”, contudo, não se configura ferramenta suficiente para fazer desmoronar o racismo intrínseco à nossa realidade. Visto que, a *representatividade é sempre institucional e não estrutural*.

Ainda assim, em se tratando de corpos negros de mulheres lbt's, a normativa social de raça acrescida às de gênero, heterossexualidade, origem e outros marcadores, servirão de moldes cruciais para a permanência dessa discente na academia e a forma pela qual esta academia a atravessa. Tendo em vista que, para além das questões raciais, o corpo lésbico, bissexual e transexual traz consigo enfrentamento ao sistema político heterossexual pela sua mera existência como infere a autora Ochy Curiel.

En ese sentido, no se trata de una práctica sexual dentro de una diversidad, sino de una compleja institución obligatoria, desde la propuesta de Rich, o un régimen político, desde la propuesta de Wittig, que descansa en la ideología de la diferencia sexual que crea dos clases de sexos (hombres y mujeres), los primeros se apropian de la fuerza de trabajo material, emocional, sexual y simbólico de las segundas. (2013, p.28)

A autora constata a heterossexualidade enquanto instituição e regime político no qual a ideologia hegemônica (branca e heterossexual) está ancorada. Ou seja, reconhecer a homossexualidade enquanto identidade implica também estabelecer atributos que irão ratificar desigualdades e ordenamento quanto à hierarquias dentro das instituições, neste caso, na academia.

Conceituada como crime, pecado ou doença ao longo da história, importa lembrar que a diversidade sexual fazia parte da Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde – (CID) e somente em maio de 1990, a classificação foi retirada da lista pela Organização Mundial de Saúde (OMS). Muito se consegue refletir sobre a ponderação anteriormente feita que corrobora com estigma inferido às lbt's, acima de tudo, as negras e a validação do arquétipo permitido/desejado dentro das universidades enquanto produtor de conhecimento e àquele legitimado enquanto prestador de serviço ou objeto de estudo.

Curiel considera que precisamos ir além da atual lógica do orgulho LGBTQIAP+ e a luta pela efetivação de direitos sociais tal qual a heteronormatividade, direito a casamento, adoção, doação de sangue e afins. A autora considera imprescindível a superação do sistema político heterossexual através da efetivação da nossa real autonomia e ruptura com o Estado, tal como a nossa aproximação dos movimentos sociais enquanto espaços legítimos de construção política. Assim sendo, há uma convergência entre o discurso de Almeida e Curiel ao correlacionar as opressões de raça e gênero ao Estado, e a formulação de suas normativas que nos são imputadas, ou seja, sua estrutura. Ordenamento este que decide o público que terá o livre acesso e o que terá proibições tácitas no que tange à direitos como a educação.

Angela Davis (1944) explana sobre a luta pela educação como forma de emancipação da comunidade negra norte americana, salvaguardando suas devidas proporções em comparação ao Brasil, a autora cita *Frederick Douglass*²¹- *The Life and Times of Frederick Douglass* - ao perceber, na sua vivência enquanto menino escravizado que “o conhecimento torna uma criança inadequada para a escravidão” enquanto que os ex-proprietários de negras escravizadas acreditavam que “(...) o estudo vai estragar até o melhor preto do mundo”. As razões pelas quais a educação, assim como tantos direitos, era negada às negras recém libertas não eram escusas, conhecimento é poder e “facilitar” o referido acesso à essa ferramenta não era uma concessão prevista às vontades da classe dominante.



Ao que parece, o cenário norte americano na década de 60 possui estreita semelhança com o Brasil do século 21. Cortes orçamentários que inviabilizaram o desenvolvimento da educação básica, limites impostos ao acesso ao ensino superior e o desenvolvimento da ciência brasileira, perseguição aos servidores, congelamento de salários de professores(as) dentre outras ações que corroboram com o desmonte da educação comungam com a premissa básica de manutenção da ordem vigente na qual o racismo é condição basilar de existência.

Ainda assim, “eu me levanto”⁷⁶, pois como dito anteriormente, a passagem da comunidade negra pelo processo de escravização não foi passivo, do mesmo modo em que o enfrentamento às diversas expressões do racismo compõe a agenda diária da mulher negra até os dias de hoje. Assim, a entrada (e permanência) de discentes lbt’s negras nas universidades públicas configura-se como direito arduamente conquistado e vem sendo construído através das escrevivências destas, cujo a particularidade do seu ser reivindica novas formas de se construir o e no espaço acadêmico.

