

vol.
04

Movimentos Sociais, *grupos, insurgências e resistência na América Latina*

Organização: Jean Santana, Amon Rodrigues de Moraes, José Maria Nogueira Neto
e Kevin Samuel Alves Batista

Revisão e finalização: Anderson Moraes Pires e Thaís Felix Cruz



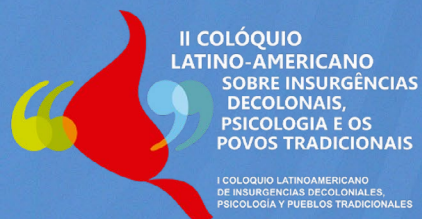
Editora

parentes

realização:



apoio institucional:



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

Movimentos sociais, grupos, insurgências e
resistência na América Latina [livro
eletrônico]. -- Fortaleza, CE :
Editora Parentes, 2024.
PDF

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 978-65-83089-03-8

1. Educação 2. Insurgência 3. Justiça social
4. Movimentos sociais - América Latina
5. Resistência.

24-220653

CDD-303.484

Índices para catálogo sistemático:

1. Movimentos sociais : Sociologia 303.484

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415



sumário

RITOS INICIAIS	7
ANCESTRALIDADE AFRICANA DESDE OS FIOS DE NOSSO CABELO	9
BRINCANDO DE OCUPAR A CIDADE: UMA INTERVENÇÃO NA OCUPAÇÃO RODA-ENGENHO EM RECIFE-PE	11
1. INTRODUÇÃO	12
2. REALIDADE CONCRETA	13
3. DA JUSTIFICATIVA AO PROBLEMA	14
4. REFERENCIAIS DE ONDE PARTIMOS	16
5. PERCURSO METODOLÓGICO	17
5.1 Recursos utilizados	18
6. RESULTADOS	19
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	20
REFERÊNCIAS	21
ONA SI QUILOMBO: FRAGMENTOS HISTÓRICOS DO “QUILOMBO SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS DO LAGO DO SERPA” DE ITACOATIARA AMAZONAS	23
1. INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO	24
2. PERCURSO METODOLÓGICO	26
3. RESULTADOS E DISCUSSÕES	27
3.1 Um pouco da caminhada da constituição do quilombo sagrado coração de jesus do lago do serpa (itacoatiara/amazonas)	27
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	30
REFERÊNCIAS	31
PROCESSOS CONSTITUINTES DO BRASIL (1987-88), DA BOLÍVIA (2006-09) E DO EQUADOR (2008): UMA ANÁLISE DA PARTICIPAÇÃO DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS NO CONTEXTO DO (NOVO) CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO	34
1. INTRODUÇÃO	35
2. PERCURSO METODOLÓGICO	35
3. RESULTADOS E DISCUSSÕES	36
3.1 Políticas indigenistas no plano internacional do paradigma assimilacionista até a autodeterminação dos povos	36
3.2 A crítica à modernidade e a teoria decolonial	38
3.3 Democracia representativa e a relação com a modernidade	39



3.4 (Novo) Constitucionalismo Latino-Americano como movimento político-jurídico que fortalece as bases democráticas dos estados	40
3.5 Movimento indígena na Bolívia e sua participação na constituinte	40
3.6 Movimento indígena no equador e sua participação na constituinte	41
3.7 Movimento indígena no Brasil e sua participação na constituinte	42
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	43
REFERÊNCIAS	43

DECOLONIZAR O CONHECIMENTO A PARTIR DOS NOSSOS CORPOS: UMA EXPERIÊNCIA DE INTERVENÇÃO PSICOSSOCIAL COM MULHERES NEGRAS NO SUL DA BAHIA

46

1. INTRODUÇÃO	47
2. VOLTANDO PARA CASA: CAMINHOS METODOLÓGICOS	50
3. ENTRE NÓS: EXPERIÊNCIAS, CONHECIMENTOS E INTELLECTUALIDADES	52
4. INTERPELAÇÕES PÓS OFICINA: PARA ALÉM DA ENTRADA, PERMANÊNCIA	53
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	54
REFERÊNCIAS	54

O CORPO NEGRO DE ARTHUR BISPO DO ROSÁRIO

56

1. INTRODUÇÃO	57
2. DESENVOLVIMENTO	58
3. PERCURSO METODOLÓGICO	59
4. RESULTADOS E DISCUSSÕES	61
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	61
REFERÊNCIAS	62

DOS CORREDORES ÀS SALAS DE AULA, UM DIÁLOGO: CONTRIBUIÇÕES DO MOVIMENTO NEGRO NA FORMAÇÃO ACADÊMICA

65

1. INTRODUÇÃO	66
2. METODOLOGIA	67
3. TRAJETÓRIA 1 – DA EXPERIÊNCIA DOS CORREDORES À CRÍTICA EPISTEMOLÓGICA MINHA TRAJETÓRIA FORA DE SALA	68
3.1 Dos corredores à crítica epistemológica	69
4. TRAJETÓRIA 2 – “COMO EU POSSO DESMANTELAR MEU PRÓPRIO RACISMO?” APRENDENDO A “OUVIR”	70
4.1 Estudando/pesquisando de uma perspectiva branca	72
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	73
REFERÊNCIAS	74

UN MUNDO DONDE QUEPAN MUCHOS MUNDOS: O MOVIMENTO ZAPATISTA A PARTIR DA PLURIVERSALIDADE RUMO A TRANSMODERNIDADE

76



1. INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO	77
2. PERCURSO METODOLÓGICO	78
3. RESULTADOS E DISCUSSÕES	78
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	87
REFERÊNCIAS	88

**POVOS INDÍGENAS SERTANEJOS ENQUANTO PROTAGONISTA
DA 'GUERRA DOS BÁRBAROS' (Séc. XVII - XVIII) 89**

1. INTRODUÇÃO	89
2. REFERENCIAL TEÓRICO	90
3. METODOLOGIA	90
4. DESENVOLVIMENTO	91
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	97
REFERÊNCIAS	97

OS LAÇOS COMUNITÁRIOS ANCESTRAIS NAS FAVELAS 99

1. INTRODUÇÃO	100
2. PERCURSO METODOLÓGICO	101
3. RESULTADOS E DISCUSSÕES	101
4. IDENTIDADES FAVELADAS, EDUCAÇÃO COMUNITÁRIAS	105
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
REFERÊNCIAS	109

**MOVIMENTO NEGRO E A RECONSTRUÇÃO SOCIAL
ATRAVÉS DE ENUNCIADOS EMANCIPATÓRIOS 111**

1. INTRODUÇÃO	112
2. REFERENCIAL TEÓRICO	112
3. PERCURSO METODOLÓGICO	117
4. RESULTADOS E DISCUSSÕES	118
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	119
REFERÊNCIAS	120

**DIÁLOGOS ENTRE OS MOVIMENTOS FEMINISTA E
ANTIMANICOMIAL NO CAMPO DAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE
SAÚDE MENTAL: UMA REVISÃO DE LITERATURA. 121**

1. INTRODUÇÃO	122
2. PERCURSO METODOLÓGICO	123
3. DIALOGANDO COM OS DADOS	125
4. ELABORAÇÕES FINAIS	127
REFERÊNCIAS	128



ritos iniciais

“Movimentos Sociais, Grupos, Insurgências e Resistência na América Latina” é uma obra resultado de reflexões, pesquisas e trabalhos dos participantes do II Colóquio Latino-Americano sobre Insurgências Decoloniais, Psicologia e os Povos Tradicionais. Neste espaço de diálogo e inquietação, onde convergiram discussões comprometidas com a emancipação e a justiça social, testemunhamos a capacidade de nossos povos de se erguerem contra as sombras do colonialismo, traçando um novo amanhecer de esperança.

A América Latina, rica em diversidade cultural e histórica, é uma região que carrega o peso de um passado colonial que moldou, muitas vezes de maneira nefasta, as realidades presentes. Contudo, também é um lugar onde a resistência floresceu como uma força formidável. Os movimentos sociais, os grupos e as insurgências que emergiram ao longo dos anos não apenas desafiaram sistemas opressivos, mas também forjaram novas narrativas de identidade, autonomia e solidariedade. Neste livro, as pessoas leitoras encontrarão uma coletânea de contribuições que, de maneira magistral, abordam o fenômeno das insurgências decoloniais na América Latina sob uma perspectiva psicológica. A psicologia, enquanto disciplina e prática, tem um papel significativo na compreensão das complexas interações entre indivíduos, comunidades e sociedades. E, ao mergulhar no pensamento decolonial, ela se torna uma ferramenta poderosa para denunciar e desarticular as raízes profundas das opressões que persistem em nossos territórios.

Mas o diálogo que inicia com essa disciplina comum, a psicologia, não encerra em si mesma. Os escritos que seguem materializam o entrelaçamento de saberes e práticas historiográficas, sociológicas, antropológicas em diferentes narrativas e estéticas. A preocupação com a escrita científica faz o exercício de tensionar a própria noção rígida de ciência e lançar os horizontes do conhecimento às populações e comunidades marginalizadas e apagadas do rol oficial ocidental. As discussões e temas levantados apresentam a insurgência de corpos (im)pertinentes que se opõem e resistem à lógica epistêmica da construção do conhecimento nas américas.

Os ensaios presentes neste livro não apenas nos convidam a questionar as estruturas coloniais internalizadas que continuam a afetar nossas vidas, mas também nos orientam na busca de alternativas mais justas e equitativas a partir de diversas porções das realidades e através de linguagens outras. Eles iluminam o caminho da resistência, ressaltando as histórias de luta e resiliência que permeiam a história de nossa América Latina.

Como psicólogos e escritores, entendemos que a psicologia não pode ser dissociada das realidades sociais e políticas que a circundam. Ela tem o poder de desvelar as feridas invisíveis que persistem em nossa psique coletiva, bem como de fortalecer nossa resiliência e autoestima. Desse modo, neste livro encontramos análises críticas que nos instigam a repensar nossas próprias práticas psicológicas, a nos descolonizar e a trabalhar em direção à construção de abordagens mais inclusivas, sensíveis à diversidade cultural e comprometidas com a justiça social.

Através deste livro, convidamos você a embarcar em uma jornada de reflexão profunda, autoconhecimento e engajamento transformador. Cada página oferece uma oportunidade de descolonização, uma chance de vislumbrar um mun-



do onde a equidade e a dignidade prevalecem sobre a exploração e a marginalização.

Àqueles que contribuíram para este volume e aos participantes do II Colóquio Latino-Americano sobre Insurgências Decoloniais, expresso minha gratidão por sua dedicação e coragem. Este livro é uma testemunha das suas lutas e uma celebração das suas conquistas. Que ele inspire muitos outros a se unirem aos movimentos descolonizadores, para que possamos continuar a escrever novos capítulos de resistência, justiça e esperança em nossa América Latina. Que estas palavras iniciais sirvam como um convite a todas as pessoas leitoras a se envolverem profundamente com o conteúdo que se segue, e que conjuntamente possamos construir um futuro mais justo e inclusivo para todos os povos da América Latina.

José Maria Nogueira Neto

Kevin Samuel Alves Batista



ancestralidade africana

desde os fios de nosso cabelo

Ana Beatriz Juvêncio Gonçalves



Apresentação/resumo ou sinopse: O cabelo dos negros foi odiado pelos colonizadores e tentaram nos fazer odiá-los também, mas nós resistimos nos amando e lutando contra os traumas. Com penteados e adornos fazemos de nossos fios nossa própria coroa. Trançar os cabelos é herança ancestral de nossa mãe África e hoje promovem a valorização de nossa identidade e autoestima preta. Essa colagem é pura memória ancestral para mulheres negras que trançam e são trançadas por outras mulheres negras.

Palavras-chave: Trancistas. Ancestralidade. Colagem.

Ficha-técnica:

Título: Ancestralidade africana desde os fios de nosso cabelo

Técnica: Colagem

Dimensões: 30 x 20

Data: 2021



brincando de ocupar a cidade:

uma intervenção na ocupação roda-engenho em Recife-PE

Alice Oliveira Ferreira¹

Jonhson Douglas Alves de Souza²

Laís Catarine Umbelino dos Santos³

Larissa de Souza Ferraz⁴

Resumo: A luta e reivindicação por terra e moradia demarca a história brasileira, uma vez que o país se constrói ancorado nas desigualdades sociais, principalmente no tocante à direito por moradia, sendo algo pautado de forma atemporal. Entendendo a importância dos movimentos sociais e da luta por direitos sociais, este trabalho se trata de uma intervenção psicossocial realizada na ocupação Roda Engenho, no bairro do Engenho do Meio, em Recife-PE, lugar que faz parte do entorno da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), mas que é pouco visto e falado. A construção dessa intervenção se deu através da necessidade da quebra com a inacessibilidade que é construída de forma histórica nas Universidades, proporcionando um deslocamento e reconstrução acerca da Psicologia, da concepção de comunidades - acadêmica e bairros do Recife - que não se dissociam e produzem realidades. Com base nisso, esse artigo tem como objetivo construir junto aos jovens e as crianças da ocupação, um espaço prático-reflexivo acerca do direito à cidade através da ludicidade, proporcionando a realização brincadeiras populares, potencializando a formação de vínculos entre os participantes e promovendo discussões a partir da atividade realizada. Para a construção desta intervenção, partimos das contribuições de Paulo Freire e Martín-Baró, para pensar em uma prática engajada, crítica e comprometida, que transforma a realidade e as pessoas envolvidas na pesquisa e é transformada coletivamente. Nesse sentido, nos ancoramos na perspectiva Freiriana acerca da realidade concreta, o qual pontua a importância de um olhar político e que ressalta a percepção da população do local em que estamos nos inserindo, entendendo o saber como construção conjunta e não apenas a partir dos pesquisadores. Já Baró, nos auxilia a pensar para quem construímos o conhecimento, orientando uma reinvenção da prática psicológica que atenda às demandas sociais, de maneira a romper com a hegemonia e a colonização do saber. Para tal, foi realizada uma intervenção sobre o direito à infância e o direito à cidade, partindo da metodologia participativa, sendo esta elaborada a partir de demandas trazidas através da realização de conversas informais, reuniões e observações. A intervenção foi proposta em 4 passos, tendo como público foco crianças e jovens integrantes da ocupação Roda-Engenho, pensando nos jovens enquanto pessoas críticas e transformadoras. O 1º) encontro para conhecer o espaço e seus ocupantes, o 2º) realização das brincadeiras populares, 3º) proposta de técnica corporal de imagem congelada a partir das crianças com os jovens e o 4º) discussão das atividades realizadas direcionando para o direito à cidade. Diante disso, foi utilizado o método de Análise Crítica do Discurso (ACD), que compreende o discurso através da relação sociedade-discurso, anunciando como a linguagem opera enquanto ferramenta de manifestação da realidade, promovendo reflexões e ações. Como resultados, tivemos a par-

1 Autora: Graduanda em Psicologia, UFPE, aliceoli2468@gmail.com

2 Coautor: Graduando em Psicologia, UFPE, jonhsondouglass@hotmail.com

3 Coautora: Graduanda em Psicologia, UFPE, lscatarine@hotmail.com

4 Coautora: Graduanda em Psicologia, UFPE, larissaf1301@gmail.com



tipicação ativa das crianças e seus responsáveis, expandindo as propostas e expectativas da nossa intervenção, trazendo à tona a potência da brincadeira como uma forma de apropriar-se do espaço, bem como sua capacidade em garantir a interação e a integração com a comunidade de maneira concreta e simbólica.

Palavras-chave: Brincadeira. Intervenção comunitária. Luta por moradia.

1. INTRODUÇÃO

A desigualdade social demarca as formas de existência e sobrevivência brasileira de maneira expressiva, desde aspectos simbólicos até mesmo espaciais. Os moldes de organização social atribuídos a partir da lógica do capital, implica em uma urbanização desigual, edificada historicamente através da luta e disputa por território, onde é percebida uma atualização de instrumentos pautados na exploração e que escancaram as barreiras do acesso e da garantia de direitos à populações marcadas socialmente por questões étnico-raciais, de gênero e classe.

Apesar de assegurado constitucionalmente, como visto no Artigo 6º da Constituição Federal de 1988, na concretude da existência, o direito à moradia se desfaz quando fazemos as seguintes perguntas: quem tem direito ao território? Quem tem acesso a moradia? Partindo desses questionamentos, a luta pela concretização dos direitos sociais prescritos em constituição se materializa na construção de organizações populares e movimentos sociais na busca por reivindicação, tendo em vista que as vias institucionais não solucionam a problemática em questão, mas sim intensificam, promovendo espaços de aumento de desigualdades. (SOUZA; ARAUJO; MACHADO, 2018)

Os movimentos sociais junto às organizações populares destacam-se como agentes fundamentais na luta contra a negação de direitos fundamentais por parte do Estado. Uma das estratégias contra a problemática da habitação e da luta por sobrevivência são as ocupações de locais que não cumprem sua função social, como previsto pela Constituição Federal de 1988, art. 170, III. A articulação entre a academia e os movimentos sociais se faz necessária, uma vez que possibilita a promoção de estratégias a partir do diálogo entre as comunidades - acadêmica e popular -, refletindo e construindo caminhos possíveis de atuação e de reivindicação de direitos, entendendo o espaço das universidades e dos movimentos sociais como ferramentas garantidoras e articuladoras potentes de direitos sociais e construção de políticas públicas.

Dessa forma, o presente trabalho se trata de uma intervenção psicossocial realizada em conjunto com a população residente da ocupação Roda Engenho no bairro do Engenho do Meio, em Recife, Pernambuco. De acordo com Neiva (2010), a intervenção psicossocial se configura como um fazer científico pautado na construção de conhecimento a partir da atuação em determinado contexto, no intuito de produzir saberes e potencializar transformações. Nesse aspecto, a imersão na dimensão psicossocial possibilita a aproximação com realidades e sujeitos que experienciam situações demarcadas por vulnerabilidades inseridas a partir das estruturas sociopolíticas, ao trazer à tona um olhar para um sujeito integral que se constrói permeado pelos elementos que compõem seu meio, ao mesmo tempo que detém a capacidade de transformá-lo (MOITINHO & CASTRO-SILVA, 2013).

Ao nos debruçarmos em um contexto de ocupação, pautado pela luta do direito à moradia, elegemos a pesquisa-participante como um instrumento metodológico ético e político comprometido com a produção de saber atrelada às possibilidades de elaborar estratégias de mudança nas di-



nâmicas sociais que sustentam as formas de desigualdade e de violações (MONTERO, 2007). Atrelado à isso, tomamos como base a Psicologia Comunitária no intuito de fomentar uma prática de intervenção capaz de compreender o funcionamento da comunidade e as relações entre os membros que a compõe, ao mesmo tempo em que identificamos formas de potencializar as ações dos participantes em sua própria realidade (MONTERO, 2003), agindo de forma coletiva e cooperativa na produção práticas e saberes mediante o trabalho proposto, diante o qual vale-se ressaltar que o objetivo das suas possíveis contribuições não se encerra no momento concreto da intervenção em si.

2. REALIDADE CONCRETA

O contexto escolhido para a realização da intervenção se encontra no Centro Social Urbano (CSU) do Engenho do Meio, localizado no Recife, integrando a quarta região político-administrativa. O bairro encontra-se próximo às comunidades de Torrões, Cordeiro, Cidade Universitária, Iputinga e Curado, no entorno da rodovia BR 101. O bairro do Engenho do Meio, como consta no censo demográfico realizado em 2010 pelo IBGE, tem uma área com um total de 87 hectares, ocupada por 10.211 habitantes, dos quais 45,1 % são homens e 54,9% são mulheres. Dentre estes, 43,49 % das pessoas se consideram brancas, 7,56% pretas, 47,25% pardas, 1,24% amarela e 0,39% indígena.

O Centro Social Urbano (CSU) do Engenho do Meio, situa-se em volta da praça central do bairro, na rua Manuel Alves Deus Dará, número 400. Inicialmente, o centro surgiu como um local para a realização de atividades voltadas para a comunidade e, atualmente, apesar de ainda apresentar algumas atividades esportivas, vivencia um abandono histórico por parte do poder público.

Em 2013, o CSU foi doado pelo Governo Federal para a construção de um espaço para a realização de atividades voltadas ao público de ex-detentos. No entanto, segundo matéria presente no site da prefeitura do Recife (2013), a proposta entrou em desacordo com os interesses da população do Engenho do Meio, que buscava a realização de uma reforma para a implementação de serviços de saúde. Posteriormente, o local foi abandonado pelo poder público - que passou do Governo Federal para a prefeitura do Recife -, sendo então, identificado por moradores como um ponto para atividades ilícitas e crimes (PREFEITURA DO RECIFE, 2013).

No dia 07/10/2019, os integrantes de movimentos sociais, tais como o Movimento Nacional de Luta pela Moradia (MNLN) e a Organização e Luta dos Movimentos Populares de Pernambuco (OLMP), organizaram uma ocupação em comemoração ao Dia Mundial dos *Sem Teto*, em Recife, Olinda e Paulista (JORNAL DO COMÉRCIO, 2019). Segundo Paulo André, - integrante e líder do MNLN -, as ocupações ocorrem em decorrência do desmonte do programa social “Minha Casa, Minha Vida” e do desmonte generalizado de demais programas assistenciais, iniciados no governo presidido por Michel Temer, atingindo o seu ápice no atual governo Bolsonaro.