Diante do exposto, de que forma as escrevivências das estudantes lbt’s negras apontam estratégias para construir sua identidade pesquisadora frente às lacunas das ações afirmativas? Numa pesquisa genérica nas plataformas CAPES e SciELO utilizando descritores como “solidão acadêmica da mulher negra”, “mulher negra e pesquisa”, “mulher negra na universidade” e “mulher negra pesquisadora”, nas pesquisas dos últimos 5 anos, foram encontrados 13 resultados distribuídos entre as categorias, conforme tabela. Quando propus a intersecção de ração com orientação sexual e/ou identidade de gênero os resultados foram inexistentes em ambas as plataformas.

4. EU SOU A MINHA PRÓPRIA EMBARCAÇÃO⁷⁷

Luedji Gomes Santa Rita, conhecida como Luedji Luna, cantora e compositora soteropolitana, é uma mulher negra, filha de pais militantes do movimento negro de Salvador que foi formada no seio desse espaço e vivências. Luedji manifesta nas suas composições o reflexo de todo o legado ancestral que a trouxe até aqui, reafirmando a cada verso que a sua estadia no mundo é resultado de muitas vidas, e também de mortes, de mulheres em luta, seja em grandes movimentos ou nas pequenas revoluções cotidianas. Um corpo no mundo foi o nome do seu primeiro álbum, o qual ela e o seu corpo, que é também um território, se lançam às descobertas e buscas por conexões para além das físicas, melhor dizendo, em busca da conexão com a nossa ancestralidade.

“Conscientizar-se de que o meu corpo-território abarca o encontro da complexidade espaço-tempo requer a evidenciação das encruzilhadas experienciais responsáveis por forjar a minha corporeidade” (Miranda, 2020). O pensamento cunhado por Miranda, sugere pensarmos nosso corpo além do concreto, salientando a importância de perceber os sentidos para além do olhar físico submetido à colonialidade e, por conseguinte, domado em suas emoções mais espontâneas e originais.

O autor põe em tela a sua vivência no Afoxé Pomba de Malê, tradicional grupo afoxé de Feira de Santana-BA, esta que o impulsionou a pensar seu corpo-território enquanto texto vivo, cujo a letra de um dos seus versos diz: “O negro do Pomba quando sai da Rua Nova, ele traz na cinta uma cobra coral”, referindo-se à sabedoria ancestral contida nos itans africanos - no movimento circular do orixá Oxumarê - no que diz respeito aos fluxos inerentes à energia da vida “onde prevalece a dialética ancestral da continuidade” (MIRANDA, 2014, p. 116 apud MIRANDA, 2020, p.28). Entendendo a filosofia africana em seu multiverso,

76 Refiro-me à poesia *And Still I Rise* da autora Maya Angelou (1978).

77 Trecho da música “Um corpo no mundo” de Luedji Luna (2017)



adequando-se assim a mais variáveis interpretações do ser social. Miranda nos convida a mudar a ótica do que fomos condicionadas a olhar quando pensamos em corpo, bem como nos apresenta possibilidades de diálogo e legitimação de outras metodologias não somente voltadas à Europa. Ao pontuar o itan sobre a sagacidade de Bessén ao escapulir do Rei de Oyó, “Oxumaré transforma-se em cobra para escapar de Xangô” (PRANDI, 2001 apud MIRANDA, 2020, p.30), ratificando a importância dos mitos na condução das nossas ações e as estratégias que adotamos enquanto caminhos de resistência e preservação da nossa identidade.

“A partir disso, inicia-se uma tentativa de repressão ao belo alheio, censura à estética do outro que incomoda, a tentativa de adaptação do corpo às normas padronizadoras” (MIRANDA, 2020, p.31). No afã da manutenção do poder, a classe dominante põe-se contrária aos movimentos supramencionados de forma voraz, como exposto no destaque supracitado revela parte da convicção européia, branca, cis- heteronormativa, militar e detentora de posses no que tange ao “outro”, ao “selvagem”, ao “sem alma”, aquele que precisa ser civilizado e catequizado, os originários e os africanos escravizados. Dito isto, toda e qualquer referência cultural e histórica dos referidos povos fora demonizada, estereotipada e quase exterminada, não fosse pela resistência e estratégias encontradas pelos citados povos para manutenção de sua história, memória e cultura.