A partir do conhecimento de um dos integrantes do grupo, sobre a ocupação vigente no espaço do CSU, realizamos a primeira visita no dia 19 de outubro de 2019, visando conhecer o contexto posterior e atual da ocupação, bem como o espaço, o público e as noções em torno da sua inserção na comunidade. Partindo disso, pautamos nosso contato com o local e com os moradores nas contribuições de Paulo Freire (1984), acerca do conceito e conhecimento da realidade concreta dos integrantes do espaço para a construção de uma pesquisa, na qual não devemos conceber a realidade concreta apenas como uma soma de fatos e dados da realidade, mas sim como uma síntese produzida por essas informações da experiência em relação aos fatos subjetivos da própria comunidade.



Sendo assim, segundo Freire (1984), realidade concreta é “todos esses fatos e todos esses dados e mais a percepção que deles esteja tendo a população neles envolvida. Dessa forma, a realidade concreta se dá a mim na relação dialética entre objetividade e subjetividade” (p. 35). A dialética posta nessa relação ressaltada por Freire, refere-se aqui a uma atitude de pesquisa “libertadora”, a qual situa-se na relação não objetificante entre os sujeitos-pesquisadores e os sujeitos-pesquisados. Nesse sentido, levaremos em consideração que nossa pesquisa-ação é uma elaboração construída em conjunto com a comunidade, num diálogo permanente entre os pesquisadores e os sujeitos que compõem a realidade concreta.

Para uma maior aproximação com a realidade do espaço em questão, buscamos estabelecer um diálogo com os moradores da ocupação e do seu entorno, unindo esses relatos às afetações dos integrantes do nosso grupo. Nas conversas iniciais, foi possível perceber uma divergência presente no discurso dos moradores do bairro acerca da ocupação, surgindo o termo invasão como uma representação negativa dos ocupantes. Tal problemática também veio à tona em conversa com os ocupantes, a qual demonstra certa limitação na forma que esses sujeitos circulam pelos espaços do bairro.

Notamos, então, dois níveis de análise para a comunidade na qual estamos nos inserindo: a) o primeiro nível diz respeito a comunidade já estabelecida, residentes do bairro mais antigos; b) o segundo nível diz respeito a comunidade que se criou a partir da ocupação, a comunidade de roda-engenho. Essa ambivalência ficou ainda mais evidente em relatos sobre a festa do dia das crianças do Engenho do Meio, na qual as crianças que residem na ocupação não tiveram a oportunidade de participar devido a certo receio de ficar em um ambiente de domínio dos moradores do bairro.

Através da circulação pelo CSU - Engenho do Meio, na qual fomos acompanhados por um dos ocupantes, pudemos notar que as pessoas que residem na ocupação Roda- Engenho - termo escolhido pelos participantes, tendo em vista que a maioria são das comunidades do Engenho do Meio e da Roda de Fogo -, variam de idade e gênero, com a presença de membros adultos, jovens e crianças. Além disso, outros marcadores sociais se fizeram evidentes, como o recorte de raça e classe, sendo notável que grande parte da ocupação é formada por pessoas negras e de classe baixa.

No que se refere ao espaço físico, este possui uma estrutura precária em relação às condições de salubridade das moradias e do descarte de dejetos e lixo. A ocupação não possui rede de esgotos, a iluminação é insuficiente, as moradias são pequenos espaços construídos a partir de lonas e pedaços de madeiras juntos. Algumas moradias são ocupadas por mais de uma família, havendo uma certa rotatividade, e quando não presentes, esses moradores vão para casas alugadas ou moradias de favor. Diante desse contexto, formado em sua maioria por sujeitos de um recorte de classe e raça específico, os quais são comumente inseridos em situação de vulnerabilidade, além de uma série de violações de direitos básicos que estão presentes na realidade física e simbólica da ocupação e de seus participantes, se faz importante refletir acerca de como nos posicionamos e para quê intervimos.

3. DA JUSTIFICATIVA AO PROBLEMA

Antes de entrarmos nos porquês das escolhas, entendemos que é necessário nos localizar enquanto sujeitos sociais que possuem vivências próprias e que constroem/ produzem ações, conhecimentos e percepções a partir delas. A partir da compreensão dos conceitos de implicação e afetação (FONSECA et. al., 2012) enquanto formas de experienciar e se posicionar diante de vivências e contextos que farão parte da pesquisa, não há como falar sobre as formas como que nos afetamos e nos implicamos desvinculando-se da nossa própria história e realidade. Devemos, então, nos colocar enquanto sujeitos



e objetos, ao mesmo tempo, de análise e em análise, tendo em vista uma construção de conhecimento.

O interesse de olhar para o bairro do Engenho do Meio, diante do raio de possibilidades que nos permitiria uma atuação, se deu através de uma tentativa enquanto grupo de deslocamento de ótica, principalmente no que diz respeito a uma forma de enxergar o que também faz parte do entorno da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), mas que pouco é visto e falado. Esse distanciamento surge de forma histórica, tornando a Universidade Pública inacessível para determinados corpos e comunidades, o que nos faz questionar acerca de por quem e para quem são realizadas as produções dentro do espaço acadêmico.

Para além do deslocamento que se faz necessário, tendo em vista uma necessidade de descentralização do olhar para os mesmos espaços que constroem a Universidade, é importante ressaltar o lugar de onde nós, enquanto grupo, viemos e como esse fator se faz presente no direcionamento da escolha do local pelo qual optamos seguir. O grupo, construído a partir de uma diversidade de pessoas, com suas histórias que são atravessadas e demarcadas por elementos socio-culturais que anunciam quem somos, traz como pontos de convergências o interesse por questões que giram em torno do tornar visível o que é apagado, dando enfoque às vulnerabilidades sociais.

Na tentativa de construir algo para além de atribuições acadêmicas, mas com o intuito de nos enxergarmos no processo de construção, realizamos esse projeto para e com os sujeitos da ocupação Roda-Engenho, permitindo que houvesse um envolvimento com as vivências compartilhadas através dos 4 encontros realizados antes da intervenção. A partir desses encontros, uma das nossas principais inquietações girou em torno da seguinte questão: diante de todos os direitos violados nessas vivências, em qual nos cabe a intervenção e a expectativa de potencializar alguma transformação?

Diante disso, se faz importante pensar o nosso lugar enquanto estudantes universitários de Psicologia, visando a desconstrução de um saber que foi historicamente construído de forma hierárquica e não acessível para as classes mais baixas. Partimos dessa compreensão, para pensar que o nosso intervir deve ser feito como uma forma de aproximação da Psicologia para com o povo, rompendo com estruturas de desigualdade e violação de direitos. Assim, visamos construir com o povo, uma atividade que atenda aos seus interesses e que fale um pouco do contexto ao qual vivenciamos, trazendo para o debate a noção de Comunidades - enquanto espaço acadêmico e bairros da cidade do Recife - que produzem realidades que se materializam e que não se dissociam.

O enfoque da construção desse projeto de intervenção se situa em torno das questões que surgiram nos discursos de algumas pessoas que fazem parte da vivência da Ocupação Roda-Engenho. As problemáticas evidenciadas nos discursos, dizem respeito ao ato de ocupar um lugar em estado de abandono e a reivindicação de direito à moradia, trazendo pontos pertinentes que tangenciam o direito à cidade - moradia, alimentação, saneamento básico e afins -, despertando a necessidade de pensarmos em construir coletivamente - estudantes e os moradores do Roda-Engenho -, uma intervenção no sentido de anunciar e reforçar os direitos dos indivíduos, bem como propor atividades que promovam um reconhecimento enquanto comunidade ativa e com potência para modificação da realidade.

Ao pensar na forma que o direito à cidade é limitado para as pessoas em contexto de ocupação, a problemática que se destacou e veio afetando os integrantes nos encontros, diz respeito ao acontecimento da Festa do Dia das Crianças, na qual as crianças da ocupação não puderam exercer o direito de brincar em um espaço pertencente à elas. Sendo assim, a nossa intervenção é construída diante de uma inquietação acerca de como a criança em contexto de ocupação, no qual já hou-



ve uma violação de direito à cidade, pode voltar a ocupar esses espaços, utilizando então da brincadeira como forma de reivindicar a infância, a ludicidade, os espaços do bairro e da cidade.

Partimos de tal perspectiva ao entender a brincadeira enquanto direito e necessidade para o desenvolvimento afetivo e social da criança, uma vez que através do ato de brincar, a criança pode simbolizar e comunicar o que percebe no mundo através da interação com adultos e outras crianças (SARMENTO, 2004 apud PORTILHO, TOSATTO, 2014). Assim, a criança enquanto artesã e ator social, não simplesmente copia o mundo dos adultos, mas cria e elabora ativamente o mundo ao seu redor, trazendo à tona sua capacidade transformadora da realidade, convergindo com o nosso intuito de produzir uma intervenção que ressoe de forma contínua.

Posto isso, nos propomos a construir em conjunto com os jovens e crianças da ocupação Roda-Engenho, um espaço de exercício prático e reflexivo acerca do direito à cidade, a partir do recurso lúdico, utilizando de brincadeiras populares no espaço da praça central do Engenho do Meio. Diante de tal proposta, temos os objetivos de proporcionar a realização de brincadeiras populares, potencializar a formação de vínculos entre os participantes e levantar discussões a partir da atividade realizada, acerca do direito à cidade.

4. REFERENCIAIS DE ONDE PARTIMOS

Para pensarmos na construção dessa intervenção e na forma que perspectivamos os participantes da nossa ação e produção de pesquisa na Psicologia, partimos das contribuições dos autores Paulo Freire e Martín-Baró, nos pautando nas discussões acerca de uma prática crítica, comprometida e capaz de inserir mudanças nas estruturas sociais que sustentam as formas de desigualdade e a violação de direitos. Desse modo, a nossa proposta de pesquisa-ação pretende alinhar-se aos preceitos de Freire e Baró, trazendo para si uma perspectiva libertadora e transformadora que possibilita uma construção coletiva e ativa junto à comunidade, de forma a proporcionar trocas e transformações nos sujeitos da pesquisa, no pesquisador e na própria realidade.

Partindo da perspectiva Freiriana, entendemos que a realidade concreta se dá na relação dialética entre a objetividades e as subjetividades que formam um grupo, ressaltando a percepção da população que vivencia o espaço no qual estamos nos inserindo. Dessa forma, visa-se enriquecer a análise de uma determinada realidade e estabelecer uma atuação prática a partir de uma perspectiva libertadora das demarcações sociais que desmobilizam a ação das camadas populares em torno das suas condições de vida. A compreensão que exclui a sabedoria popular e a maneira como esses grupos se relacionam com o mundo indica uma ação de pesquisa que se constitui enquanto dominação cultural e não como uma ação voltada para a libertação. Nesse sentido, Freire diz:

Se, pelo contrário, a minha opção é libertadora, se a realidade se dá a mim não como algo parado, imobilizado, posto aí, mas na relação dinâmica entre objetividade e subjetividade, não posso reduzir os grupos populares a meros objetos de minha pesquisa. Simplesmente não posso conhecer a realidade de que participam a não ser com eles como sujeitos também desse conhecimento (...) (p. 35, 1984)

Não obstante a um posicionamento epistemológico e pedagógico, tais contribuições evidenciam o olhar político ao colocar os grupos populares como sujeitos ativamente participantes do proces-



so de pesquisa, tencionando também os pressupostos de “neutralidade” e “pureza” do pesquisador no desenvolvimento do conhecimento científico. Dentro dessa concepção, a pesquisa enquanto produção de saberes conta não só com os pesquisadores, mas também com sujeitos cognoscentes, tendo como objeto de análise a sua realidade concreta e proporcionando o empoderamento da população em sua auto gerência de forma contínua, manifestando-se como catalisador para outras possíveis mudanças.

A dinâmica exposta acarreta em um movimento dialético e recíproco diante o qual Freire (p. 36, 1984) ressalta que “fazendo pesquisa, educo e estou me educando com os grupos populares”. Dessa forma, compreendemos que a intervenção não se dá no sentido de se impor ao espaço em questão - perspectivando as nossas intenções como solucionadoras das problemáticas presentes no contexto diante o qual propomos desenvolver a pesquisa-ação -, mas sim visando uma construção de conhecimento junto ao grupo e não sobre o grupo.

Arelado a isso, Martín-Baró nos auxilia a pensar em uma prática comprometida, contextualizada e politizada ao trazer à tona a importância de reconhecer os fatores históricos, políticos e socioculturais que marcam determinado contexto, entendendo que a subjetividade não se constitui fora da realidade social. Para isso, o autor se utiliza do materialismo histórico como método de conhecimento da realidade, tendo como projeto de saber científico e político a libertação das camadas populares. De tal maneira, Baró propõe uma reconstrução dos saberes que dizem respeito à Psicologia e seus métodos, encaminhando os profissionais a uma nova perspectiva ético-política de atuação diante a qual devemos nos aliar dentro da luta por transformação social (GONÇALVES, 2020).

Baró (1996) também aponta para a importância de se perguntar a quem serve esse conhecimento, tendo em vista que o silenciamento e exclusão das camadas populares na construção científica e a manutenção da postura apolítica em pesquisas nas ciências humanas, serve aos interesses das classes dominantes, inviabilizando as possibilidades de empoderamento das classes dominadas. Tendo isso em vista, ao propormos uma atuação transformadora a partir do nosso lugar de profissionais da Psicologia, precisamos reinventar nossas práticas e ferramentas, de forma a romper com o histórico de um saber hegemônico que construiu os saberes psicológicos e de fato estabelecer mudanças capazes de lidar com as demandas sociais.

5. PERCURSO METODOLÓGICO

Como ponto central para o desenvolvimento dessa intervenção, optamos por trabalhar por meio de uma metodologia participativa, possibilitando que a atividade proposta tivesse uma participação ativa dos sujeitos que compõem a realidade na qual nos propomos a intervir. Mediante a isso, foram realizadas observações, conversas informais e reuniões a partir das quais surgiu a importância de desenvolver uma atividade que pudesse abarcar o direito à infância e o direito à cidade. Partindo dessa demanda, a nossa intervenção surge com o objetivo de construir um espaço de brincadeiras na praça central do Engenho do Meio, localizada ao lado da ocupação, de forma que seja possível trazer uma vivência prática para a reflexão em torno dos direitos supracitados.

Como público foco, escolhemos trabalhar com crianças e jovens, pensando também na construção dos jovens enquanto cidadãos críticos e transformadores. Vale ressaltar que a participação dos menores será mediante autorização prévia dos responsáveis e acompanhamento dos mesmos durante as atividades. No que se refere à escolha de trabalhar com brincadeiras populares, partimos da compreensão de que para além da importância no desenvolvimento cognitivo e na so-



cialização da criança (ROCHA et al, 2020; CORDAZZO e VIEIRA, 2007), a brincadeira também pode atuar como um recurso de reconhecimento cultura, demarcação identitária e ocupação de espaços (PORTILHO, TOSATTO, 2014), auxiliando assim a trabalhar a noção de direito à cidade.

Posto isso, consideramos a brincadeira enquanto proposta socioconstrutivista para a realização desta intervenção visto que esta se configura como um instrumento pedagógico capaz de não só auxiliar a criança na simbolização e apropriação da realidade, mas também na reconstrução de si e do mundo através do ato de brincar. Nesse sentido, considerando as inúmeras violações sofridas por essas crianças em seus direitos básicos por parte da sociedade civil e do próprio Estado. De tal forma, a brincadeira se torna um ato político na medida em que ocupamos junto com elas um espaço no qual originalmente não eram bem vindas, fazendo então valer o que está preconizado no artigo 3º do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) que garante a brincadeira como direito.

No intuito de construir uma intervenção que consiga abarcar as demandas e perspectivas dos integrantes do grupo e participantes da ocupação, o processo se dará em 4 passos.

Passo 1: Encontro com os participantes e organizadores da ocupação, visando um conhecimento mais próximo do espaço e das vivências em questão, possibilitando uma construção coletiva e ativa.

Passo 2: Realização de brincadeiras populares na praça como futebol, peão, corda, pipa, etc, (de acordo com os materiais oferecidos e com as demandas das crianças).

Passo 3: Uso da técnica corporal de imagem congelada a partir das crianças com os jovens, para expressar as afetações que perpassaram as brincadeiras e potencializar vínculos.

Passo 4: Discussão acerca das atividades realizadas para avaliação do processo e direcionamento às questões que permeiam a ocupação de espaços no direito à cidade.

Para a análise dos resultados, utilizaremos da experiência vivencial destacada por Scott (1999) como uma forma de se debruçar sobre a constituição dos sujeitos mediante os processos históricos que atravessam suas vivências. Junto a essa perspectiva, empregamos a Análise Crítica do Discurso (ACD), a qual compreende o discurso enquanto instrumento que manifesta as dominações presentes na construção histórica dos participantes em questão, tendo em vista auxiliar nas formas de entendimentos acerca dos impactos trazidos nessas experiências, assim, atentando para os aspectos materiais e simbólicos que permeiam as práticas e discursos presentes durante as atividades propostas (MAGALHÃES, 2001).

5.1. Recursos Utilizados

Para a realização da atividade na praça, além do auxílio dos responsáveis para desenvolver as brincadeiras, utilizamos os seguintes materiais a partir da aquisição com o orçamento levantado pelos próprios pesquisadores: canga para as crianças sentarem, folhas A4, canetinhas coloridas, 3 bolas de futebol, bolas de gude, 3 cordas, 3 peões, 3m de elástico, 2 pipas, linhas e 2 bambolês.



Idas à ocupação	Atividades realizadas
19 de outubro de 2019	Conhecimento do local e do público
3 de novembro de 2019	Reunião com um dos líderes para conhecer a organização e as demandas da ocupação
8 de novembro de 2019	Reunião acerca das possíveis atividades a serem desenvolvidas
20 de novembro de 2019	Proposta da intervenção e data a ser realizada
30 de novembro de 2019	Intervenção na praça central do Engenho do Meio

Fonte: autor

6. RESULTADOS

Dada a construção do plano de ação para a realização da intervenção na praça do Engenho do Meio com as crianças e jovens integrantes da ocupação Roda-Engenho, se faz necessário falar sobre as expectativas e a realidade do desenvolvimento da atividade no geral, tendo em vista que por mais planejado e estruturado, a realidade é um fator que extrapola quaisquer planejamentos e, ao se dispor a realizar um projeto de intervenção, o pesquisador deve ter o compromisso com as contingências que podem vir a surgir, já que a realidade pode ou não dar conta.

Tendo isso em mente, ao chegarmos no dia da intervenção tivemos alguns contratempos, o que implicou em um pequeno atraso para o início das atividades, bem como uma modificação na proposta, que inicialmente contemplava tanto as crianças como também os jovens da ocupação, o que passou a ter as mães e responsáveis das crianças ocupando o lugar dos jovens nas atividades. Com isso, as atividades foram desenvolvidas em dois momentos, onde o primeiro se resumiu a brincadeiras populares que surgiram a partir das demandas das crianças e o segundo consistiu em uma discussão sobre a ocupação do espaço da praça do Engenho do Meio e entornos do bairro, trazendo questões que tangenciam o direito à cidade.

A partir disso, foi possível perceber que durante as brincadeiras houve um engajamento e adesão das crianças no brincar, de forma que elas mesmas passaram a nos inserir no processo, nos retirando da posição de facilitadores e nos devolvendo o brincar como algo constituinte da nossa formação enquanto sujeito. É interessante pontuar que, na medida em que foram se familiarizando com os brin-



quedos, com os pesquisadores e com o próprio espaço da praça em si, as crianças logo se sentiram à vontade, usando da empolgação e da criatividade para propor novas brincadeiras e atividades de acordo com a demanda de suas preferências, passando a também nos inteirar nessas vivências e estabelecendo uma relação de trocas na qual a aprendizagem se oportunizou de forma dinâmica e recíproca.

Ademais, mediante o desenvolvimento dessa aproximação com a experiência da ludicidade na intervenção por intermédio de brincadeiras populares, as crianças conseguiram naturalmente se apropriar da praça, chegando a estabelecer de maneira confortável interações com outras crianças não integrantes da ocupação. Dessa forma, tornou-se possível então expandir não só a presença das crianças da ocupação no espaço da praça, mas também a ampliação do público que passou a ser atingido pela proposta do brincar como uma forma de integrar-se à comunidade na dimensão simbólica e material.

Após as brincadeiras, iniciamos a discussão em torno das afetações e das avaliações das crianças sobre o brincar na praça, momento no qual pudemos avaliar que foi algo significativo, na medida em que as crianças trouxeram relatos positivos ao manifestarem a vontade de dar continuidade às atividades. Além disso, foi novamente pontuado que o motivo pelo qual as crianças não brincavam na praça era devido ao receio dos responsáveis diante da restrição simbólica estabelecida pelos moradores da comunidade e pela recorrência de repressão da própria polícia aos participantes da ocupação, questão que percebemos ser amenizada através da forma como a qual as crianças puderem se apropriar do local com as brincadeiras ocasionadas.