Em suma, somos resultância dos atravessamentos que nos tocam e pensar numa educação verdadeiramente transformadora perpassa pelos transpassamentos já citados assim, uma educadora não se configura como a detentora do saber cujo objetivo é “despejá-lo” em suas “alunas” (seres sem luz em latim), mas sim um corpo-território com experiências e novas escrituras a serem construídas e partilhadas; potencializando a capacidade de mobilização coletiva, fazendo da educação emancipatória um guia para uma sociedade verdadeiramente equânime.

A educação para a democracia e para a emancipação acontece com desafios às normas impostas pelo sistema. Confrontar e questionar as imposições são práticas habituais do corpo-território que é estimulado a utilizar o senso crítico para compreender de que forma as ações hierarquizadas rebatem na sua leitura de mundo (MIRANDA, 2020, p.41).

A existência de corpos lbt's negras nas universidades enquanto produtoras de conhecimento é uma afronta à ordem vigente. Todavia, as políticas que proporcionam a entrada nesses espaços não pressupõe permanência e é nesse sentido que as ações afirmativas precisam ser repensadas. Não se pode negar que juntamente com o processo de redemocratização do país, as políticas de ações afirmativas ganharam impulso para estar nas agendas políticas devido aos tensionamentos dos movimentos sociais.

Um divisor de águas para o Brasil foi a *III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata*, em Durban na África do Sul (2001), em que o Estado admite a necessidade de criação de políticas de reparação e ações afirmativas, e assume um compromisso:

Reconhecendo a importância fundamental de que os Estados, ao combaterem o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e a intolerância correlata, considerem a possibilidade da assinatura, ratificação ou a concordância com todos os instrumentos internacionais de direitos humanos pertinentes, visando à adesão universal (Declaração de Durban, 2001);

Os compromissos assumidos pelo Estado brasileiro em concomitância com as mobilizações sociais (nas universidades e movimento negro) impulsionaram a expan-

são do debate em torno das ações afirmativas e particularmente das políticas de cotas para ingresso de estudantes negras e oriundas de escolas públicas às universidades.

Em decorrência do exposto, várias universidades públicas implementaram o sistema de ação afirmativa no que tange ao ingresso ao ensino superior de diversas formas: por meio de cotas fixas, bônus no vestibular, acréscimo de vagas, metas, uma combinação desses mecanismos, dentre outros dispositivos de promoção e inclusão. Tendo ainda como prioridade estudantes advindos de escola pública como critério fundamental, sendo a questão de raça secundária. Com o passar do tempo, no âmbito da autonomia universitária, houve significativa ampliação da política de cotas, também para indígenas, quilombolas, deficientes, natural do interior do estado, professores da rede pública de ensino, mulheres negras, filhos de agentes públicos mortos ou incapacitados em serviço, cursos de licenciatura indígena, dentre outros.

É possível perceber, a importância das mobilizações e do trabalho de base para a conquista de direitos, visto que quando a legislação fora estabelecida, a maior parte das universidades já haviam iniciado um movimento em favor da democratização do acesso ao ensino superior. Vale também ressaltar o posicionamento diferenciado das UEBAs que foram as pioneiras a iniciar a institucionalização dessas medidas.

Todavia, após 20 anos de implementação das ações afirmativas inclusivas e da promulgação da Lei de Cotas ainda há muito que se repensar, tendo em vista que a entrada não garante a permanência, e mesmo com as parcas estratégias de manutenção de discentes lbt's negras nas academias, faz-se salutar considerar a qualidade desta formação com vistas a garantir, somente, mais que um diploma ao final do curso.

O alcance das políticas de permanência precisa estar para além do suprimento das necessidades materiais de existência, ou seja, a assistência estudantil, bolsa permanência, moradia estudantil e restaurante universitário são intervenções limitadas. Tendo em vista que aquelas, não dando conta das demandas postas pelas estudantes lbt's negras fazem com que estas se movimentem por vias que possivelmente dificultarão sua passagem plena pela universidade.

Sendo a universidade também mais um espaço de construção do saber, é fundamental problematizar o lugar de pesquisadora negra lbt, tendo em vista a necessidade de se aprender (pelo menos) uma segunda língua, participação em eventos acadêmicos, movimento estudantil, bem como inserção em projetos de extensão e pesquisa de modo que possam vivenciar plenamente a chamada vida universitária com vistas a fomentar a construção de uma carreira acadêmica robusta.