Atentamos ainda para o relato de algumas mães que também expressaram suas opiniões a respeito das atividades realizadas. De acordo com elas, a intervenção proporcionou a socialização com outras mães e integrantes da ocupação, algo que não acontecia com muita frequência e poderia ser potencializado a partir de tal experiência. Sendo assim, refletindo acerca da imprevisibilidade inerente à própria realidade, pontuamos o efeito positivo da intervenção para além do nosso foco inicial, o qual se voltava para as crianças e os jovens. Ademais, se faz pertinente trazer uma das falas que ressoam entre nós responsáveis pela pesquisa-ação vigente, diante a qual o líder da ocupação Roda-Engenho compartilhou o que a intervenção oportuniza ao trazer para as crianças um momento contemplado como falta dentro dos seus cotidianos, que é o de experienciar as brincadeiras na própria comunidade de maneira a integrar-se com o seu meio, ao mesmo tempo em que vivenciam a infância.

Dessa forma, a partir dos métodos utilizados e da discussão desenvolvida após as brincadeiras juntamente com as crianças e os responsáveis, foi possível trazer à tona a noção de agente multiplicadores, pensando em um potencial de transformação que se propague através dos próprios sujeitos pertencentes da realidade na qual nos debruçamos. Com isso, a proposta de trazer uma discussão após as brincadeiras, situou-se em torno do objetivo de possibilitar uma reflexão acerca dos seus direitos, bem como podem reivindicar a demarcação e a ocupação em prol de moradia e garantia de direitos básicos através estratégias desenvolvidas pelos integrantes da ocupação Roda-Engenho na própria comunidade do Engenho do Meio.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que foi construído e vivenciado ao longo desta intervenção, ressaltamos a importância de perspectivar os participantes de pesquisa como construtores ativos da realidade e das compreensões em torno da realidade diante a qual estamos nos propondo realizar uma pesquisa-ação, trazendo à tona a fundamentalidade de sua participação em todo o processo de planejamento e



concretização das atividades propostas. Tendo isso como base, o uso da brincadeira como instrumento facilitador para a experiencição de integração com a comunidade e o levantamento da discussão acerca do direito à cidade e à infância, só se deu de maneira efetiva na medida em que atendia de fato a uma demanda do contexto e do público que estruturou esse estudo de forma conjunta.

Apartir das questões que foram enunciadas durante e após a atividade, é possível encarar o processo de construção e realização de uma intervenção psicossocial como algo que não se encerra, sendo um ciclo passível de continuidade. Ao adotarmos uma perspectiva na qual existe a troca recíproca de saberes e de afetos, pontuamos a necessidade de refletirmos, enquanto pesquisadoras/es, sobre a forma como nos inserimos e nos retiramos dos espaços, sendo essencial estabelecer desde o início um diálogo aberto do que vai está sendo proposto e até quando será feito. Partimos desse posicionamento ao atentar para o público e contexto diante os quais estamos nos propondo a realizar uma pesquisa-ação - especificado por crianças em situação de vulnerabilidade e problemáticas que compõem o cenário de forma contínua -, sendo então preciso estar consciente em torno dos limites da nossa intervenção, considerando que esta se deu como um evento pontual.

Sendo assim, atentamos para a importância da Psicologia expandir seu olhar para além do indivíduo que chega ao consultório particular e pensar a partir de um compromisso ético político para com as camadas populares, principalmente quando se trata de grupos de resistência historicamente ignorados e deslegitimados dentro da nossa construção de saber. Diante de tal noção, se faz fundamental a imersão da pesquisa nesses espaços, tendo em vista oportunizar a ruptura de práticas hegemônicas que auxiliam na manutenção de desigualdades estruturais presentes em contextos de violações de direitos, passando a garantir uma ação politizada e capaz de construir juntamente aos grupos silenciados, formas de potencializar suas vozes e de garantir estratégias de transformação.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Lei Nº 8.069, de 13 de Julho de 1990. Estatuto da criança e do adolescente. 11. ed. atual. e aum. São Paulo: Saraiva, 2001.
- PORTILHO, E. M., TOSATTO, E. M. A criança e o brincar como experiência de cultura. Revista Diálogo Educacional, 14(43),737-758, 2014.
- CENSO Demográfico, 2010. Resultados do universo: características da população e domicílios. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em out, 2019.
- CORDAZZO, S. T. D; VIERA, M. L. Brincadeira e suas implicações nos processos de aprendizagem e de desenvolvimento. Estudos e pesquisas em psicologia, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 92-104, abr. 2007.
- JORNAL DO COMÉRCIO, 2019. Integrantes de movimentos ocupam terrenos no Grande Recife. Disponível em: https://m.jc.ne10.uol.com.br/canal/cidades/geral/noticia/2019/10/07/integrantes-de-movimentos-ocupam-terrenos-no-grande-recife-389892.php?utm_source=undefined&utm_medium=referral&utm_campaign=mobile-redirect Acesso em out, 2019.
- FONSECA, et al. Pesquisar na diferença: um abecedário. Verbetes: implicar. Porto Alegre: Editora Sulina, p. 131-134, 2012.



FONSECA, et al. Pesquisar na diferença: um abecedário. Verbetes: afetar. Porto Alegre: Editora Sulina, pp. 25-28, 2012.

FREIRE, P. Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). Pesquisa participante. São Paulo: Brasiliense, p. 34-41, 1984.

GONÇALVES, M. A. Martín-Baró como inspiração ética para a construção de uma perspectiva comunitária e popular em Psicologia. Estudos e Pesquisas em Psicologia. Estudos e Pesquisas em Psicologia. Rio de Janeiro, v. 20 n. 2 p. 651-665, 2020.

NEIVA, K. M. C. Intervenção Psicossocial: Aspectos teóricos, metodológicos e experiências práticas. São Paulo: Vetor, 2010.

MAGALHÃES, Célia M. Reflexões sobre a análise crítica do discurso. Belo Horizonte: Faculdade de Letras, UFMG. Cap 1, p.15-30. 2001

MARTÍN-BARÓ, I. O papel do psicólogo. Estudos de Psicologia, 2(1), p.7-27, 1996.
MOITINHO, L. S. L., CASTRO-SILVA, C. R. Aspectos psicossociais de uma intervenção comunitária na periferia de São Paulo. Revista Psicologia: Teoria e Prática, 15(1), 92-104. São Paulo, 2013.

MONTERO, M. Teoria y práctica de la psicología comunitaria: la tensión entre comunidad y sociedad. Buenos Aires: Paidós, 2003.

MONTERO, M. Hacer para transformar: el método en la psicología comunitaria. Buenos Aires: Paidós, 2007.

PREFEITURA DO RECIFE, 2013. Gueiros pede à Comissão para decidir destino de antigo CSU.

ROCHA, L. R. M., SANTOS, J. N., CUNHA, R. F. M., MORAIS, R. L. S. Efeitos de uma intervenção baseada em brincadeiras no desenvolvimento de crianças na primeira infância em risco psicossocial. Revista Multidisciplinar de Ensino, Pesquisa, Extensão e Cultura do Instituto de Aplicação Fernando Rodrigues da Silveira (CAp-UERJ) v. 9, n. 22, 2020.

SCOTT, J. W. Experiência. Falas de Gênero. Santa Catarina: Mulheres, pp. 21-55, 1999.

SOUZA, A., ARAUJO, D., MACHADO, R. As ocupações como instrumento de luta ao não acesso à moradia. In: Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social, XVI, 2018, Espírito Santo. Anais. Vitória (ES): Universidade Federal do Espírito Santo, 2018. p. 1-12.



ona si quilombo:

fragmentos históricos do “quilombo sagrado coração de Jesus do lago do serpa” de itacoatiara amazonas

Fabiane Aparecida Santos Clemente⁵

Yana Gomes Inhumá⁶

Resumo: Quilombo é uma comunidade de resistência negra contra o regime escravocrata. A luta pelo seu território, pelos direitos e até mesmo pela perpetuação de sua cultura é constante. O Brasil possui quase 4 mil comunidades quilombolas distribuídas em pelo menos 24 Estados. Apesar da existência de vários povos tradicionais no contexto brasileiro, seus saberes e práticas culturais ainda são negligenciados pela sociedade. Este artigo tem como objetivo geral apresentar um pouco da história de uma Comunidade Quilombola de Itacoatiara/Amazonas, a comunidade quilombola Sagrado Coração de Jesus do lago do Serpa. Os objetivos específicos contemplam-se em: mostrar a realidade atual do quilombo; e identificar se os aspectos culturais e as tradições ainda estão preservadas. A metodologia utilizada para o desenvolvimento deste artigo deu-se pelas pesquisas bibliográficas e documental, com apropriação do Estado do Conhecimento. A comunidade possui mais de 100 famílias, cerca de 500 pessoas cadastradas, as quais ainda vivem do extrativismo e da agricultura. Os moradores são em sua grande maioria católicos, e poucos são protestantes ou adventistas. Identificou-se poucas publicações que discutem os artefatos culturais ou práticas da cultura negra nos documentos analisados. A pesquisa revela a necessidade de trabalhos e pesquisas que venham contribuir com o resgate identitário negro do povo da comunidade, assim como a valorização e registro da cultura originária deste povo.

Palavras **chaves:** Quilombo. Comunidade Quilombola. Identidade.

5 Universidade Federal do Amazonas; fabianeclemente@ufam.edu.br

6 UFAM - Universidade Federal do Amazonas; yana-gomes@hotmail.com



1. INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO

Um dos espaços importantes de resistência no Brasil são os quilombos. Constituídos também de resistência cultural, esses espaços são considerados como “remanescentes de quilombos” e muitos deles apresentam as memórias, tradições, artefatos dos antepassados negros escravizados no país. “A palavra “quilombo” é de origem banto e quer dizer: acampamento ou fortaleza. Foi um termo usado pelos portugueses para designar as povoações construídas pelos escravos fugidos do cativeiro” (DA SILVA, DA SILVA, 2014, p.193). A luta pelo seu território, pelos direitos e até mesmo pela perpetuação de sua cultura é constante. O Brasil possui quase 4 mil comunidades quilombolas distribuídas em pelo menos 24 Estados (CPISP, 2020, PALMARES, 2008, 2015). Distribuídas por diversos Estados, as maiores concentrações são nos Estados de Maranhão com 816 e Bahia com 811, e as menores concentrações nos Estados do Amazonas com 8 e Rondônia também com 8 (PALMARES, 2020). Apesar da existência de vários povos tradicionais no contexto brasileiro, seus saberes e práticas culturais ainda são negligenciados pela sociedade (CPISP, 2020, PALMARES, 2008, 2015).

Analisar a constituição desses espaços, resgatar a sua história e manter viva a memória de luta dos antepassados que ali viveram e que se fazem presentes com seus descendentes é essencial para entender e se apropriar da verdadeira história do país. Segundo dados da Observatório de Terras quilombolas, existem 1779 terras com processos abertos junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), 01 terra Quilombola declarada em 2020, 05 relatórios de identificação publicados em 2020 (CPISP, 2021).

O Brasil tem uma história marcante sobre o tráfico e comércio de africanos, um dos grandes empreendimentos comerciais que ficou registrado para a formação do mundo moderno e a criação de um sistema econômico mundial (FERNANDES, 2010). O último país que aboliu legalmente a escravidão e o que mais importou escravos, os anos de escravidão refletem de maneira intensa na realidade social, econômica e cultural da sociedade brasileira (FURTADO; PEDROZA; ALVES, 2014). A diáspora africana pelo mundo foi realizada de forma cruel e forçada, com os negros sendo arrancados de seus lares, viajando em condições sub-humanas e escravizados em seus destinos (DA SILVA; DA SILVA, 2014). Osmilhõesde africanos que foram importados da África para o Brasil exerceram diversas atividades, bem como trabalhos nas grandes lavouras, na extração do ouro e de metais preciosos, e até mesmo desenvolvendo outras tarefas nos centros das cidades (FERNANDES, 2010). Ainda segundo a mesma autora, por mais de três séculos, os negociantes europeus se dedicaram a essa atividade e em escalas cada vez maiores, por conta dos lucros oferecidos pelo empreendimento somados à crescente necessidade de mão-de-obra para o trabalho agrícola.

De acordo com Furtado; Pedroza; Alves, (2014) no decorrer do período da escravidão, aconteceram muitos protestos e rebeliões contra essa dominação, tudo pela busca incansável de sobreviver em um país com costumes totalmente diferentes dos nativos da África.

A manifestação típica da insubordinação negra foi o que se convencionou chamar de Quilombo, sendo esta uma forma de sobrevivência e luta contra a escravidão diante das repressões evidenciadas. Inúmeros negros foragidos organizaram-se em localidades distantes o suficiente para resistirem ao sistema escravista imposto, constituindo-se, assim, os quilombos, lugar de refúgio desses negros. Essa era a alternativa possível diante do quadro de escravidão: refugiar-se em local de difícil acesso e manter-se em posição defensiva, lutando para



sobreviver. (FREITAS, 1984; apud, FURTADO, PEDROZA, ALVES, 2014).

Com a abolição da escravidão pela Lei Áurea, oficialmente Lei de nº 3.353 de 13 de maio de 1888, restaram apenas duas possibilidades aos escravos: fixarem-se nas periferias urbanas, o qual foi a decisão escolhidas por muitos escravos da área urbana, ou se embrenhar na mata em busca de refúgios nas comunidades quilombolas já existentes, opção adotada pela maioria que pertencia a área rural (BARRETO, 2006). De acordo com o mesmo autor houve casos de abandono de escravos pelos seus senhores, os quais acabaram se organizando em comunidades em busca de sobrevivência e resistência.

Como resultado acabaram por se isolar com comunidades distantes das cidades, até mesmo pelo temor de que a lei áurea viesse a ser revogada e que se retornasse ao sistema escravocrata. Esse distanciamento dessas comunidades, se por um lado fez com que fosse preservada suas especificidades culturais, por outro lado também potencializou a política do abandono executada por parte do poder público, que teve como aliada a dificuldade de acesso físico, para justificar a ausência de investimento do Estado naquelas comunidades (BARRETO, 2006).

Atualmente, o termo quilombo apesar de ter um significado histórico, tem sido visto por novas óticas e assumido outros significados junto aos negros em diversas localidades do país, onde a representatividade define os valores priorizados por este grupo. De acordo com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) (2020, np) “as comunidades quilombolas são grupos étnicos, constituídos pela população negra rural ou urbana, que se autodefine a partir das relações específicas com a terra, parentesco, território, ancestralidade, as tradições e práticas culturais próprias”. O Quilombo de Palmares foi considerado o maior na história do Brasil, sendo portanto, um ícone da resistência, sendo motivo de preocupação pelas autoridades do Brasil Colonial. O quilombo fazia parte do imaginário de luta e resistência e de sobrevivência para muitos escravos que sonhavam com a liberdade (DA SILVA; DA SILVA, 2014).

O termo quilombo enquanto identidade negra do período do Brasil pós-abolicionista só começa a ser apropriado no final dos anos de 1970 por Abdias Nascimento, Clovis Moura e Décio Freitas, levando à formulação atualmente conhecida do Artigo 68 da Constituição Federal (LEITE, 1999). No final da década de 1980 a expressão “comunidade remanescente de quilombos”, para descrever um processo de usurpação da cidadania assim como a esperança por mudanças por parte da sociedade brasileira. Leite (1999) ressalta que o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que diz que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”, trazendo uma preocupação com a proteção e titulação dos territórios ocupados pelos negros.

O art. 2º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003 considera remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Vale salientar que o Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - PNPCT com o objetivo de promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e



culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições.

Com a publicação de legislações, pesquisas científicas e ações de lutas do povo negro, no que tange aos aspectos de direitos, luta por espaço, reconhecimento, respeito entre outros, alguns conceitos são debatidos o qual cita-se aqui, não por serem detalhes quando se trata da temática, mas por serem complexos e exigirem um debate rico que essas páginas não são suficientes a contemplar: Diáspora Africana no Brasil, Descolonização, Decolonialidade, Racismo, Preconceito, Feminismo Negro, Quilombismo, entre outros. Assim como as literaturas/autores que não se pode deixar de citar que são extremamente importantes, os quais citaremos apenas alguns: Abdias do Nascimento, Luiz Gama, Lélia Gonzalez, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Frantz Fanon, Aníbal Quijano, Paulo Freire, Ramón Grosfoguel, Rita Segato, Boaventura Sousa Santos, Manuel Zapata Olivella, entre outros.

Portanto, assim como coloca Nascimento (2002), quilombo não significa escravo fugido. É uma reunião de pessoas livres, reunião fraterna, de convivência. Os quilombolas dos séculos passados nos deixaram um legado de luta e resistência, de práticas culturais que cabe aos seus descendentes manter viva. Esse artigo, portanto, teve como objetivo geral caracterizar o Quilombo Sagrado Coração de Jesus, do município de Itacoatiara/Amazonas, a partir das publicações e documentos. Os objetivos específicos foram: a) apresentar fragmento histórico da constituição do Quilombo Sagrado Coração de Jesus do Lago do Serpa; e, b) analisar os principais artefatos culturais que compõem esse espaço.

2. PERCURSO METODOLÓGICO

A metodologia utilizada para o desenvolvimento deste artigo deu-se por pesquisa documental e bibliográfica. O sistema de exame foi escolhido pela possibilidade de análise e síntese do conhecimento científico que já foram produzidos sobre o tema escolhido. Gil (2008) afirma que pesquisa documental vale-se de materiais que ainda não receberam um tratamento analítico, podendo ainda ser reelaborados de acordo com o objetivo da pesquisa.

A pesquisa bibliográfica se baseou na técnica do Estado do Conhecimento pautado nas publicações de Morosini (2006, 2015), Morosini e Fernandes (2014), bem como Morosini e Nascimento (2017). Apropriando-se do Banco de Teses e Dissertações da Capes (Brasil), foram adotadas as buscas com os termos: “Itacoatiara; Quilombo”, com 0 resultados; “Itacoatiara; negro” com 07 resultados. A base de dados foi acessada em 24 de maio de 2021.

Ao analisar as áreas e títulos dos artigos, verificou-se que 02 dos 07 documentos retornados tratavam da temática a ser estudada. Buscou-se, então, na mesma base, os termos “Itacoatiara Amazonas Sagrado”, retornando um total de 03 trabalhos e “Itacoatiara Amazonas Cultura” retornaram 32 trabalhos. Foram analisados os resumos dos 35 trabalhos, sendo 03 duplicados, totalizando 32. Após análise dos resumos, foram excluídos 23 trabalhos por não apresentarem o tema desta pesquisa, restando 10 trabalhos para análise. Foi incluída uma dissertação de mestrado que não estava na base, mas por ter sido citada e conter fotos e dados dos documentos históricos, a mesma realizada pelo INPA, foi incorporada, totalizando 10 documentos analisados.

O uso de trabalhos científicos nas revisões bibliográficas justifica-se por oferecerem discussões mais atuais do objeto de estudo. Além disso, o acesso à comunidade está restrito devido a pandemia do Covid-19 impossibilitando a pesquisa de campo.



3. RESULTADOS E DISCUSSÕES

3.1 Um pouco da caminhada da constituição do quilombo sagrado coração de Jesus do lago do serpa (itacoatiara/amazonas)

No ano de 1855 chegou no Brasil um navio negreiro com aproximadamente 210 escravos porém o mesmo foi apreendido na cidade pernambucana de Sirinhaém dois dias após a sua atracação (JOHN, 2018). Em 1857 o Barão de Mauá (Irineu Evangelista de Souza) o qual tinha duas colônias no Amazonas, uma na orla da capital Manaus na atual ponta das Lajes, e outra em Itacoatiara, solicitou 50 africanos livres ao império para trabalhar de forma remunerada na Colônia Agroindustrial de Itacoatiara. Foi concedida a autorização para levar 36 negros que foram apreendidos em Serinhaém, porém durante a viagem dois deles vieram a falecer (JOHN, 2018; LEAL, 2015).

Uma versão apresentada por Silva (2018), confirma o número de escravos solicitados pelo Barão de Mauá (em torno de 34 escravos) para trabalharem na Colônia de Serpa, a partir da concessão para navegar as águas do Amazonas e desenvolver o comércio de madeira, couro de animais e olarias na região. Sobre o município, Silva (2013) coloca que a fundação da cidade de Itacoatiara se deu com a instalação de um aldeamento dos jesuítas entre os índios Iruri em 1683, nas margens do rio Maturá, afluente da margem direita do rio Madeira (SCHWADE, 2014).

Atualmente o município de Itacoatiara possui o nome que significa itá: pedra; e coatiara: pintada. Itacoatiara tem origem na língua Tupinambá. A cidade possui 220 comunidades, aproximadamente 99 mil habitantes, 24 bairros e quase 20 mil domicílios. Antes denominada Vila de Serpa, em 25 de abril de 1874 se tornou Itacoatiara. A cidade possui um porto fluvial, sendo o segundo maior porto fluvial escoador do país (SILVA, 2018), estando à margem esquerda do Rio Amazonas. Com rios, igarapés e lagos, a cidade foi incluída em 2007 como região metropolitana de Manaus tendo uma distância de 270 km da capital por rodovia (AM010) (SCHWADE, 2014). A população do município, conforme analisa Schwade (2014, p.64) por meio dos dados do PNUD, apresenta que em 2010, 17,45% da população em situação de extrema pobreza, 36,6% de pobres e 58,58% em situação de vulnerabilidade à pobreza, mas que esses dados podem ser relativizados uma vez “que a falta de renda monetária é compensada pela possibilidade de produção para autoconsumo, especialmente em se tratando de gêneros alimentícios”.

Apesar de não ser o foco desse estudo a cultura e povos indígenas é preciso destacar que, antes da chegada dos negros na região, “contingentes populacionais de mais de três dezenas de povos e culturas diferentes fizeram parte da história de Itacoatiara” e a maioria dos povos dessa região desapareceu (SCHWADE, 2014, p.5).

Mesmo com a história antes da chegada dos negros a Itacoatiara, de dizimação de povos indígenas, escravização e a busca por apagar essa cultura (ver SILVA, 2013; SCHWADE, 2014, OLIVEIRA, 2019) a nova Serpa estava em um local estratégico para apoio logístico e controle do território (SCHWADE, 2014). Ao chegarem na colônia industrial de Itacoatiara os afrodescendentes foram batizados pelo Padre Francisco de Paula Cavalcante Albuquerque na Igreja Matriz Nossa senhora do Rosário (CÚRIA, 1857). Dos 34 “africanos livres”⁷ da Colônia de Itacoatiara (OLIVEIRA, 2019), sabe-se o primeiro nome apenas de sete deles pela documentação eclesiástica, os quais são: Paulo, Bernardo, Estevão, Rodolpho, Jeremias, Filizardo e Augusto (CÚRIA, 1857).

7 “Na primeira metade do século XIX os africanos resgatados nos navios acusados de tráfico – da Inglaterra, Espanha, Portugal e Países Baixos – passaram a ter o status de “livre”, devendo os governos locais supervisioná-los como “trabalhadores livres” antes que fossem emancipados” (MAMIGONIAN, Beatriz G. Africanos livres. 2017, p.33-34, apud OLIVEIRA, 2019, p.46).



Figura 1 - Certidão de batismo do africano Bernardo



Fonte: CÚRIA (1857), apud OLIVEIRA (2021)

A maioria dos africanos livres que foram para a Serpa eram homens entres 21 e 48 anos, prestando os serviços de pedreiros, capina, servente, olaria, serraria, agricultura, pecuária, carpintaria naval e lavoura e as duas únicas mulheres prestavam serviços de lavadeiras (LEAL, 2015; OLIVEIRA, 2019). O comportamento dos africanos livres, era considerado como “mau” ou “péssimo” além disso foram classificados também como “turbulentos, dados ao vício de embriaguez”. Esses trabalhadores serviam à Colônia de Itacoatiara por volta de 1855, com registro de crescimento da região quanto ao número de casas identificado pelo menos em 1859 e depois em 1865 (OLIVEIRA, 2019, p. 47).

Itacoatiara na qual existia uma olaria, uma serraria, um estaleiro e uma grande área de terra onde praticava-se agricultura extensiva com plantações de café, mandioca, milho, cacau, manga entre outras culturas. O território da Colônia, estendia-se até as margens do Lago de Serpa (OLIVEIRA, 2021, np)

Em 1860, a Colônia foi vendida para iniciativa privada e alguns escravos “livres” continuaram a trabalhar em suas instalações, mas não havia trabalho para todos. Alguns negros, com dificuldades de encontrarem trabalho e com dificuldade de viver no ambiente urbano, migraram para uma área, em uma região, na época de difícil acesso o que hoje se tornou a Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus do Lago do Serpa (LEAL, 2015; OLIVEIRA, 2019; OLIVEIRA, 2021).

Vale ressaltar que o povo da comunidade quilombola recomeçaram os contatos com a sociedade de Itacoatiara/AM somente no ano de 1965, com a inauguração da rodovia AM/010 (ARAÚJO, 2015; LEAL, 2015; JOHN, 2018). O local onde funcionava a colônia industrial é atualmente conhecido como bairro da colônia no município de Itacoatiara/AM (OLIVEIRA, 2019; LEAL, 2015).

A comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus do lago do Serpa está a cerca de 8km da região central de Itacoatiara e o Lago possui comunicação com dois rios: Urubu de águas pretas e rio Amazonas de águas barrentas (SILVA, 2018). Certificada pelo código IBGE 1301902, portaria 139 de 10 de dezembro de 2014 (INCRA, 2020). Atualmente a comunidade é composta por descendentes de escravos, a qual é considerada por alguns estudiosos como a segunda bem mais documentada do Bra-



sil (JOHN, 2018). Constituída pelas famílias Barros; Macedo; Melo; Sabinos; Nascimento; Cantuária; Alencar; Oliveira e entre outras (GONÇALVES, 2017, apud JOHN, 2018), as famílias que ocuparam a área nas proximidades do lago de Serpa ainda vivem do extrativismo e da agricultura (JOHN, 2018). A comunidade não tem acesso às redes de telefonia, não possui nenhuma unidade básica de saúde, e ainda não tem acesso a água tratada, assim como todos os serviços de saneamento básico (LEAL, 2015). A comunidade possui uma escola, a Escola Municipal Engenheiro Casseano Secundo. Nogueira et al (2019, p.9), destaca também que a escola quilombola “tem como Patrono o Engenheiro Casseano Secundo e funciona com três turmas de 1º ao 5º ano do ensino fundamental, no turno diurno, e à noite atende aos estudantes na modalidade jovens e adultos”. Não há atividades fora do espaço escolar (JESUS, 2009, p.173) e ainda encontra-se em formação o processo de uma educação quilombola (NOGUEIRA et al, 2019). Não foi possível verificar in loco se as pesquisas con- dizem integralmente com a realidade de hoje, mas acredita-se que poucos avanços foram feitos.

De acordo com Silva (2016) além do contínuo processo de segregação vivenciado pelas comunidades remanescentes de quilombos, acarretou como consequências, as desigualdades no acesso à saúde e aos programas sociais, além de entraves no acesso a bens e serviços diversos. Vale salientar que a Fundação Nacional de Saúde (Funasa) é o órgão no âmbito do Governo Federal responsável pela implementação de ações de saneamento em áreas rurais de todos os municípios brasileiros, inclusive no atendimento às populações remanescentes de quilombos, assentamentos de reforma agrária, comunidades extrativistas e populações ribeirinhas.

Segundo John (2018) a comunidade quilombola possui 141 famílias, com aproximadamente 530 pessoas cadastradas, conforme o trabalho de titulação do território iniciado pelo INCRA em 17/04/2015. “Dentre as 141 famílias, encontram-se 79 com lotes de terra, 37 sem lotes, 15 famílias não quilombolas e 10 famílias quilombolas que não moram mais no território” (MENEZES et al., 2017, apud JOHN, 2018). A comunidade também possui uma Cooperativa dos Produtores Rurais da Comunidade Sagrado Coração de Jesus (Ascope) com homens e mulheres associados, e, em especial, as mulheres que trabalham prestando serviços à comunidade, adotando o manejo do substrato do produto e beneficiando para produção de doces, polpas, bem como administração e execução de eventos ligados a festividade da comunidade ou em eventos e ainda na agricultura (NINA, 2014).

Os moradores da comunidade são em sua grande maioria católicos devotos à Nossa Senhora de Aparecida e poucos são protestantes ou adventistas. É realizado no mês de setembro uma procissão fluvial (Figura 5), porém essa data não é oficial para a igreja católica, que festeja a santa no dia 12 de outubro (LEAL, 2015).

Figura 2 - Procissão fluvial à Nossa Senhora de Aparecida



Fonte: Leal (2015)



Muitos moradores vieram a rejeitar no início a condição de serem descendentes de africanos e da cultura negra, assim como a crença originalmente africana (OLIVEIRA, 2019). Na época do Império, durante o período de incursão da igreja católica na Amazônia, as crenças religiosas foram se perdendo com o tempo, e os festejos e outros costumes da tradição foram recriminados pelo poder público. Nogueira et al (2019) em sua pesquisa, registrou o discurso de comunitários o qual se identifica a perda dos costumes e da história dos negros nesse espaço.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acredita-se que objetivo deste artigo que consistia em descrever um pouco da história da Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus do lago do Serpa do município de Itacoatiara foi atingido. A comunidade quilombola é composta por descendentes de escravos, a qual é considerada por alguns estudiosos como a segunda bem mais documentada do Brasil, sendo constituída pelas famílias Barros; Macedo; Melo; Sabinos; Nascimento; Cantuária; Alencar; Oliveira e entre outras.

A comunidade possui 141 famílias, com aproximadamente 530 pessoas cadastradas, as quais ainda vivem do extrativismo e da agricultura. Os moradores da comunidade são em sua grande maioria católicos devotos à Nossa Senhora de Aparecida, e poucos são protestantes ou adventistas. Vale ressaltar que muitos moradores vieram a rejeitar no início a condição de serem descendentes de africanos e da cultura negra, assim como a crença originalmente africana. Na época do Império, durante o período de incursão da igreja católica na Amazônia, as crenças religiosas foram se perdendo com o tempo, e os festejos e outros costumes da tradição foram recriminados pelo poder público.

Entende-se que o título e os objetivos contemplam a expressão “fragmento” por se tratar de uma minúscula parte da história e da cultura do povo dessa comunidade. Entende-se que a riqueza desse espaço de luta carrega por si só uma vasta e quase não delimitável. Também ressalta-se que, apesar de identificado nas publicações a perda do vínculo religioso da comunidade com as tradições negras, entende-se ser uma faísca de um processo de reconhecimento identitário.

Infere-se por meio desse estudo que, além da necessidade latente por pesquisas sólidas e mais profundas não somente no âmbito da constituição histórica dos quilombos, é preciso um olhar para o registro das práticas culturais, sobretudo para os saberes tradicionais de cada povo. Percebeu-se nas publicações analisadas, análises voltadas para a constituição do quilombo, no sentido histórico, a busca de dados que possivelmente ajudaram muito no reconhecimento da comunidade enquanto remanescente de Quilombo.

Sobretudo, os artefatos culturais e sua “sobrevivência”, assim como os que se perderam com o tempo, também precisam ser protagonizados em pesquisas científicas sobre esse contexto. Espera-se portanto, que esse trabalho possa contribuir para futuras pesquisas relacionadas ao tema, assim também como servir de base de informações para futuras políticas públicas destinadas às comunidades tradicionais quilombolas. Entende-se também ser necessário um apoio do poder público e atores sociais para uma orientação educacional voltada para a Educação Quilombola na comunidade.



REFERÊNCIAS

- ACERVO CÚRIA PRELATÍCIA DE ITACOATIARA. Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Serpa. Paróquia do Alto Amazonas Bispado do Grão-Pará. Pe. Francisco de Paula Cavalcanti Albuquerque. Livro de Batismo n. 04, folha 17-v número de ordem 124, do ano de 1857 (batismo de Africano Livre). Itacoatiara: Cúria Prelatícia, 1857.
- BARRETO, J. N. Implantação de infra-estrutura habitacional em comunidades tradicionais: o caso da comunidade quilombola Kalunga. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). Universidade de Brasília, Brasília, 2006.
- BASSI, Filippo Stampanoni. A maloca Saracá: uma fronteira cultural no médio Amazonas pré-colonial, vista da perspectiva de uma casa. 2016. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- BRASIL. Decreto nº 4.887/2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: 7 nov. 2020.
- BRASIL. Decreto nº 6.040/2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em: 2 nov. 2020.
- COMISSÃO PRO INDIO DE SÃO PAULO (CPISP). Quilombolas no Brasil. Disponível em: <https://cpisp.org.br/direitosquilombolas/observatorio-terras-quilombolas/quilombolas-brasil/#:~:text=Dados%20do%20governo%20brasileiro%20indicam,-do%20Brasil%20at%C3%A9%20a%20Amaz%C3%B4nia>. Acesso em 26 mai 2021.
- DA SILVA, Giselda Shirley; DA SILVA, Vandeir José. Quilombos Brasileiros: alguns aspectos da trajetória do negro no Brasil. Revista Mosaico-Revista de História, v. 7, n. 2, p. 191-200, 2015.
- DA SILVA, Júlio Cláudio; DA ROCHA, João Marinho. Das memórias negras na Amazônia: resistência e luta quilombola no Andirá, Barreirinha-AM, Brasil. África (s)-Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras-PPGEAFIN., v. 3, n. 6, 2016.
- FERNANDES, C. L. R. O. Os africanos livres em Pernambuco: 1831 – 1864. 2010. 121f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco - CFCH, Recife, 2010.
- FURTADO, M. B.; PEDROZA, R. L. S.; ALVES, C. B. Cultura, identidade e subjetividade quilombola: uma leitura a partir da psicologia cultural. Revista Psicologia e Sociedade. Porto Alegre, v. 26, n. 1, p. 106-115, 2014.
- GIL, A. C. Como elaborar projetos de pesquisa. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2008.



INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. Quilombolas. INCRA, 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governancafundiaria/quilombolas#:~:text=As%20comunidades%20quilombolas%20s%C3%A3o%20grupos,trad%C3%A7%C3%B5es%20e%20pr%C3%A1ticas%20culturais%20pr%C3%B3prias>>. Acesso em: 10 out. 2020.

JESUS, Edilza Laray de. Educação e desenvolvimento em áreas agrícolas no Amazonas. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009.

JOHN, V. Versões e controvérsias sobre a criação de duas áreas protegidas no Amazonas. 2018. Dissertação (Mestrado em Gestão de Áreas Protegidas da Amazônia) - Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus, 2018.

LEAL, V. Descendentes de escravos no Amazonas conseguem título de remanescentes de quilombo. A Crítica, 15 jul. 2015.

LEITE, Ilka Boaventura. Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização?. Horizontes antropológicos, v. 5, n. 10, p. 123-149, 1999.

MOROSINI, M. C. Estado de conhecimento e questões do campo científico. Revista Educação (UFSM), v. 40, n. 1, jan. /abr. 2015, p. 101-116.

MOROSINI, M. C. Estado do conhecimento sobre internacionalização da educação superior – Conceitos e práticas. Educar, nº 28, 107-124, 2006.

MOROSINI, M. C.; FERNANDES, C. M. B. Estado do Conhecimento: conceitos, finalidades e interlocuções. Educação Por Escrito, Porto Alegre, v. 5, n. 2, p. 154-164, jul.-dez, 2014.

MOROSINI, M. C.; NASCIMENTO, L. M. do. Internacionalização da Educação Superior no Brasil: A produção recente em Teses e Dissertações. Educ. rev. [online], vol.33, e155071. Epub Apr 03, 2017.

NASCIMENTO, A. O genocídio do negro brasileiro: um processo de racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, A. O quilombismo. In: O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Palmares, 2002, p. 269-274)

NINA, Socorro de Fátima Moraes. Trabalho, Ambiente e Saúde: Cotidiano dos fazeres da mulher rural na Amazônia. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2014.

NOGUEIRA, Evelly Caroline L. et al. A educação quilombola e a luta em prol do meio ambiente na Comunidade Sagrado Coração de Jesus Lago de Serpa Itacoatiara-Amazonas. Anais da Semana de Informática CESIT/UEA. Volume 7, Número 5. Manaus/AM: UEA Edições, 2019.

OLIVEIRA, Claudemilson Nonato Santos de. Urbanização no Médio Amazonas: a importância de Itacoatiara/AM como cidade intermediária. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas. 2007.



OLIVEIRA, C. N. S. Quilombo de Sagrado Coração de Jesus do lago de Serpa. 2021. Disponível em: <https://www.franciscogomesdasilva.com.br/quilombo-de-sagrado-coracao-de-jesus-do-lago-de-serpa/>. Acesso em 26 mai 2021.

PALMARES. FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Quilombos ainda existem no Brasil. Brasília – DF, 2008. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?p=3041&lang=es>>. Acesso em: 9 set. 2020.

PALMARES. FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. QUADRO GERAL DE COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS (CRQs). Brasília – DF, 2015. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/quadro-geral-por-estados-e-regioes-05-02-2021.pdf>. Acesso em: 26 mai 2021.

SCHWADE, Maurício Adu. Riquezas materiais e imateriais: relações cidade e campo na Amazônia. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2014.

SERRÃO, Arenilton Monteiro. Colônias agrícolas e campesinato: raízes de uma nova territorialidade no médio Rio Amazonas, município de Urucará-AM. Dissertação (Mestrado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia – Universidade Federal do Amazonas. 2018.



processos constituintes do brasil (1987-88), da bolívia (2006-09) e do equador (2008):

**uma análise da participação dos movimentos
indígenas no contexto do (novo) constitucionalismo
latino-americano**

Alline Suemi Caminha Oka⁸
Caroline Barbosa Contente Nogueira⁹
Claudevan Barros Bentes Filho¹⁰

Resumo: O tema deste artigo é a participação dos povos indígenas nas constituintes do Brasil, da Bolívia e do Equador, a qual é garantida pela democracia representativa e pelas democracias comunitárias, respectivamente, transformações realizadas pelo (Novo) Constitucionalismo Latino-americano. O problema trata sobre a identificação da colonialidade, na exclusão de corpos indígenas nos Estados brasileiro, boliviano e equatoriano, observando as distinções de tratamento acerca dos direitos dos povos originários indígenas a partir das participações dos movimentos sociais nas constituintes. O objetivo geral deste trabalho é compreender a participação dos movimentos indígenas nos processos constituintes brasileiro, boliviano e equatoriano, no contexto do (Novo) Constitucionalismo Latino-Americano, a partir das categorias democracia representativa e comunitária. A pertinência desta pesquisa está no cerne de aprofundar os entendimentos sobre a modernidade, em decorrência da manifestação da lógica colonial na América Latina, tendo em vista a lógica liberal que desumanizou e retirou direitos das pessoas indígenas, em consonância com as teorias decoloniais. Neste projeto, serão adotados métodos de análises expositivas e comparativas em relação às Constituições desses países quanto à participação dos direitos indígenas. Ademais, utilizar-se-á materiais teóricos de cunho histórico, crítico e descritivo de caráter bibliográfico e documental, sobre os conceitos e as teorias em foco: democracia representativa, democracia comunitária, teorias decoloniais e (Novo) Constitucionalismo Latino-americano. Espera-se, ao fim deste artigo, obter uma análise demonstrando as presenças, ora semelhante, ora diferente, dos povos indígenas nas constituintes brasileira e andinas citadas, e a construção dos direitos indígenas nas constituições do Brasil, da Bolívia e do Equador, para que seja afirmada a importância

8 Graduanda em direito. Bolsista PIBIC/PAIC-UFAM. Universidade Federal do Amazonas (UFAM). E-mail: allinesuemi1@gmail.com

9 Professora do Programa de Pós-Graduação em Direito - Mestrado em “Constitucionalismo e Direitos na Amazônia”, da Universidade Federal do Amazonas. Professora Adjunta Faculdade de Direito, da Universidade Federal do Amazonas (FD/UFAM), Departamento de Direito Público. Doutora em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2016). Universidade Federal do Amazonas (UFAM). E-mail: carolinenogueira@ufam.edu.br

10 Graduando em direito. Bolsista PIBIC/PAIC-UFAM. Universidade Federal do Amazonas (UFAM). E-mail: claudevan.bentes@gmail.com



desses movimentos na garantia do Estado democrático (e plurinacional) de direito. Além de apreender sobre os aspectos do (Novo) Constitucionalismo latino-americano, fundamentado nas teorias decoloniais, tendo como parâmetro as legislações dos países latinos citados e os aspectos do direito indígena, os quais são importantes para discernir o caráter transformador e revolucionário dos Estados modernos.

Palavras-chave: Teoria decolonial. (Novo) Constitucionalismo Latino-americano. Direito indígena.

1. INTRODUÇÃO

O artigo tem como tema a participação dos povos indígenas nas constituintes do Brasil, da Bolívia e do Equador, a qual é garantida pela democracia representativa e pelas democracias comunitárias, respectivamente, transformações realizadas pelo (Novo) Constitucionalismo Latino-americano. Assim sendo, discutir sobre o presente tema é consequência da problemática: a colonialidade é responsável pela exclusão de corpos indígenas nos Estados latinos, no entanto, essa exclusão é modificada a partir da participação do movimento indígena nas constituintes supracitadas, o que ocasionou também tratamentos diferentes acerca dos direitos desses povos originários.