Nilma Lino Gomes (2009) sugere algumas ações que se fazem necessárias para que a permanência seja realizada nessa perspectiva supracitada, de modo a contribuir para a institucionalização das ações afirmativas no interior das universidades, tais como:

(...) a criação de Pró-Reitoria de Ações Afirmativas com o mesmo estatuto das demais Pró-Reitorias acadêmicas (pesquisa, ensino e extensão) e com recursos financeiros previstos no orçamento das universidades; o fortalecimento e institucionalização dos NEABS (Núcleo de Estudos Afro Brasileiros) que deverão trabalhar articulados com a Pró-Reitoria de Ações Afirmativas; e criação do que a autora nomeia de Fóruns Acadêmico-Comunitários Afirmativos que poderão aglutinar estudantes cotistas, representantes do movimento estudantil (diretórios acadêmicos e diretório central de estudantes), de movimentos sociais, especialmente o movimento negro e de mulheres negras, a comunidade externa e



outros sujeitos sociais, cuja função seria publicizar as ações de acesso e permanência desenvolvidas pela universidade e estabelecer metas e avaliar periodicamente os resultados dessas ações (GOMES apud FIGUEIREDO e ARRUDA).

Vale dizer que, embora ainda haja muito a se avançar no quesito dos direitos da comunidade negra, sobretudo das mulheres, é salutar ponderar que pouco se infere no que diz respeito à questão de gênero e de orientação sexual. Levando em consideração que esses “recortes” impactam diretamente na forma como as políticas públicas chegam nesses corpos. Historicamente, a formação educacional de uma nação se dá numa perspectiva verticalizada, suprimindo as subjetividades e extinguindo as diferenças de forma abrupta com consequências que podem ser sentidas/vividas como reflexo ao longo de uma vida.

Contudo, as nossas formas de resistir às estratégias de dominação são diversas e transpassam a história construindo insurgências que nos permitem percorrer pelas brechas do sistema e reescrever nossas histórias por outras perspectivas.

5. CONSIDERAÇÕES DE CONTINUIDADE

Mesmo com o decorrer do tempo, apesar de terem se passado quase 10 anos da formação que me afligiui quanto ao tema desta pesquisa, a inquietude em torno do supracitado não se esvaiu, mas sim mesclou-se com a experiência de vida e de espaços sócio-ocupacionais, me fazendo concluir que ao nosso corpo, historicamente subalternizado, a falta de orientação quanto à sagacidade necessária à vivência e construção rumo à docência neste espaço se faz presente em todos os cursos. Em outros termos, a aplicabilidade da política de cotas pensada de forma desgarrada de outros programas de acessos e permanência, a exemplo da política de assistência estudantil, pouco oportuniza a construção acadêmica da mulher lbt negra com vistas à docência, pois não considera as peculiaridades desta, tampouco evidencia as poucas estratégias de permanência neste espaço, este que é historicamente marcado pela ausência desse corpo.

Considero também que, com mais tempo para dedicar-me à pesquisa deste teor, dialogando com um quantitativo maior de estudantes, dos mais variados cursos e períodos, mais questões irão se revelar no que se refere à nossa vivência e necessidade dentro do espaço acadêmico. Diante de 388 anos de escravização de pessoas negras e originárias, 10 anos de cotas e ações afirmativas é um grão de areia para a efetiva transformação social que necessitamos. Todavia, um grão de areia já bastante incômodo nos olhos da branquitude que, com o seu pacto, tenta a todo e qualquer custo se manter no lugar de poder.

Nesse sentido, talvez tenhamos que entrar, permanecer, nos qualificar, voltar, aquilombar e bagunçar essa casa grande apelidada de universidade, quicá tocar fogo nela! Visto que a composição da sua estrutura é racista, cisheteronormativa, patriarcal, homofóbica e misógina, borrar o currículo seria suficiente?

As conclusões inconclusas deste trabalho me fazem refletir que para agora, provavelmente, tenhamos de pensar na junção das cotas enquanto política que garante o acesso juntamente com políticas de permanência. Não facultativas ou de acordo com a disponibilidade do Estado, mas sim cotas e bolsas permanentes em igual quantidade para todas as estudantes negras e lbt que acessarem por elas e delas necessitarem. Utópico? Quando as minhas ancestrais chegaram escravizadas nessa terra, elas acreditavam que seria possível que eu estivesse aqui, enquanto mulher negra, bissexual, candomblecista, cria da periferia, produzindo conhecimento tensionando a branquitude e seus pactos dentro de uma estrutura branca, a academia. Aqui estou! Aqui estamos!