Isto posto, o objetivo geral tornou-se a compreensão da participação dos movimentos indígenas nos processos constituintes brasileiro, boliviano e equatoriano, no contexto do (Novo) Constitucionalismo Latino-Americano, a partir das categorias democracia representativa e comunitária, a fim de demonstrar o atual constitucionalismo como a influência geradora da democracia comunitária, a qual criou uma Constituição plurinacional reconhecedora do direito de autodeterminação dos povos indígenas. Para isso, o trabalho foi dividido em 3 etapas, as quais têm como intenção especificar o objetivo trabalhado: conceituar e apresentar as teorias decoloniais que fundamentam o (Novo) Constitucionalismo Latino-americano (pontuando as políticas indigenistas anteriores que foram a causa da necessidade de nascerem teorias decoloniais, além de explicar a passagem da democracia representativa para a comunitária, originada pelo constitucionalismo da atualidade); entender o (Novo) Constitucionalismo Latino-americano como movimento político-jurídico que fortalece as bases democráticas dos Estados Latino-americanos e descrever e analisar a participação dos movimentos indígenas nas constituintes do Brasil, da Bolívia e do Equador.

Por fim, a justificativa para a presente pesquisa é referente ao aprofundamento dos entendimentos sobre a modernidade, em decorrência da manifestação da lógica colonial na América Latina, tendo em vista a lógica liberal que desumanizou e retirou direitos das pessoas indígenas, em consonância com as teorias decoloniais.

2. PERCURSO METODOLÓGICO

Neste projeto, utilizar-se-á materiais teóricos de cunho histórico, crítico e descritivo sobre as teorias e os conceitos em foco. Ademais, serão adotados métodos de análises expositivas e comparativas em relação às Constituições supracitadas. A pesquisa possui uma abordagem qualitativa e conta com fontes como artigos científicos, dissertações, teses, legislações e obras jurídicas. O trabalho será composto pelo levantamento bibliográfico e análise bibliográfica.

Inicialmente, serão explicitadas as contribuições teóricas das teorias decoloniais para o conceito do (Novo) Constitucionalismo Latino-americano, os aspectos relacionados a essas con-



cepções frente às constituições brasileira, boliviana e equatoriana. Destaca-se alguns dos referenciais sobre o assunto: Nelson Maldonado Torres (2020), o qual irá descrever como ocorre o processo de entender a colonialidade, por conseguinte o entendimento sobre as teorias decoloniais, presentes no livro “Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico”; e José Luiz Quadros de Magalhães (2012) que desenvolve entendimentos sobre a manifestação da modernidade dentro da construção do direito, marginalizando corpos não-europeus, dentre outros autores que fundamentam o artigo.

Logo, os materiais serão estudados com o objetivo de comparar a participação dos povos indígenas nos processos constituintes brasileiro e dos países vizinhos, Bolívia e Equador, para que, então, sejam averiguadas as semelhanças e as distinções dessas atuações, como também o que as causam. Para isso, foram utilizados os estudos de Carlos Frederico Marés (2006) sobre a conquista dos direitos dentro das constituintes e no Direito Internacional acerca do Direito Indígena, entendimento que se encontra no livro “O Renascer dos Povos Indígenas”. Serão importantes, também, as contribuições de Raquel Yrigoyen Fajardo (2009) em seus trabalhos sobre a temática do (Novo) Constitucionalismo Latino-americano nas experiências da Bolívia e Equador e as lições de Antônio Carlos Wolkmer (2014) com suas pesquisas acerca do pluralismo jurídico, a teoria crítica do Direito e o (Novo) Constitucionalismo jurídico, entre outros.

3. RESULTADOS E DISCUSSÕES

3.1. Políticas indigenistas no plano internacional do paradigma assimilacionista até a autodeterminação dos povos

A expansão das grandes navegações demonstrou-se como matriz para o desenvolvimento das políticas mercantis dando impulso para as bases do capitalismo, o qual sucede a instrumentalização da colonização. O Mercantilismo, durante o período dos séculos XV e XVI, como prática pela constante busca por metais preciosos e expansão dos mercados europeus, foi relevante para a perpetuação das violências dos povos originários, “a intenção de explorar ouro e prata, e o que mais pudesse prover as colônias foi o principal incentivo às conquistas portuguesa e espanhola” (NOGUEIRA, 2016, p. 64).

As ações realizadas pelos estados europeus eram legitimadas a partir do fundamento da conquista, o qual era firmado no expansionismo geográfico baseado na exploração de terras latino-americanas, consequentemente, o confronto direto com os povos originários. Como pode ser observado por Caroline Nogueira (2016, p. 60): “A intenção da busca de riquezas era presente em todos os atos dos europeus nas Américas, desde sua saga pelo ouro, até a escravização e exploração de muitos dos povos originários da América ao seu domínio”.

Partindo dessa perspectiva, os institutos postos tinham como objetivo primordial a perpetuação de violência física e simbólica contra essas populações, na tentativa de marginalizá-las ou dizimá-las. Na América Latina, a implementação desses regimes está vinculada com a imposição de uma uniformização e do monismo jurídico com o objetivo de apagar a pluralidade social dos povos originários desses Estados. Por meio desse processo político, o qual prima pela individualidade e a implementação de regimes formais jurídicos (MAGALHÃES, 2017, p. 125).

Posto isto, o que se tem, no marco da mudança desse período de atuação política dos Estados, é a assinatura de dois tratados internacionais que visam estabelecer essa relação tutelar sobre os povos originários. Tem-se a Convenção sobre o Instituto Indigenista Interamericano de 1940, o qual se tem a criação do Instituto Indigenista Interamericano (III), e o Convênio 107 da OIT sobre as Populações Indígenas e Tribais em Países Independentes de 1957 (FAJARDO, 2009, p. 14).



Não obstante, ainda que essa nova política dos Estados Nacionais visassem de alguma forma estabelecer parâmetros de representação ao direito indígena, não tinham como objetivo a proteção da identidade. Segundo Marés (2006, p. 63), a construção dos Estados na América Latina com as políticas integracionistas afetando a identidade e existência dos povos indígenas: “A ideia de que todos os indivíduos estariam convertidos em cidadãos, ou pelo menos de que todo o indivíduo teria direito a se tornar cidadão, traduzia-se na assimilação, absorção ou integração dos povos culturalmente diferenciados.”

Dessa forma, a progressiva eliminação dos direitos coletivos e da identidade cultural desses povos são inferências do posicionamento do Estado liberal frente a essas pluralidades. “É a cultura do individualismo e do império da vontade individual” (MARÉS, 2006, p. 62). A Convenção 107 foi um marco na perpetuação das políticas integracionistas sobre os povos originários. Marcada pela discussão dos abusos que a comunidade vinha sofrendo nos ambientes de trabalho, a convenção tinha como objetivo expor os problemas da desapropriação territorial, tendo em vista as políticas anteriores (FAJARDO, 2009, p. 19).

Desse modo, o Convênio implementa uma série de direitos e deveres para os Estados assinantes, os quais ultrapassam a barreira da relação do trabalho com a terra e do direito consuetudinário. Não obstante, apesar de ter ocorrido a construção de direitos advindos desse tratado, ainda se tem a permanência das políticas integracionistas e de tutela do Estado (FAJARDO, 2009, p. 19). Os últimos anos podem ser divididos em 3 ciclos de reformas constitucionais em relação ao aspecto multicultural e aos direitos indígenas. Nos anos 80, o primeiro ciclo caracterizou-se pela definição do direito individual e coletivo quanto à identidade cultural, o que incluiu a cultura indígena. O segundo ciclo, na década seguinte, foi dominado pela influência do Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), o qual originou os conceitos “nação multiétnica” e “Estado pluricultural”, reconhecendo mais direitos indígenas e da comunidade afrodescendente (FAJARDO, 2009, p. 25-26). A Convenção 169 da OIT, da década de 80, apenas vigorou em 1991 e trouxe a discussão sobre o conceito de “autodeterminação dos povos indígenas” ao romper com o caráter integracionista do Convênio 107, também da OIT (NOGUEIRA, 2016, p. 109), estabelecendo, assim, as bases do pluralismo (FAJARDO, 2009, p. 15).

Sendo assim, torna-se importante explicar o conceito de “autodeterminação dos povos indígenas”, no entanto, anterior a isso, faz-se necessário conceituar “autodeterminação dos povos”. Esse termo surgiu no pós-segunda Guerra Mundial ao se reconhecer os direitos daqueles que formavam um Estado (MARÉS, 2006, p. 68). Não obstante, segundo a Carta das Nações Unidas, a noção de Estado estendeu-se a nação, dessa forma, então, a autodeterminação dos povos foi atrelada ao Estado-Nação, o qual tem a capacidade de decidir seu desenvolvimento econômico, social e político (NOGUEIRA, 2016, p. 89).

Assim sendo, a consequência é o não reconhecimento dos direitos dos povos indígenas por parte da cultura constitucional moderna, visto que seria um Estado dentro de outro Estado (MARÉS, 2006, p. 68). Dessa maneira, entende-se como autodeterminação dos povos indígenas:

[...] a luta dos povos indígenas por conservar e fortalecer sua integridade territorial e cultural através de autogovernos que praticam a democracia participativa e enfrentam – com uma estratégia antissistêmica – a avidez e violência do sistema capitalista em sua atual fase de transnacionalização neoliberal (LOPEZ; RIVAS, 2014, p. 1 apud NOGUEIRA, 2016, p. 195).



Por fim, o terceiro ciclo, ocorrido na primeira década do século XXI, caracterizou-se pelas mudanças que ainda ocorrem na Bolívia e no Equador, as quais tiveram início nos processos constituintes desses países (Bolívia 2007-08 e Equador 2008). Essas mudanças deram mais conteúdo ao que seria o “Estado plurinacional” (FAJARDO, 2009, p. 27).

3.2 A crítica à modernidade e a teoria decolonial

As teorias decoloniais fazem parte de um importante estudo acerca da realidade dos povos originários e, principalmente, para o entendimento do que significa a América Latina. O período dos séculos XVIII e XIX, comumente, desenvolvido pela lógica europeia como um dos períodos de maior “evolução social do ser humano”, é identificado como a modernidade, posto enquanto o principal (ou único período histórico) de fato importante para entender o ideal de civilização ocidental moderna de maneira crítica (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 30).

Por conseguinte, é o momento histórico em que se constata a manifestação da lógica liberal e se entende a construção histórica da invasão à América. Isto posto, a primeira identidade da modernidade pode ser tida como a perpetuação de um poder violento vindo da lógica racial de separação europeia (QUIJANO, 2005, p. 117; MALDONADO-TORRES, 2020, p. 27). O estudo da decolonialidade é uma forma de identificação de um passado que se perpetua nas suas diversas estruturas: epistemológica, ontológica e ética, de maneira presente e viva nos corpos colonizados (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 28).

A Colonialidade¹¹ é uma forma de invasão que parte muito além do simplório aspecto, constantemente elaborado pela lógica do colonizador, de educação e civilização, são práticas reiteradas que se manifestam nas mais diversas formas de poder. Como pode ser comprovado: “territórios indígenas são apresentados como ‘descobertos’, a colonização é representada como um veículo de civilização, e a escravidão é interpretada como um meio para ajuizar o primitivo e sub-humano a se tornar disciplinado” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 33).

Além do mais, o princípio organizador político-econômico da sociedade, na perspectiva da teoria decolonial está necessariamente conectado com a conceituação de racismo. O qual é um princípio constitutivo que organiza todas as relações de dominação, pondo alguns sujeitos em uma posição de superioridade (GROSFOGUEL, 2020, p. 59). Esse pensamento é corroborado por outros teóricos, como Aníbal Quijano (2005) quando elabora o conceito de colonialidade do poder.

Dessa forma, é um esforço que parte dos corpos colonizados de modificar as estruturas de uma sociedade desenvolvida para a perpetuação de uma lógica de poder, identificada nas distinções em favor da existência do poderio europeu, branco, liberal, cisgênero, heteronormativo e sexista. O pensamento decolonial parte, portanto, dos corpos “inexistentes” e abjetos dentro dessa lógica ao centralizar críticas históricas necessárias à forma de pensar dos períodos analisados (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 28).

Denota-se como a preservação e luta por manter a existência de agrupamentos é de extrema necessidade, manifestando uma luta anticolonial em contrariedade com os simbolismos criados pela modernidade nos conceitos de progresso, soberania, sociedade, gênero, subjetividade e muitos outros (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 30).

11 Conceito elaborado por Maldonado-Torres (2020, p. 36): “O colonialismo moderno pode ser entendido como os modos específicos pelos quais os impérios ocidentais colonizaram a maior parte do mundo desde a ‘descoberta’; e colonialidade pode ser compreendida como uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais.”



Como reflexo no campo jurídico observa-se a emergência do (Novo) Constitucionalismo Latino-Americano, como um movimento revolucionário de ser em sentido oposto à lógica liberal e colonial, e manifesta críticas importantes no entendimento dessas perspectivas (MAGALHÃES, 2012, p. 31).

3.3 Democracia representativa e a relação com a modernidade

Primeiramente para entender a democracia, no contexto da Teoria Decolonial e na Teoria Crítica do Direito, faz-se pertinente, por conta do cunho histórico, ter o delineamento da discussão a partir da Democracia Representativa, tendo em vista que é manifestado por meio dela o desenvolvimento do Constitucionalismo Moderno (WOLKMER, FERRAZZO, 2014, p. 209). Isto posto, de maneira a quebrar com as questões paradigmáticas da modernidade é que se tem a criação de movimentos sociais, em consequência as mudanças constitucionais, com perspectivas de reestruturar o direito, como o (Novo) Constitucionalismo latino-americano.

Dessa forma, essa estruturação é clarividente com o que José Luiz Quadros de Magalhães (2017, p. 120) desenvolve em seus escritos: “[...] utilizar as lentes da teoria da constituição europeia moderna inviabilizará enxergar, e logo compreender o potencial revolucionário de ruptura radical com a modernidade presentes nestas constituições.”

A partir disso, a democracia representativa tem no seu nascedouro o pensamento burguês de proteção à individualidade e ao formalismo, observa-se que a lógica liberal tinha somente como intento beneficiar e acumular poder e capital a um determinado segmento social (CHAUÍ, 2008, p. 67). Pode-se, partindo desse raciocínio inferir que Democracia Representativa é definido como, conceito elaborado por Igo Zany N. Correa e Walber de Sousa Oliveira (2021, p. 74), o regime de governo “no qual o povo elege seus representantes, através dos quais suas escolhas farão a diferença em nome daqueles que os legitimaram, diminuindo assim o custo no processo de tomada de decisão e transferindo a responsabilidade para o grupo de eleitos.”

Em síntese, teve como resultado a construção do universalismo de direitos (como um Estado Democrático de Direito) em que funda-se na ideia de igualitarismo formal, demonstra-se quando verificado de maneira profunda esse instrumento político afunila as desigualdades, já que é expressado apenas a “participação”, entretanto não verifica a inserção prática dos agentes na sociedade (WOLKMER; FERRAZZO, 2014, p. 211).

É relevante ressaltar que os instrumentos da Democracia contemporânea, vinculada ao Estado Liberal burguês, se manifestam em aspectos de singularizar e apenas manifestar um direito posto. Na Democracia Representativa fica evidente quando se identifica a utilização do voto, o qual é reduzido a uma atribuição ou instrumento fincado na mera processualística do sistema político, diminuindo os espaços de construção democrática, assim como os partidos políticos que estigmatizam a identificação de agentes nas políticas estatais (WOLKMER; FERRAZZO, 2014, p. 211; DALMAU; SILVA JÚNIOR, 2013, p. 24).

Dessa maneira, a relação entre Democracia e Constituição estão em um consenso teórico e prático de implementação e defesa de direitos, “os parâmetros da democracia contemporânea, a qual guarda forte relação com o conceito de Constituição, havendo certo consenso de que ambas não existem de forma independente” (CORREA; OLIVEIRA, 2021, p. 70).



3.4 (Novo) Constitucionalismo Latino-Americano como movimento político-jurídico que fortalece as bases democráticas dos estados

O racismo é uma forma de subjugar os seres, humanos ou não, a partir de critérios irracionais, sendo assim segundo Harari (2018, p. 354 apud CUNHA JÚNIOR; BORGES, 2021, p. 68), “a sedentarização humana, os animais e plantas foram mecanizados, retirando a capacidade de sentir dor e sofrimento do seu tratamento, desprovendo-os de uma subjetividade, tão somente sido objetificados”. Consequentemente, passou a existir a hierarquia homem-natureza, a qual coloca o indígena e o negro como seres animalizados úteis apenas aos trabalhos braçais (CUNHA JÚNIOR; BORGES, 2021, p. 68).

Dessa forma, quanto à valorização da natureza e dos povos tradicionais como os indígenas é manifestado o Constitucionalismo Latino-americano, o qual passou por 3 principais ciclos. O primeiro é o ciclo do Constitucionalismo Multicultural (1982-1988), o qual foi marcado pelas novas demandas indígenas, que introduzem o conceito de diversidade cultural (FAJARDO, 2009, p. 3). Em segundo lugar, tem-se o ciclo do Constitucionalismo Pluricultural (1989-2005), esse teve como marco o Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), em 1989. Esse período acrescentou o conceito de *nação multiétnica/multicultural* e Estado Plurinacional (FAJARDO, 2009, p. 3-4).

O Terceiro ciclo denomina-se Constitucionalismo Plurinacional (2006-2009), nesse destacam-se as constituintes da Bolívia (2006-2009) e do Equador (2008), e a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas (2006-2007) (FAJARDO, 2009, p. 8).

Ao falar-se sobre as mudanças ocorridas na Bolívia, faz-se necessário abordar as manifestações populares que resultaram no reconhecimento estatal da democracia comunitária. A problemática teve início com a implementação do sistema capitalista na América Latina, o que gerou também a implementação da elite branca nacional e a democracia importada da Europa no século XIX (WOLKMER; FERRAZZO, 2014, p. 214). Isto posto, entende-se que a nova democracia, a democracia comunitária, opõe-se à democracia importada, visto que esta não foi capaz de perder o caráter autoritário ao chegar na América-latina (WOLKMER; FERRAZZO, 2014, p. 214), algo realizado apenas pelo atual regime político boliviano.

3.5 Movimento indígena na Bolívia e sua participação na constituinte

Em 1999, foi assinado contrato com a empresa Águas do Tunari e seu consórcio beneficiado, encabeçado pela empresa estadunidense Bechtel, vendendo-lhe a empresa pública que era responsável pelo serviço de abastecimento de água e privatizando todas as fontes de água no país (inclusive a água da chuva, a qual os bolivianos não poderiam recolher). O custo da água elevou drasticamente. A população mobilizou-se em uma série de protestos. Como medida repressiva o Estado decretou lei marcial. Mas a resistência e a insurgência popular foi tamanha, que conseguiu “expulsar” a empresa do país. A empresa, por sua vez, tentou processar o governo boliviano exigindo indenização milionária. Acabou desistindo do processo diante da mobilização e dos protestos populares que decorreram de tal intento. Esse período ficou conhecido como Guerra da Água (WOLKMER; FERRAZZO, 2014, p. 216).

A “Guerra do Gás”, iniciou com a tentativa de entregar a exploração das reservas de gás natural na Bolívia aos Estados Unidos e ao México. Nessa época, o Estado boliviano estava sob o comando do empresário Gonzalo Sánchez de Lozada. Enquanto isso, o futuro presidente do país, Evo Morales, era dirigente indígena e foi um dos manifestantes que se destacaram na série de pro-



testos. Posteriormente, em 2003, militares começam a disparar tiros contra a população que vinha armada somente com paus e pedras, e helicópteros disparam tiros contra os tetos das casas. Entre as 65 pessoas que morreram, estava um menino de cinco anos, alvejado por militares. Este momento lastimável ficou conhecido como “Massacre De Outubro”. Mas em resposta, a pressão popular aumentou e Lozada renunciou e fugiu do país (WOLKMER; FERRAZZO, 2014, p. 217).

As insurgências supracitadas resultaram em uma Constituição (2009) baseada nas reivindicações indígenas. Reconheceu-se as línguas, as culturas, os direitos indígenas sem inferiorizá-los; o Tribunal Constitucional eleito democraticamente pelas bolivianas e bolivianos (DALMAU; SILVA JÚNIOR, 2013, p. 22-23); e as várias formas de participação política como a democracia representativa, a participação direta e a democracia comunitária (FAJARDO, 2009, p. 10).

Esse último aspecto é entendido como a autodeterminação dos povos indígenas, citada no artigo 190: “Art. 190. I - As nações e povos indígenas originários camponeses exerceram suas funções jurisdicionais e de competência através de suas autoridades, e aplicaram seus princípios, valores culturais, normas e procedimentos próprios” Tradução nossa (BOLÍVIA, 2009).

Assim, desfaz-se a ideia de que o Estado tem soberania única e absoluta sobre seu território, e se possibilita o exercício do autogoverno e do co-governo (MÁIZ, 2002 apud GARCÉS, 2009, p. 176).

3.6 Movimento indígena no Equador e sua participação na constituinte

No Equador, a Constituição de 1998 estabelecia um Estado pluricultural e multiétnico, apresentando direitos coletivos diversos a respeito dos povos indígenas, no entanto, não houve uma quantidade satisfatória de normativas legais ditadas sob essa Constituição (GRIJALVA, 2009, p. 116). Várias leis deveriam ser legisladas sobre o uso oficial dos idiomas indígenas, como as jurisdições indígenas, educação e saúde intercultural e territórios indígenas, entretanto o que se observou foi uma escassez de projetos de lei nessa área. Mais tarde, dez anos após a Constituição de 98, ainda ocorria descasos como a criminalização das ações das autoridades indígenas, a substituição da justiça indígena por agentes externos e a superposição de juízes de paz sobre autoridades ancestrais (GRIJALVA, 2009, p. 121-122).