No mesmo caminho das bolsas, faz-se imprescindível apresentar, para as minorias políticas que acessam esse espaço, o que esta universidade dispõe de aparatos para a construção do caminho de uma pesquisadora, ambas as entrevistadas sequer sabiam o que era o tripé: ensino, pesquisa e extensão. Assim, todo e qualquer auxílio/bolsa segue sendo vinculado somente à manutenção da nossa subsistência e não na construção de uma pesquisadora com vistas a uma futura docência. ‘Malmente’ entramos e saímos sem sequer perceber como podemos utilizar este espaço em benefício das nossas, da nossa comunidade, da nossa história. Se a universidade é um espaço de poder e produção de conhecimento, também queremos estar nessas disputas, com saúde mental e a mesma dignidade “naturalmente dada” aos outros, à branquitude.

Pois, ainda hoje as discrepâncias das nossas vivências são latentes como nos trouxe Maria Felipa “(...) as estratégias são trocas com o pessoal daqui da residência e também trabalho, né? Que a bolsa não é o suficiente para poder suprir os gastos que eu tenho na universidade”, Maria Felipa nos indica o caminho possível para continuarmos “borrando” os currículos coloniais universitários: Aquilombamento.

Aquilombar é assumir que nosso corpo é território político e, para tanto, é preciso desempenhar uma posição contra hegemônica de resistência, para além da sobrevivência. Para tanto, é preciso reforçar o que o xirê nos ensina: não se faz roda sozinha, é preciso de mais, mais pessoas, mais das nossas, para dançar, tocar, bater palmas, cantar. O xirê ensina que há espaço para todas, há função para todas, há dignidade para a existência de todas e é dessa forma, nos conectando com nossa filosofia e nos colocando nos lugares de embate que conseguiremos redirecionar os caminhos, pois como diz a filósofa, Katiúscia Ribeiro “O futuro é ancestral”.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. O que é interseccionalidade. [Entrevista concedida à Carla Batista]. Folha PE, Pernambuco, 7 nov. 2018. Capítulo 2 AKOTIRENE, Carla. Mulheres e Ciência. [Entrevista concedida à Rita Batista]. Mulher com a Palavra, Salvador - BA, 26 set. 2021.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. Racismo Estrutural. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.
- BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado, 2013.
- CRENSHAW, Kimberlé Williams. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao Gênero. Revista Estudos Feministas, ano 10, 172, 1º semestre de 2002.
- CURIEL, Ochy. La Nación Heterossexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación. 1. ed. Bogotá, D.C. Colombia, 2013.
- DAVIS, Angela. Mulheres, raça e classe. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- EVARISTO, Conceição. Poemas da recordação e outros movimentos. Rio de Janeiro: Malê, 2017.
- GOMES, Nilma Lino. Para além das bolsas acadêmicas: ações afirmativas e o desafio da permanência dos(as) jovens negros(as) na universidade pública. In: SILVÉRIO, Valter Roberto; MOEHLECKE, Sabrina (Orgs.). Ações afirmativas nas políticas educacionais, o contexto pós DURBAN. São Carlos: EdUFSCAR, 2009.



MIRANDA, Eduardo Oliveira. Corpo-território & educação decolonial : proposições afro-brasileiras na invenção da docência. Salvador : EDUFBA, 2020

SAMPAIO, Júlia de Freitas. Recortes de percepções femininas sobre objetos icônicos de feminilidade. UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL, Porto Alegre , p. 71, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. Para um novo senso comum: Aciência, o direito e a política na transição paradigmática. 4. ed. São Paulo. Cortez, 2022.

SANTOS, Dyane Brito Reis. Para além das cotas: A permanência de estudantes negros no e Ensino Superior como política de Ação Afirmativa. Tese (Doutorado em Educação). Salvador: Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia, 2009.

SODRÉ, Muniz. A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SILVA, Cláudia Rocha da; MATTOS, Ivanildes Guedes de; FIGUEIREDO, Otto Vínicius Agra;

PENA, Patrícia Carla Alves; MATTOS, Wilson Roberto de. As Ações Afirmativas e a Universidade do Estado Da Bahia: Conceito e Práticas na Construção de uma cultura universitária inovadora





Editora
parentes