Posteriormente, com mais precisão na Constituição de 2008, o Estado do Equador passou por mudanças em relação ao Direito Indígena, alcançando maior estabilidade política. A atual Constituição equatoriana é um marco no Constitucionalismo contemporâneo, entre algumas inovações trazidas por esta Carta Política, tem-se o conceito de buen vivir (sumak kawsay), sendo assim, é uma perspectiva do direito ligado ao pensamento indígena sobre um meio mais adequado de se viver e aos direitos da natureza, tornando a natureza e tudo que a compõe detentores de direito (DALMAU; SILVA JÚNIOR, 2013, p. 22).

Um ponto muito significativo que é característico da Constituição equatoriana de 2008, e que pôde existir a partir da inserção do (Novo) Constitucionalismo no país, é a autodeterminação dos povos indígenas, a qual consta no texto do artigo 171.

Art. 171 - As autoridades das comunidades, povos e nacionalidades indígenas exercerão funções jurisdicionais, com base em suas tradições ancestrais e seu direito próprio, dentro de seu âmbito territorial, com garantia de participação e decisão das mulheres. As autoridades aplicarão normas e procedimentos próprios para a



solução de seus conflitos internos, e que não são contrários à Constituição e aos direitos humanos reconhecidos em instrumentos internacionais. (EQUADOR, 2008).

Tradução nossa

Esse artigo introduz no Estado, os direitos sociais pela óptica indígena em relação à água, ao *buen vivir*, aos alimentos, ao direito de autogoverno, aos direitos da natureza (com a *pachamama*) e os cursos de água, tudo por rechaçar o sistema eurocêntrico ocidental (FAJARDO, 2009, p. 9). Dessa forma, estão diretamente conectados com as práticas anticoloniais e as formas de proteção da natureza pelos povos originários, principalmente de um capitalismo extrativista e as manifestações da Modernidade dentro da América Latina.

3.7 Movimento indígena no Brasil e sua participação na constituinte

No Brasil, a construção do Movimento Indígena foi desenvolvida de uma maneira bastante singular, em relação ao restante da América Latina, visto que o processo histórico construído do período colonial em diante se sucedeu de uma outra forma. A comunidade indígena, e o colonizador mantinham, inicialmente, dois tipos de relações, as quais dependiam essencialmente com o grau de opressão da Coroa Portuguesa com os povos, ou seja, catequizar ou praticar políticas genocidas e etnocidas contra esses povos (OLIVEIRA, 2012).

Além do mais, posteriormente com as políticas indigenistas integracionistas, no Brasil, houve a criação de diversos institutos os quais tinham o mesmo fundamento de observar a causa indígena, ainda que tenha ocorrido modificações, os fundamentos permaneceram como base das ações: “proteger e tutelar para dominar, integrar e emancipar” (BANIWA, 2012, p. 208).

A partir da percepção dos povos indígenas sobre os processos violentos da colonização, os líderes indígenas perceberam o valor da coletividade e só com a união de diversos segmentos seria possível conquistar os seus direitos (MUNDURUKU, 2012, p. 45). Ademais, na base do movimento na década de 80, pode-se denotar a origem da União das Nações Indígenas (UNIND) e posteriormente a União das Nações Indígenas (UNI), os quais foram emblemáticas nos debates acerca dos direitos indígenas dentro das Assembleias realizadas pela CIMI (MUNDURUKU, 2012, p. 53).

A aprovação da Constituição em 1988 foi importante por quebrar com o paradigma do integracionismo, estruturado durante anos nas políticas estatais do Brasil. Instaura-se o reconhecimento da capacidade de organização política e social, reconhecendo o direito da identidade cultural (MUNDURUKU, 2012, p. 55). Como visto no corpo do texto do artigo 231 da CF/1988, o qual aborda a autodeterminação dos povos indígenas: “Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, 1988).

A partir disso, ocorre um marco nas políticas jurídicas dos direitos indígenas, tendo em vista a mudança de atuação do Estado, sem o papel de tutor. Há o rompimento com o integracionismo, dando oportunidade dos povos indígenas viverem sua cultura, visto a “[...] superação teórica e jurídica do princípio da tutela dos povos indígenas e o reconhecimento da sua diversidade cultural e organização política” (BANIWA, 2012, p. 209).

Por fim, entende-se que a temática, discutida a partir dos 3 (três) objeti-



vos específicos, foi concluída, visto que se demonstrou a trajetória do reconhecimento (legislação) dos direitos indígenas, desde as políticas indigenistas ao (Novo) Constitucionalismo na Bolívia, com a democracia comunitária; no Equador com o buen vivir; e a autodeterminação dos povos indígenas no artigo 231 da Constituição brasileira de 88, no Brasil.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do estudo das relações sociais que foram estabelecidos os direitos indígenas dentro dos Estados do Brasil, Bolívia e Equador, observou-se a importância da Teoria Decolonial e da Teoria Crítica do Direito nos processos de identificação dos povos originários indígenas frente às problemáticas da colonização (ou modernidade). A questão foi necessariamente debatida e modificada, tendo em vista as movimentações ocorridas nos respectivos países, pelas lutas travadas por conta dos Movimentos Sociais Indígenas.

Dessa forma, partindo da lógica histórica da construção da América Latina e a identificação da Democracia Representativa são denotadas diversas questões, em geral discutidas na pesquisa, acerca da falta de representação e identificação de pessoas indígenas nas políticas sociais. Isto posto, se desenvolve no Direito dos Estados a necessidade de afastar a perpetuação de um poderio econômico alicerçado na lógica colonial e liberal.

Além do mais, ocorre uma exposição teórica que comprova a necessidade da implementação constitucional de cada Estado em sua conexão com a Democracia, a qual não se limita a um instituto de regime de governo, entretanto um princípio regulador de proteção ao Direito. O (Novo) Constitucionalismo Latino-americano, nas suas 3 principais fases, identifica essa questão transformando-se em um instrumento de revolução, sob os sujeitos colonizados em questão, de mudança nas estruturas sociais. Assim sendo, a criação de participação direta desses corpos nas políticas estatais marginaliza as práticas coloniais do monismo jurídico e da lógica binária da modernidade.

O desenvolvimento do Constitucionalismo Plurinacional na Bolívia e Equador são fundamentais para o discernimento da participação ativa dos Movimentos Indígenas de maneira a expurgar as práticas violentas dos Estados Nacionais sobre os corpos dos povos originários. Em seu cerne, dito isto, está a perpetuação da democracia comunitária, a qual é uma mudança estrutural dos aspectos modernos. Em contraposição, tem-se o Estado brasileiro, o qual passou por diferentes processos de modificação de identificação do Direito Indígena essenciais para o estabelecimento da autodeterminação dos povos indígenas, demonstrando a pluralidade de processos históricos que as civilizações passaram.

REFERÊNCIAS

BANIWA, Gersem. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita. (org.). Constituições Nacionais e Povos Indígenas. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2012, 238pp.

BOLIVIA, Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. El Alto, 2009.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, 1988.

CORREA, Igo Z. N.; OLIVEIRA, Walber de Sousa. In: MENZES, Rafael de Sousa; COR-



REA, Igo Z. N; MONTEIRO, Juliano Ralo (org.). Democracia e Constitucionalismo riscos, pressões e resiliência. 1. ed. -- Manaus, AM: Green Tree Books Edições Jurídicas, 2021.

CHAUÍ, Marilena. Cultura e democracia. En: Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales. Año 1, no. 1 (jun. 2008-). Buenos Aires: CLACSO, 2008-. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/CyE/cye3S2a.pdf>. Acesso em 15 de abril de 2021.

CUNHA JÚNIOR, D.; BORGES, L. A. Novo Constitucionalismo Latino-americano no antropoceno: uma experiência comparada Brasil e Equador. In: Revista Brasileira de Direito Animal, Salvador, 16, n. 01, 2021.

DALMAU, Rúben Martínez; SILVA JÚNIOR, Gladstone Leonel da. Constituinte Exclusiva - um outro sistema político é possível Categorias: - Política - Brasil, Ciências Sociais. Expressão Popular, Luiz Otávio Ribas (org.), 2013, p. 150.

ECUADOR, Constitución de la República del Ecuador. Montecristi, 2008.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. Aos 20 anos da Convenção 169 da OIT: balanço e desafios da implementação dos direitos dos Povos Indígenas na América Latina. In: VERDUM, Ricardo (org.). Povos Indígenas: Constituições e reformas políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009, p. 9-62. Disponível em: https://www.academia.edu/8456432/Povos_Ind%C3%ADgenas_Constitui%C3%A7%C3%B5es_e_Reformas_Pol%C3%ADticas_na_Am%C3%A9rica_Latina. Acesso em 25 de novembro de 2020. Acesso em 25 de janeiro de 2021.

GARCÉS, Fernando. Os esforços de construção descolonizada de um Estado Plurinacional na Bolívia e os riscos de vestir o mesmo cavaleiro com um novo paletó. In: VERDUM, Ricardo (org.). Povos Indígenas: Constituições e reformas políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009, p. 167-192. Disponível em: https://www.academia.edu/8456432/Povos_Ind%C3%ADgenas_Constitui%C3%A7%C3%B5es_e_Reformas_Pol%C3%ADticas_na_Am%C3%A9rica_Latina. Acesso em 13 de fevereiro de 2021. Acesso em 22 de abril de 2021.

GRIJALVA, Augustín. O Estado plurinacional e intercultural na Constituição equatoriana de 2008. In: VERDUM, Ricardo (org.). Povos Indígenas: Constituições e reformas políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009, p. 113-134. Disponível em: https://www.academia.edu/8456432/Povos_Ind%C3%ADgenas_Constitui%C3%A7%C3%B5es_e_Reformas_Pol%C3%ADticas_na_Am%C3%A9rica_Latina. Acesso em: 13 de fevereiro de 2021.

GROSFOGUEL, Ramón. Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. (Org.) Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, 2. ed. (Coleção Cultura Negra e Identidades). Acesso em 20 de janeiro de 2021.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. Estado Plurinacional e direito internacional. Curitiba: Juruá, 2012. 104p. (Coleção Para Entender).

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. O novo constitucionalismo democrático na América Latina e a superação da modernidade europeia. Revista Interdisciplinar de Direito, [S.l.], v. 10, n. 1, out. 2017. ISSN 2447-4290. Disponível em: <http://revistas.faa.edu.br/index.php/FDV/article/view/193>. Acesso em 20 de abril de 2021.



MALDONADO-TORRES, Nelson. Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. (Org.) Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, 2. ed. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

MARÉS, Carlos Frederico. O renascer dos Povos Indígenas para o Direito. Curitiba: Juruá Editora, 2006.

MUNDURUKU, Daniel. O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990). São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção educação em foco. Série educação, história e cultura.

NOGUEIRA, Caroline Barbosa Contente. A autodeterminação dos povos indígenas frente ao Estado. 2016. Tese (Doutorado em Direito Socioeconômico e Ambiental) – Faculdade de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2016.

OLIVEIRA, Assis da Costa. Direitos Humanos dos Indígenas Crianças: perspectivas para a construção da Doutrina da Proteção Plural. Tese de Mestrado. Universidade Federal do Pará, Belém. 2012.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em 15 de abril de 2021.

WOLKMER, A. Carlos; FERRAZZO, Débora. Ressignificação do conceito de democracia a partir de direitos plurais e comunitários latino-americanos. Revista de Direitos Fundamentais e Democracia, Curitiba, v. 16, n. 16, p.200-228, julho/dezembro de 2014. ISSN 1982-0496. Disponível em: <https://revistaeletronicardfd.unibrazil.com.br/index.php/rdfd/article/view/558>. Acesso em: 5 de abril de 2021.



decolonizar o conhecimento a partir dos nossos corpos:

uma experiência de intervenção psicossocial com mulheres negras no sul da bahia

Paola Damascena Possari¹²
Paula Rita Bacellar Gonzaga¹³

Resumo: A partir das contribuições da psicologia social crítica, do feminismo negro e das teorias decoloniais o presente trabalho objetiva socializar as interpelações produzidas em uma experiência de intervenção psicossocial de promoção à saúde sexual e reprodutiva com jovens mulheres, majoritariamente negras, de um coletivo feministas em uma cidade no interior da Bahia. Uma importante informação sobre a oficina é que ela se constitui a partir do convite do coletivo de mulheres à primeira autora deste artigo. Mulher jovem, negra, nascida nesta cidade interiorana, de classe popular e que também é atravessada pelas novas formas na qual a colônia se revela; nas relações interpessoais, sociais, nas negociações a respeito da sua identidade e a subestimação da sua potência enquanto intelectual. Transcrevendo e denunciando as novas roupagens em que a colonialidade se apresenta na atualidade em diferentes experiências, mas também apresentando novas formas de transgressão política e desobediências epistêmicas, sobre a gestão dos nossos corpos, subjetividades e produção de conhecimento. A chegada desse lado do Atlântico, assim como a travessia, foi marcada por torturas generalizadas. A tradição escravocrata de dispor do corpo de outrem, de suas funcionalidades, de sua sexualidade, de sua capacidade reprodutiva, não foi superada com a abolição. A influência do regime escravocrata no que entendiam-se como novas organizações de sociedade pós abolição, reverberou na atualização dos modelos e discursos de inferiorização da população negra e manutenção da supremacia branca, através da eugenia social, racismo científico. A imbricação indissociável de racismo, patriarcado, capitalismo e colonialismo impôs as mulheres negras um lugar institucionalizado de outro, inclusive nos espaços de luta e reivindicação antirracista e feminista. A perpetuação do lugar de inferioridade e subalternidade dessas mulheres, legítima e normaliza que a negação da autonomia e da sexualidade sejam estruturais na nossa sociedade. Deste modo, a ação descrita buscou romper em sua condução com qualquer enunciado que desperte e/ou ratifique de qualquer forma o lugar de subalternidade das interlocutoras, pelo contrário, esta pretende propor uma ação que fomente a desobediência epistêmica (Mignolo, 2010), transgressora como propõe hooks (2013) e Libertária (Freire, 1974). Foi identificado que embora o constante ataque e inferiorização de nossas produções, mulheres negras vem desenvolvendo mecanismos que explicitamos nosso protagonismo na produção de conhecimento, que dialogam com perspectivas epistemológicas feministas e antirracistas.

Palavras chave: Intervenção psicossocial. Mulheres negras. Educação popular

12 UFSB - Universidade Federal do Sul da Bahia; p.possari@hotmail.com

13 Universidade Federal de Minas Gerais; paularitagonzaga@gmail.com



1. INTRODUÇÃO

São diversas as atualizações do sistema de gênero moderno colonial e suas reverberações nas sociedades latino americanas, que se estruturam a partir da colonialidade, da exploração e usurpação de pessoas indígenas e negras desde a invasão colonial. As mulheres negras e indígenas sendo afetadas de modo crônico, como indicam as constatações de Carneiro (2003), Collins (2016) e Lugones (2008), sendo atravessadas pelos modos de exclusão política e legal nas américas em consecutivo *modus operandi* de silenciamento e a negociação da fala pelo outro, regendo; de onde posso falar, quando posso falar e por quem vou ser ouvida (SPIVAK, 2010).

A chegada desse lado do Atlântico, assim como a travessia, foi marcada por torturas generalizadas (hooks, 2020). As mulheres negras foram submetidas à exploração sexual e responsabilizadas pelas violências que sofriam pela projeção que o homem branco lhes impunha. Além das violências sexuais, era recorrente que mulheres negras tivessem seus filhos retirados de si logo ao nascer, para que não comprometesse seu ritmo de trabalho, ou ainda, que fossem alugadas em anúncios de jornais como amas de leite (QUEIROGA, 1988). A tradição escravocrata de dispor do corpo de outrem, de suas funcionalidades, de sua sexualidade, de sua capacidade reprodutiva, não foi superada com a abolição. Mulheres negras seguiram relegadas às funções mais subalternizadas do mercado de trabalho, a maioria em relações laborais muito similares às dinâmicas escravocratas que as impeliram para o quarto dos fundos, que limitaram o seu ir e vir, que perpetuam abusos sexuais e ausência de direitos (HOOKS, 2020).

“A transição do regime de escravidão para o de liberdade significou, entre outras, a mudança de definição ou do status conferido aos corpos das mulheres e aos frutos concebidos por eles. Em comum, as duas épocas partilham a perspectiva da inferioridade racial e de gênero das mulheres negras.”(WERNECK, 2004, pg.2)

A manutenção desses modelos de compreensão da sexualidade e da potencialidade reprodutiva de mulheres negras e indígenas corroboram para a precariedade constante dos direitos de mulheres Latino Americanas. (SWAN, 2007; GONZAGA, 2015). De acordo com Gonzaga (2015), a despeito das problematizações e dos avanços que a segunda onda feminista produziu no norte global, ainda vivenciamos negação dos direitos reprodutivos na América Latina, onde, no que tange às mulheres negras e indígenas a desumanização que continuou e continua sendo corporalmente devastadora.

A influência do regime escravocrata no que entendiam-se como novas organizações de sociedade pós abolição, reverberou na atualização dos modelos e discursos de inferiorização da população negra e manutenção da supremacia branca, através da eugenia social. Nesse cenário, a implementação da esterilização cirúrgica para as ciências médicas no Brasil, passou a ser ferramenta de manutenção de práticas genocidas de controle da natalidade (DAMASCO, MAIO E MONTEIRO, 2012). A esterilização de mulheres negras, longe de ser uma problemática superada, consiste num sintoma do modo estruturalmente racista com que a ginecologia tem concebido a potencialidade reprodutiva de mulheres não brancas.

A extinção das pessoas negras fez parte da produção dos expoentes do hoje reconhecido racismo científico (CARNEIRO, 2005). O racismo científico transcreve o lugar de inferioridade e subalternidade dessas mulheres, legitimando e normatizando que a negação da autonomia e da sexualidade



sejam estruturais na nossa sociedade (CARNEIRO, 2003). O alinhamento produzido pela estruturação dessas relações hierárquicas de poder produzem não somente morte física, aderindo a novos contornos de colonialidade, impossibilitando chances reais de exercício da vida (MIGNOLO, 2008).

Instituições brasileiras ainda são consolidadas por fabulações que não contemplam a realidade social, como o mito da democracia social, que muitas vezes é utilizado como argumento para que dispositivos de saúde considerem como não essencial sinalizar racialmente o perfil das/os usuárias/os dos serviços. Mesmo após constantes denúncias de seguimentos do Movimento Negro, apontando a necessidade de identificação, como base para o desenvolvimento de políticas públicas e também para proteção da população negra.

A Declaração de Itapeperica da Serra, São Paulo (1993) elaborada por mulheres negras reunidas durante o I Seminário Nacional de Políticas e Direitos Reprodutivos das Mulheres Negras, já reivindicava a identificação de raça/cor nos registros de saúde, destacando que no caso das mulheres negras isso seria fundamental para compreender a magnitude das práticas de esterilização em massa que eram recorrentes desde a década de 1980.

Também foi referência para proposições construídas na Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento, realizada no Cairo em 1994, onde o racismo e sexismo no controle da política populacional a partir da cor/raça brasileiro foi intensamente denunciado por lideranças negras como a médica Jurema Werneck; e a parlamentar Benedita da Silva (DAMASCO, et al, 2012). Desde então, feministas negras têm denunciado a operacionalização de projetos modernos de eugenia social, a partir de esterilização compulsória em massa de mulheres negras (WERNECK, 2004).

De acordo com Lugones (2008) enquanto mulheres brancas eram atravessadas pelo conservadorismo da essencialidade da maternidade, como algo estritamente biológico, e reduzidas a passividade e domesticidade, mulheres negras e indígenas eram submetidas a regimes de exaustão laboral, de violação de seus corpos e da potencialidade reprodutiva que detinham. Essa funcionamento implementado no marco civilizatório colonial é atualizado através de estratégias políticas de aniquilação de seus direitos sexuais e de seus direitos reprodutivos, como a esterelização em massa, a criminalização do aborto, a violência obstétrica, a violência sexual.

Cabe sinalizar ainda que a imbricação indissociável de racismo, patriarcado, capitalismo e colonialismo impôs as mulheres negras um lugar institucionalizado de outro, inclusive nos espaços de luta e reivindicação antirracista e feminista. Ainda que outrora mulheres negras exercessem posições de poder e prestígio político, sacerdotal, intelectual e militar, a imposição da dicotomia de gênero como uma verdade irrefutável, implicou numa colaboração entre conquistadores e conquistadores, colonizadores e colonizados, que encontravam nos corpos das mulheres negras o objeto institucionalizado (WERNERCK, 2005)

Independientemente de los marcos temporales que pudieran significar el inicio de la historia del patriarcado en el mundo y en la región, podemos afirmar que éste se enraizó profundamente en la sociedad durante el régimen de explotación esclavista. La apropiación de los cuerpos humanos no conocía límites, dando a los hombres el poder de la tortura, el control de los sistemas políticos, de las riquezas producidas y del grupo humano. El centro del poder era el hombre blanco, dejando a las mujeres y hombres indígenas, africanos y africanas y sus descendientes, la subyugación corporal, sexual y política. La instauración del régimen esclavista mercantil europeo



significó para las mujeres africanas una profunda ruptura con patrones antiguos de ejercicio de poder, tanto a nivel individual corporal, como en la perspectiva colectiva, y en sus aspectos políticos y de relación con lo sagrado. (WERNERCK, 2005, p.12)

Carneiro (2003) traz um rico questionamento; quando falam em proteção mediante a fragilidade feminina às quais mulheres estão se referindo? A autora aponta que mulheres negras majoritariamente não estão contempladas nesse imaginário de fragilidade, pelo contrário, historicamente o lugar destas são nas lavouras, em serviços domésticos, trabalhando nas ruas e/ou na prostituição, sendo acometidas simultaneamente pelo racismo e sexismo. Nesse sentido, quando falamos de lugares historicamente destinados a nós, mulheres negras, falamos também do que nos foi retirado; o lugar da intelectualidade, da produção do conhecimento e do saber, inclusive sobre os nossos próprios corpos (COLLINS, 2016).

Sobreviventes de um dos genocídios/epistemicídios que organiza o sistema-mundo desde o século XVI (GROSFOGUEL2016), as mulheres negras continuam vivendo e produzindo formas que possibilitam nossa existência, produzindo novas lógicas de funcionamento e subvertendo poderes construídos pela colonialidade (MIGNOLO, 2008). Durante muito tempo nossas produções foram relegadas à marginalidade, o que produz, de acordo com Collins (2016), um estado fronteiro nos espaços acadêmicos, o que pode ser adoeecedor e paralisador, contribuindo na dificuldade de permanência física e simbólica de mulheres negras e indígenas em espaços formais de educação. A experiência de um não lugar intelectual, é ratificada na constante interpretação estrutural acadêmica de que nossos corpos são somente “os outros” e assim objeto de estudo; e/ou trabalhadores de funções braçais subalternizadas dentro dos espaços acadêmicos.

Collins, (2016) propõe que embora o “status de outsider within” (Tradução literal - estranha de dentro) proporcione uma experiência de dualidade, estranheza e negação; também nos proporciona potencialidades analíticas, já que os fenômenos podem ser analisados de múltiplos ângulos, tanto de um lugar de repressão quanto de resistência. Para a autora: *“ao viver como vivíamos, na margem, acabamos desenvolvendo uma forma particular de ver a realidade. Olhávamos tanto de fora para dentro quanto de dentro para fora... compreendemos ambos (COLLINS, 2016, p. 100).*

Nesse sentido, em um de seus escritos Anzaldúa (2000), escreve uma carta para nós, mulheres do terceiro mundo; onde diz que eles - hegemonia homem branco cis hetero - nos veem como monstros, como histéricas e raivosas; e nós nos negamos a ser vistas e traduzidas assim. A intelectualidade, a produção de conhecimento também são credenciais nossas. Não aceitamos mais a objetificação e o exílio, devemos e somos protagonistas de nossas histórias.

Apostando nas reflexões e inspirações das feministas negras, chicanas e latino americanas que nos guiaram aqui, tecemos nesse texto um bordado que apresenta a experiência de uma oficina sobre saúde sexual e reprodutiva junto a um coletivo de mulheres feministas, majoritariamente negras e de classe popular, numa cidade do interior da Bahia. A ação foi ancorada nas contribuições da psicologia social feminista, do feminismo negro e das teorias decoloniais, propondo um espaço de trocas e reconhecimento do conhecimento das interlocutoras, formentando as discussões a partir de experiências pessoais e intelectuais destas.

Uma importante informação sobre a oficina é que ela se constitui a partir do convite do coletivo de mulheres à primeira autora deste artigo. Mulher jovem, negra, nascida na cidade interiorana onde a oficina ocorre, de classe popular e que também é atravessada pelas interdições na qual a colônia se revela; nas relações interpessoais, sociais, nas negociações a respeito da sua identidade e a subestimação da sua potência enquanto intelectual. Quando o convite chegou estava trabalhando junto à segunda autora



do artigo, com redes informais de promoção à saúde sexual e reprodutiva acessadas por estudantes negras, propondo reconhecimento e sistematização das iniciativas populares de educação para saúde em escolas públicas na cidade em que reside atualmente, devido ao ingresso em uma universidade Federal.

O movimento de ser reconhecida e publicamente convidada a exercer uma atividade em sua cidade de origem condiz com o movimento que Conceição Evaristo (2020) em uma entrevista descreve como; a possibilidade de sermos musas das nossas próprias histórias e sermos musas também umas das outras, ou seja mulheres negras reconhecendo umas às outras.

Ao aceitar o convite, a condução não se fez de forma desacompanhada, embora a experiência de mulheres negras em espaços educacionais recorrentemente sejam solitárias, as interpelações da condutora partem de memórias coletivas produzidas em um outro grupo de mulheres negras na qual era vinculada naquele momento o Programa Integrado de Pesquisa Inovação e Criação (PIPEC) Janaina Aparecida. Esse grupo se formou em 2018 com a chegada da segunda autora deste texto. Mulher negra, de classe popular, nascida num bairro do subúrbio ferroviário de Salvador, psicóloga, doutora em psicologia social e professora. De maneira coletiva implementou o grupo onde desenvolvemos ações de ensino, pesquisa e extensão. Em que também tornava-se uma espécie de aquilombamento para as acadêmicas negras, implicadas na ruptura da compactuação com a regência da colonização acadêmica, política e social sobre os nossos corpos. (EVARISTO, 2016).

Como Conceição Evaristo relata em formato de escrivência em “Olhos d’água” (2014) sobre a personagem Ponciá Vicêncio, residente de Vila Vicente - São Paulo em cenário de pós-abolição;

Quando Ponciá Vicêncio viu o arco-íris no céu, sentiu um calafrio. Recordou o medo que tinha durante toda a infância. Diziam que menina que passasse por debaixo do arco-íris virava menino. Ela ia buscar o barro na beira do rio e lá estava a cobra celeste bebendo água. Como passar para o outro lado? Às vezes ficava horas e horas na beira do rio esperando a colorida cobra do ar desaparecer. Qual nada! O arco-íris era teimoso! Dava uma aflição danada. Sabia que a mãe estava esperando por ela. Juntava, então, as saias entre as pernas tampando o sexo e, num pulo, com o coração aos saltos, passava por debaixo do angorô. Depois se apalpava toda. Lá estavam os seinhos, que começavam a crescer. Lá estava a púbis bem plano, sem nenhuma saliência, a não ser os pelos. Ponciá sentia um alívio imenso. Continuava menina. Passara rápido, de um só pulo. Conseguira enganar o arco e não virara menino. (Evaristo, 2016, p. 13)

Entendemos os sentimentos de Ponciá, mesmo com 133 anos pós abolição, do outro lado do país, mais precisamente nos arredores do interior da Bahia. Para nós também é aliviador conseguir burlar um sistema que tenta limitar nossas possibilidades reais cotidianamente. Fazendo analogia aos escritos de Evaristo (2017); o arco íris que tentamos pular são as possibilidades de permanência nos espaços educacionais, de reconhecimento entre os nossos pares, de enfrentamento ao epistemicídio de nossas produções.

Deste modo, a oficina se consolida a partir do reconhecimento pessoal, ético e político de legados deixados pelas que vieram antes de nós; “legado de trabalho duro, perseverança e auto suficiência, um legado de tenacidade, resistência e insistência na igualdade sexual e racial - em resumo, “um legado que explicita os parâmetros para uma nova condição de mulher” (DAVIS, 2016, p. 41).



2. VOLTANDO PARA CASA: CAMINHOS METODOLÓGICOS

A intervenção psicossocial que relatamos aqui se organizou a partir da produção de uma oficina com a temática de saúde sexual e reprodutiva em Janeiro de 2020 com o coletivo de mulheres feminista Denice Santiago - COMUF. Trata-se de um grupo de 24 mulheres, sendo um grupo majoritariamente negra, de classe popular, acadêmicas (curso de direito, administração, letras, enfermagem) e não acadêmicas (escrivã, autônomas, trabalhadoras do lar). As participantes são residentes das cidades de Ipiaú, Jequié, Ibirataia, Palmeirinhas, Dario Meira e Ubatã, todas localizadas no Sul da Bahia, e estão organizadas coletivamente desde 2017. A comunidade surgiu em decorrência da participação das fundadoras do grupo; Paloma Gonçalves Alves e Bruna Maiara Goulart, em um evento acerca das relações raciais na Universidade do Estado da Bahia - UNEB, na ocasião estava em pauta o feminismo negro. O primeiro ato do grupo foi em prol dos 100 dias da morte de Marielle Franco, sobre isso Paloma nos contou que ficaram muito felizes porque a comunidade abraçou a causa, para além da participação de outras estudantes da UNEB. Através dessa iniciativa e de outras o grupo começou a ser reconhecido na cidade, agregando a participação de mulheres não vinculadas a universidade, que destacavam a necessidade de práticas que transcendessem os espaços acadêmicos. O grupo adotou a estratégia de realização de eventos em praças públicas, majoritariamente em praças de bairros populares.

A comunidade leva o nome de Denice Santiago, uma mulher de 43 anos, negra, mãe, policial militar - que fez parte da primeira turma de mulheres na PM - , mestre e doutora em psicologia, feminista, moradora de periferia em Salvador, capital Baiana. Denice foi proponente e implementadora da Ronda Maria da Penha na Bahia, que abrange 19 cidades atualmente, inclusive Ipiaú, a cidade onde a comunidade se concentra também conta com esse serviço. O coletivo nos contou como a homenageada sempre foi acessível e disposta a colaborar com o fortalecimento do grupo, além disso, Denice levou a ronda para comunidades quilombolas e assentamentos. Também criou e coordenou o Centro de Referência Maria Felipa, núcleo de gênero dentro da polícia militar da Bahia, em busca de melhores condições de trabalho.

Denice em suas palavras em entrevista concedida em 2020 ao jornal El País: “Racismo e patriarcado são dois alicerces da nossa formação social e na PM não seria diferente.”; “É comum, por exemplo, que mulheres não negras trabalhem em gabinetes e escritórios e as negras estejam se arriscando nas ruas. E se todas temos que comprovar todo o tempo nossa capacidade técnica, nós negras temos que provar também nossa capacidade social”. Apesar da vasta qualificação e das suas inúmeras contribuições às mulheres baianas, Denice ainda vivencia o cotidiano de racismo e sexismo que assola a existência de mulheres negras. Ela conta, nessa mesma entrevista, que ao adentrar em um espaço onde iria ser homenageada foi confundida com uma outra PM branca; “A capitã Denice já foi se trocar”. “Então eu disse que ela não tinha entendido, que eu era a capitã, e ela me olhou assustada. Aí acrescentei: Já sei, querida, a cara não combina com o currículo, não é?” (EL PAÍS, 2021).

Os relatos de Denice são similares aos nossos, mulheres participantes do PIPEC Janaina Aparecida, que recorrentemente temos nossa intelectualidade negada e/ou usurpada no espaço universitário. Cotidianamente éramos questionadas sobre o teor “político” e, como se fosse subsumido, pouco acadêmico das nossas produções. Esse tipo de desqualificação também apareceu nos relatos do coletivo feminista de mulheres Denice Santiago, que afirmaram a resistência da comunidade acadêmica em reconhecer a importância da organização de um coletivo discente de feministas naquela instituição.



Partilhamos das contribuições de Mignolo (2001) quando diz que a pesquisa não é abstrata e/ou deslocada no contexto, as pesquisadoras também são atravessadas pela colonialidade do conhecimento e do ser. A intervenção descrita buscou romper em sua condução com qualquer reprodução que desperte e/ou ratifique as divisões hierárquicas dos conhecimentos circulantes nesse encontro, pelo contrário, esta pretende propor uma ação que fomente a desobediência epistêmica (Mignolo, 2010), transgressora como propõe hooks (2013) e Libertária (Freire, 1974). Pois reconhece o caráter colonial nas quais as pesquisas e intervenções se constituem no cenário brasileiro a partir das Américas e eixos coloniais como; a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo (Quijano, 2005). A ação em nenhum momento buscou neutralidade, nem em termos epistêmicos nem políticos. “A interseccionalidade é um exercício analítico que estabelece a necessidade de revelar quem o faz, de quais lugares e diante de quais problemas” (MAYORGA, 2014, p. 232).

3. ENTRE NÓS: EXPERIÊNCIAS, CONHECIMENTOS E INTELECTUALIDADES

Éramos 23 mulheres de um coletivo entre acadêmicas, não acadêmicas, mães, trabalhadoras do lar, estudantes de ensino médio, entre outras. Mulheres que em alguma medida, antes do ingresso da primeira autora desse texto no ensino superior já eram rostos conhecidos entre si. Afinal, assim como a autora mencionada, muitas cresceram no mesmo bairro periférico, frequentaram as mesmas escolas públicas da cidade. Mas havia uma diferença crucial nesse encontro naquele espaço, para além dos anos que passaram entre o ingresso em uma universidade federal, a mudança para outra cidade e o retorno: Pela primeira vez todas se olharam e se reconhecem num lugar de intelectualidade.

O coletivo Denice Santiago, bem como o PIPEC Janaina Aparecida, são compostos por uma pluralidade de mulheres. Embora em sua maioria negras e de classe popular, existem especificidades que perpassam experiências múltiplas, como diferentes conhecimentos, sexualidades, corpos e idades. A união entre essas especificidades ratificam que o pessoal também é público e político. As experiências não são meramente situações individuais deslocadas da realidade, por isso, é imprescindível falar não somente com uma diversidade de mulheres negras, mas também sobre os diferentes conhecimentos de mulheres negras, produzidos a partir de múltiplos atravessamentos. Foi mencionado por elas ao longo do encontro que o não reconhecimento do saber popular anterior a inserção na academia contribui para que estas não se reconheçam em espaços universitários como produtoras de conhecimento.

Ao longo de todo nosso encontro as interlocutoras foram incentivadas a refletir e problematizar a partir de suas experiências pessoais e coletivas. Todos os conhecimentos sobre saúde sexual e reprodutiva desenvolvidos por elas foram ouvidos e discutidos. Foi possível identificar que embora a fragilidade de discussão sobre os temas na educação formal, geralmente reduzida aos aspectos biologicistas, mulheres vem desenvolvendo mecanismos de subversão à lógica colonial e exercendo direitos à sexualidade e à reprodução. A maioria das pontuações trazidas por elas são derivadas da educação informal, ou seja, do conhecimento popular. Juntas recordamos de mulheres parteiras, que durante anos desenvolveram um importante papel no parto, e foram excluídas na atualidade pelo saber médico; bem como as benzedeiras e curandeiras pela expansão do capitalismo e as indústrias farmacêuticas. Foi evidenciado pelo coletivo Denice Santiago junto a nós a importância de espaços como o proposto. E a consolidação de encontros formados por nós mulheres para nós mulheres. Possibilitando nosso afirmamento acerca de nossas identidades de gênero, raça, sexualidade e territorialidade, não como prescrições biológicas, como caminhos de politizar e valorizar nossas existências. Ao estarmos juntas expressando de modo afirmativo nossas histórias e pertencimentos percebemos que a despeito do que nos é dito recorrentemente, temos e merecemos ocupar a universidade que foi erigida por nossos ancestrais, passamos a perceber nossos conhecimentos como vislumbres de transformações possíveis.



Neste sentido, o feminismo negro vem criando mecanismos que rompem com diferentes hierarquias de gênero, propondo metodologias epistemologicamente feministas que interseccionem as trajetórias, exemplos das contribuições de Conceição Evaristo com suas escrituras, mencionadas ao longo do texto.

É necessário que diferentes formas de produção do conhecimento entre nós sejam realizadas, socializadas e valorizadas para além dos espaços formais de educação; é necessário reconhecer o saber popular dos terreiros, da educação popular, da saúde e dos saberes tradicionais, entre outros aspectos da vida

Não basta somente estar nesses espaços, mas transgredir, transformar e revelar as nossas coletividades e singularidades. Como propõe Collins (2016, p. 102);

Embora o ponto de vista de mulheres negras exista, seus contornos podem ainda não se dar de forma clara para as próprias mulheres negras. Logo, um papel para mulheres negras intelectuais é o de produção de fatos e de teorias sobre a experiência de mulheres negras que vão elucidar o ponto de vista de mulheres negras para mulheres negras. Em 11 outras palavras, o pensamento feminista negro contém observações e interpretações sobre a condição feminina afro-americana que descreve e explica diferentes expressões de temas comuns (HILL-COLLINS, 2016: 102)

4. INTERPELAÇÕES PÓS OFICINA: PARA ALÉM DA ENTRADA, PERMANÊNCIA

Após a oficina tivemos um momento de socialização das nossas experiências, avanços, planos, pois sabíamos que as perspectivas eram baixas para mulheres como nós e o quão importante era aquele encontro. Indo de acordo com importantes dados socializados em pesquisa de Oliveira (2020, p.11) que descreve; “Existe um discurso sobre a incapacidade das pessoas negras de produzir conhecimento científico, seja por inabilidades sociais e/ou científicas.” evidenciado em índices nacionais; até 2017 24% dos pesquisadores brasileiros são homens brancos, 19% mulheres brancas e somente 0,7% são mulheres negras, entre pardas e pretas. Mulheres brancas possuem 31% das bolsas, 28% homens brancos mulheres negras totalizam 15%, entre pardas e pretas.

Foi socializado a dificuldade da maioria em reconhecer e inserir as temáticas de gênero, em uma perspectiva racializada no espaço universitário. E o conflito em estabelecer reconhecimento de seus corpos no lugar da intelectualidade e conhecimento. Muito disso se deu a partir da expansão das ciências modernas no contexto brasileiro e a liderança e protagonismo em sua maioria por homens brancos cisgênero, hetero e classe alta, que regem não somente formas, técnicas e métodos na produção do conhecimento científico, mas também a padronização do conhecimento, critérios que em alguma medida regulou o que era ou não ciência, quem produzia ou não, e quem era o pesquisador e o objeto de pesquisa (GROSFOGUEL, 2016).

Esses homens - únicos detentores de conhecimento - desenvolveram entre si acordos silenciosos para manter a sua agenda hegemônica e a supremacia dos seus, o que Maria Aparecida Bento (2002) conceituou como Pactos Narcísicos da Branquitude. Através dos pactos silenciosos os homens tentam constantemente manter seus corpos no centro do poder científico que regem a colonialidade do saber; a compreensão dos fenômenos a partir de um único ângulo. Acordos subjetivos que fazem que a população negra e mais especificamente nós mulheres negras sejam sujeitas do locus fraturado (LUGONES, 2014); vítimas da colonialidade de gênero (LUGONES, 2008), aquelas que vivenciam o não-lugar



na produção do conhecimento, inclusive entre os que compartilham conosco experiências de opressão.

Como nos indica bell hooks (2014); todos os negros são homens e todas as mulheres são brancas, o que impôs a nós, mulheres negras, o silenciamento de nossas pautas, ainda que em espaços ditos sensíveis a urgência de enfrentamento ao racismo e ao sexismo. Deste modo, o momento pós oficina foi destinado a trocas de organizações políticas dentro dos nossos grupos, para além da produção de ensino, pesquisa e extensão, trocas de subversão aos espaços universitários, estratégias de existência e aquilombamento.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A chegada desse lado do Atlântico, assim como a travessia, representou massivas violações a mulheres negras e indígenas. Essas mulheres tiveram seus conhecimentos, subjetividades e direitos sobre seus próprios corpos deturpados. Embora 133 anos após a abolição da escravidão no Brasil, o país ainda apresenta novas formas de manutenção do colonialismo, como o racismo científico, o epistemicídio da população negra, a atribuição do corpo negro como o objeto de estudo. O convite para realização da oficina com a comunidade de mulheres feministas Denice Santiago na Universidade do Estado da Bahia - UNEB - Campus XXI transcreve um movimento de valorização entre nossos pares, uma das pautas de movimento de feministas negras. Contrapondo o continuum movimento hegemônico e supremacista branco, cis hetero de nos excluir do lugar da intelectualidade dentro das academias. Algumas interpelações a partir das oficinas; a necessidade de valorização da produção do conhecimento popular para saúde, bem como em outras áreas do saber. A importância de mulheres negras em espaços acadêmicos. Ou seja, é imprescindível que mulheres negras e indígenas sejam reconhecidas dentro ou fora dos espaços acadêmicos, e reafirmar que onde quer que estejam seus conhecimentos não sejam descredibilizados e/ou subalternizados.

REFERÊNCIAS

- ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. Revista Estudos Feministas, v. 8, n. 1, pp. 229-236, 2000.
- BENTO, MAS. Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. 2002. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Racismos contemporâneos. Rio de Janeiro: Takano Editora, v. 49, p. 49-58, 2003.
- CARNEIRO, Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005. Tese de Doutorado.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Soc. Estado. Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, Apr. 2016.
- DAVIS, Angela. Mulheres, raça e classe. Boitempo Editorial, 2016.
- DAMASCO, M. S.; MAIO, MC; MONTEIRO, S. Feminismo negro: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1993). Revista Estudos Feministas, v. 20, n. 1, p. 133-151, 2012.



EL PAÍS, “Denice Santiago criou a Ronda Maria da Penha em Salvador e a sensação de que outra PM é possível” 21 de Março de 2021. Disponível em <<https://brasil.el-pais.com/brasil/2021-03-21/denice-santiago-criou-a-ronda-maria-da-penha-em-salvador-e-a-sensacao-de-que-outra-pm-e-possivel.html>> Acesso em: 14 de Maio de 2021.

EVARISTO, Conceição. Olhos d’água. Pallas Editora, 2016.

FREIRE, Paulo. Uma educação para a liberdade. Porto: textos marginais, v. 18975, 1974.

GONZAGA, Paula Rita Bacellar. Eu quero ter esse direito a escolha: formações discursivas e itinerários abortivos em Salvador. 2015. 150 f. 2015. Dissertação (titulo de Mestre) Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador.

HOOKS, Bell. Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

HOOKS, b. Eunão sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo. 3ed. Rio de Janeiro: Rosados Tempos, 2020.

HOOKS, Bell. From margin to center. Boston: South End Press, 1984.

LUGONES, MARÍA. Colonialidad y Género. Tabula Rasa, Bogotá, n. 9, p. 73-102, Dec. 2008.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. Revista Estudos Feministas, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF–Dossiê: Literatura, língua e identidade, v. 34, p. 287-324, 2008.

SARDENBERG, Cecilia Maria Bacellar. O pessoal é político: conscientização feminista e empoderamento de mulheres. Inclusão Social, v. 11, n. 2, 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar. UFMG, 2010.

SWAN, Tânia Navarro. Meu corpo é um útero? Reflexões sobre procriação e Maternidade. In: Feminismo e Maternidade: Diálogos Interdisciplinares. Org: Cristina Stevens. – Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2007. Disponível em: <http://www.tanianavarroswain.com.br/chapitres/bresil/utero.htm>

QUEIROGA, MM. “A família negra e a questão da reprodução.” Anais do VI Encontro de Estudos Populacionais, Olinda, v. 3, 323-340, 1988.

WERNECK, Jurema; ROMERO, Sylvio. Ou belo ou o puro? Racismo, eugenia e novas (bio) tecnologias. Sob o Signo das Bios: Vozes Críticas da Sociedade Civil. Rio de Janeiro: E-papers Serviços Editoriais, 2004

WERNECK, J. De Ialodês y Feministas. Reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras en América Latina y El Caribe. Nouvelles Questions Féministes, v. 24, n. 2, p. 27-40, 2005.



o corpo negro de arthur bispo do rosário

Tayara Barreto de Souza Celestino¹⁴

Resumo: Propõe-se uma abordagem que considere as contribuições da vida e obra deste destacado artista contemporâneo brasileiro na constituição coletiva de propostas e ações educativas que evidenciam a experiência artística de educandos que formam o público alvo do Instituto Municipal de Assistência à Saúde Juliano Moreira (IMASJM), situado no bairro Taquara, cidade do Rio de Janeiro-RJ, que mantém aberto o Museu Bispo do Rosário Arte Contemporânea (mBrac), recepcionando visitantes diversificados, desde turistas, educadores e alunos de redes regulares de ensino básico e superior, e o faz promovendo ações educativas com uma população de jovens e adultos da comunidade, sem promover distinções entre pessoas com ou sem transtornos mentais, procurando desenvolver práticas de socialização pela arte e de competências para o trabalho e para a vida. Parte dos resultados dos últimos trabalhos do Instituto está registrada nos livros-catálogo “Um canto, dois sertões” (2016) e “Das virgens em cardumes e da cor das auras” (2017), além do projeto “Quilombo do Rosário”, ainda sem catálogo publicado, mas com uma análise em artigo de Celestino (2020) e “Utopias: a vida para todos os tempos e glória” (MBRAC, 2019), todos os projetos articulando o vasto acervo das criações do artista Arthur Bispo do Rosário com o propósito educativo do lugar. Mediante análise deste corpus documental, foi possível delimitar a trajetória recente do Instituto nestes últimos cinco anos, envolvendo a realização desses quatro grandes projetos, junto com o papel exercido pelo mBrac na salvaguarda da coleção Bispo do Rosário e em redes de educação.

Palavras-chave: Arthur Bispo do Rosário. Diferença. Arte e Educação.

14 Doutoranda em Sociologia do Programa de Pós-graduação em Sociologia (PPGS/UFS), Mestra em Culturas Populares do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Culturas Populares (PPGCULT/UFS), Especialista em Museografia e Patrimônio Cultural pelo Claretiano Centro Universitário (Batatais/SP), Bacharela em Museologia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), Licenciada em Artes Visuais pelo Claretiano Centro Universitário (Batatais/SP). E-mail: tay.celestino@gmail.com



1. INTRODUÇÃO

A segunda metade do século XX marcou o reconhecimento nacional e internacional de Arthur Bispo do Rosário como artista contemporâneo, o que se seguiu de seu falecimento, ocorrido no ano de 1989 na cidade do Rio de Janeiro. Com trabalho acompanhado de perto pelo crítico de arte Frederico Moraes (2013) e com o sucesso em diversas exposições de arte contemporânea dentro e fora do Brasil, o nome do artista se consolidou como uma das principais referências nacionais no mundo das artes. A imagem do corpo de Arthur Bispo do Rosário guarda idêntico potencial, um sujeito negro emigrado de Sergipe para o Rio de Janeiro no fim da primeira década do século XX, a fim de compor os quadros da marinha brasileira. Exilado da zona da mata sergipana, obteve visibilidade nacional e internacional a partir da década de 1980, quando foi captado por diversas pessoas interessadas na arte contemporânea. Apesar da relevante produção cênica existente no Brasil sobre o artista, com dramaturgos nacionais que interpretaram Bispo, sujeito negro e artista, neste artigo delimitamos, para esta introdução, apenas as fontes de registros diretos que captam o corpo do artista enquanto testemunho de vida. É caso dos registros de Hugo Denizart (1982) no documentário “prisioneiro da passagem”, produzido a partir da captação de imagens do artista e principalmente de sua produção artística. O psiquiatra Denizart deu voz ao artista neste documentário, captando as explicações dadas para cada criação. Nele, aparece um Arthur Bispo do Rosário muito expansivo, dedicado a explicar sua criação para os presentes, quando ele começa a revelar seu projeto de criação. As lentes de Denizart captam um Bispo falante, com propósitos bem definidos, mas que nem todos eram capazes de compreender, como, aliás, é esperado após o aviltamento promovido pelas vanguardas modernas, da qual a arte contemporânea é tributária.

Em seguida, destaca-se a produção de Fernando Gabeira (1985) com a série “vídeo-cartas”, quando Bispo reaparece já travestido com seu manto e quando a sociedade carioca já começa a medir o impacto da entrada do artista no cenário da arte nacional e internacional. As vídeo-cartas de Fernando Gabeira foram produzidas neste clima de reconhecimento, quando a narrativa empregada não deixa mais dúvidas sobre a pertinência da criação artística para a arte brasileira. Ambientado na antiga colônia Juliano Moreira, hoje Instituto Municipal de Assistência à Saúde Juliano Moreira (IMASJM), temos acesso ao lugar de moradia dos últimos 25 anos do artista, uma reclusão determinante ao desenvolvimento de suas obras.

No mesmo ambiente da antiga colônia, deu-se a produção de fotografias organizada em 1985 e recentemente contextualizada Walter Firmo (2013), em documentário dirigido pela psicanalista Flávia Corpas. Na produção, as fotografias de Bispo foram retomadas, bem com o projeto de cobertura do trabalho artístico, a ser produzido em parceria com o jornalista José Castello. As falas de Firmo, presentes neste documentário, repõem o lugar de Bispo naquela produção, que seguiu às recomendações do fotógrafo, que conseguiu capaz um artista em performance, anunciando seu manto para todos. Junto com essas três produções audiovisuais, a maior parte dos documentos relativos à vida do artista foi organizada por Frederico Moraes (2013), que igualmente contribuem na tarefa de articulação destas imagens. O livro apresenta-se como biografia, mas é também um registro documental, no qual o público interessado no artista tem acesso a fotografias, reproduções de prontuários e imagens de criações artísticas, uma reunião de vários momentos de sua vida e comentários sobre as obras de arte.

As imagens sobre o corpo de Arthur Bispo do Rosário, segundo a organização de Moraes (2013) que também esteve na presença do artista em vida, informam sobre como outros espaços expõem e contam esta história, como faz, em Sergipe, o Museu da Gente Sergipana. Ao estabelecer essas relações sobre diferentes imagens, foi possível refletir sobre o corpo de



Arthur Bispo do Rosário, delimitando um olhar voltado para as artes visuais na educação básica.

2. DESENVOLVIMENTO

De acordo com Marcelo Campos (2016), um pólo experimental de convivência, educação e cultura do Instituto Municipal de Assistência à Saúde Juliano Moreira (IMASJM) teve ato de criação no ano de 2015, reunindo todas as atividades educativas, culturais e de geração de renda do Instituto, que estão nominados de “Atelier Gaia, Casa B Residência Artística, Escola Livre de Artes, Programa de Geração de Renda Arte, Horta & Cia e programa de Lazer Pedra Branca” (CAMPOS, 2016, p. 35).

Tendo acompanhado a produção recente deste lugar, destacam-se as temporadas com abertura de exposições de curta duração, que costumam estar acessíveis ao público por um semestre inteiro a cada ano, cujos preparativos e acolhimentos se dão com a participação ativa da população de jovens e adultos assistida pelo Instituto. O êxito noticiado das ações do Instituto nesta conjuntura recente permite lançar os termos de uma abordagem com uma explicação inédita na educação de jovens e adultos envolvidos, demonstrando que as ações educativas elencadas e executadas por este lugar partem da experiência de vida e da criação artística de Arthur Bispo do Rosário, empregando os marcadores sociais que não se separam da vida de Bispo, um sujeito de pele preta, retirante sergipano vivendo na cidade do Rio de Janeiro e atravessando o século XX entre despejos, desemprego e marginalização como “louco”, mas que deixou vasta produção artística, assim reconhecida na última década de vida e, principalmente, após sua morte.

Nesta abordagem, importa aprofundar a discussão sobre os pressupostos que compõem as ações educativas do Instituto e a maneira como toda a herança de vida e obra de Arthur Bispo do Rosário se articula na proposta educativa dos jovens e adultos do lugar, que têm vidas igualmente marcadas por processos semelhantes de exclusão social, mas que encontram no IMAS Juliano Moreira meios de divulgação de suas potencialidades criativas e suas vivências. No contexto de uma filosofia da diferença, abordou-se a *força* mas também as *fraquezas* contidas entre os elementos mobilizados para esta educação, que está em movimento e produzindo novos fatos, prometendo quebrar ciclos de exclusão.

A legislação educacional brasileira teve marco recente na reforma promovida pela Lei Federal n. 9.394/96, sendo volumoso o número de abordagens que pretendem explicar este período da educação, na sequência da abertura política e das eleições diretas no país. De acordo com Neves (2005), já na Constituição Federal de 1988, deu-se um “resgate” acerca da função social da educação no Brasil, mas lamentou que o debate educacional no período fosse travado em separado à questão científica e tecnológica, um erro estratégico para um projeto de nação, um silêncio que repercute negativamente até o presente. Apesar disso, em seguida à reforma educacional, sancionada em 20 de dezembro de 1996, foi empreendida a crítica mesma da lei, baseando-se em seus pressupostos, tramas e horizontes de atuação (DEMO, 2000; SAVIANI, 2008; SILVIA & MACHADO, 1998; BRZEZINSKI, 1997).

O marco legal reservou matéria para a modalidade Educação de Jovens e Adultos, diante da constatação dos altos índices de analfabetismo e de abandono escolar na sociedade brasileira. As redes de escolarização do país ganharam o direito legal de construir currículos específicos, para atender uma população com baixa ou nenhuma escolarização, valorizando “os conhecimentos e habilidades adquiridos pelos educandos por meios informais” conforme descrição do § 2º, artigo n. 38 da Lei (BRASIL, 1996). O marco é fortemente inspirado na experiência da pedagogia do brasileiro Paulo Freire (1992), que desenvolveu projetos educacionais para uma população com tais características nas décadas de 1960 e 1980.



Os fundamentos da pedagogia da esperança, teorizada por Freire (1992), com iniciativas visando à valorização dos saberes dos educandos, suas falas e formas de contar, ler o mundo, religiosidade, sexualidade, trabalho e relações humanas, em teoria, foram apropriados no contexto da Educação de Jovens e Adultos, desde os espaços de escolarização que são as escolas e instituições de ensino formal, mas também por organizações da sociedade civil, igualmente chamadas ao desenvolvimento de processos formativos, conforme descrição do artigo primeiro da Lei (BRASIL, 1996).

Desde então, estimula-se a articulação da educação formal com as ações educativas promovidas pelo conjunto da sociedade civil, desde encontros de cultura e arte, memoriais, galerias, festividades, ações sociais de empresas, associações, institutos e museus comunitários. As ações educativas do Instituto Municipal de Assistência à Saúde Juliano Moreira (IMASJM) desenvolvem-se neste contexto de difusão cultural, onde movimentos saídos da sociedade civil procuram integrar seus valores e ações educativas ao modelo educacional instaurado e legitimado no Brasil, todavia sem eliminar conflitos e tensões.

No cenário nacional, há registros empíricos de que uma inércia estatal desencadeou uma série de ocupações juvenis em espaços urbanos em diversas cidades brasileiras, que foram reprimidas pela ação policial e por discursos morais que deturparam os movimentos perante a sociedade. A juventude em questão resistia contra o distanciamento de classes, a segregação social e a marginalização promovida pelos governos “na redução dos espaços de convivência, na negação constante ao jovem da criação de sua identidade urbana, social e cultural” (VIEIRA; FELDENS; FUSARO, 2019, p. 407).

No contexto da cidade do Rio de Janeiro, a criação artística de Arthur Bispo do Rosário está presente no ambiente descrito, com mais de 800 objetos de autoria do artista e que, segundo revisão do psiquiatra e psicanalista Ricardo Aquino (2007), compuseram o acervo de diversas exposições como a “Mostra Azul dos Ventos: Arthur Bispo do Rosário” (2013), que foi a Londres e Lisboa e a exposição “À margem da vida”, no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro.¹⁵ A antiga Colônia Juliano Moreira (1935), hoje se apresenta como Instituto que comporta o Museu Bispo do Rosário Arte Contemporânea (mBrac), atuando na assistência social, saúde e promovendo ações educativas para jovens e adultos no modelo de museu comunitário¹⁶.

3. PERCURSO METODOLÓGICO

Como ferramenta empregada na condução desta abordagem, destaca-se o conceito de *força*, contido na filosofia da diferença em Derrida (2014). Enquanto os escritos em torno da arte e vida de Arthur Bispo do Rosário têm buscado os sentidos e os significados desta existência e desta produção (CORPAS, 2014; DANTAS, 2009; HIDALGO, 2012), a articulação da arte na educação conduzida pelo Instituto permite deslocar as intenções e as buscas por significações para enxergar a *força* que tem sido criada no universo descrito. Ao abordar a força, necessariamente também se aborda as fraquezas para tudo o que está sendo criado. Convém destacar, pela própria formulação de Derrida (2014), o que forças e fraquezas não são:

Mas qual a razão destas forças e destas fraquezas da consciência, e desta força da fraqueza que dissimula no próprio ato em que revela? Se esta “dialética”

15 Também o curador de arte Frederico Moraes e a psiquiatra Flávia Corpas publicaram o livro “Arte além da Loucura” (2013) com artigos inéditos enfatizando as características da arte moderna e sua relação com a loucura e destacando os contatos do curador com Arthur Bispo do Rosário. Os eventos que marcaram a trajetória de vida do artista e seus usos após a morte foram analisados por Celestino (2019), como “ressonâncias de fabricações”, presentes nas cidades do Rio de Janeiro-RJ e Japaratuba-SE.

16 Destaca-se que, no Brasil, museus comunitários mantêm propostas ligadas à pedagogia de Paulo Freire em seus processos educativos (VARINE, 2017; CHAGAS, 1996; BRITTO e SANTOS JUNIOR, 2018).



da força e da fraqueza é a finitude do próprio pensamento na sua relação com o ser, não pode ser dita na linguagem da forma, por sombra e luz. Pois a força não é obscuridade, não está escondida sob uma forma da qual seria a substância, a matéria ou a cripta. A força não se pensa a partir do par de oposição, isto é, da cumplicidade entre a fenomenologia e o ocultismo. Nem, no interior da fenomenologia, como fato oposto ao sentido (DERRIDA, 2014, p. 38).

Nesta abordagem, força e fraqueza não são opostos dialéticos, também não funcionam como um “par de oposição”. Tão pouco é o “oposto ao sentido”. O conceito expresso em Derrida (2014), não pretende buscar sentidos como “substância”, “matéria” ou “cripta”, quer dizer, força e fraqueza não são nada do que a linguagem humana até então se pretendeu estabelecer. Mas a força e a fraqueza acontecem do nada, porque elas são quaisquer sentidos, todos e nenhum. Elas se relacionam com o ser, e com os seres desta abordagem, e se apresentam naquilo como eles querem ser. Não se pretende identificar valores para posterior reprodução em outros espaços ou razões para o julgamento de “fracasso”, conceito que em nada tem a ver com fraqueza. Na perspectiva inaugurada por Derrida (2014), força e fraqueza participam da *diferença*:

O diferendo, a *diferença* entre Dionísio e Apolo, entre o impulso e a estrutura, não se apaga na história pois não está na história. É também, num sentido insólito, uma estrutura originária: a abertura da história, a própria historicidade. A *diferença* não pertence simplesmente nem à história nem à estrutura (DERRIDA, 2014, p. 39).

Enquanto método, nossa abordagem trata como *diferenciar* todos os atos e as ações educativas que o Instituto pretende unificar, já que “num sentido insólito”, a *diferença* é uma “estrutura originária” fora da história e das estruturas. Essa visão permite um distanciamento das relações entre o corpo negro de Arthur Bispo do Rosário e os corpos dos jovens e adultos das ações educativas, os educandos, entendendo-os não como uma igualdade, mas como *força* tudo aquilo que os une. Diante do entrelaçamento da memória do corpo negro e da criação artística com os integrantes das ações educativas do Instituto, torna-se possível identificar esses componentes de identificação e, necessariamente, de diferenças, sendo os corpos uma das fontes desta abordagem, em suas lutas por não desvitalização e por não decomposição

Por que se bem analisarmos, ou apenas nos atermos a observarmos rapidamente, os signos que permeiam o cinema pornográfico, não mostra a decomposição, ruptura, estratificação do corpo humano, sobretudo, em seus órgãos sexuais (geralmente, isto é, em maior medida, no sexo da mulher), uma explosiva mudança de plano? Não são as entregas de um gênero desarranjado, que num trabalho de massacre visual, um espectador assiste balbuciante? É possível (ANDRADE; DÓRIA; FELDENS, 2016, p. 42).

A luta de todos os corpos humanos tem sido a luta pela não decomposição, ainda que modelos morais ou filosofias dogmáticas digam o contrário. O corpo negro “fabricado” ou “monumentalizado” de Arthur Bispo do Rosário (CELESTINO, 2019; BORGES, 2010), se entrelaça com os corpos e com as vidas dos educandos do Instituto. Como não se trata de idênticos corpos, eles carregam marcadores sociais em comum, os despejos, o desemprego, as marginalizações e as lutas, por vezes solidárias, em busca da saída do “corpo louco”, uma fuga da desvitalização e do desprezo, cuja força, produzida socialmente, cria seres mortos em vida. Outra força, surgida no interior do espaço analisado, pretende modificar essas relações, com amplitude e alcance ainda desconhecidos.



4. RESULTADOS E DISCUSSÕES

Com a atual abordagem, é possível diferir a atual proposta de educação do lugar apresentado das tendências mais comuns no ensino de artes visuais, configuradas no esteio da tradição paulofreiriana, a exemplo das criações de Ana Mãe Barbosa. Por esta pedagoga, o emprego das imagens no ensino de artes visuais, é recomendado como marco metodológico fundamental, a exemplo das intervenções pedagógicas proposta no livro “A imagem no ensino de arte”, em que fez menção a diversos elementos que devem estar presentes neste tipo de ensino. A pedagoga apresentou uma “metodologia triangular”, que está contida neste artigo, segundo a qual o ensino de artes precisa vir acompanhado de três elementos indispensáveis.

De acordo com Barbosa (1991), são os três elementos que devem acompanhar o ensino de artes visuais: em primeiro lugar, a abordagem histórica, o que significa dizer que nenhum artista ou obra de arte devem ser apresentados aos alunos sem uma visão prévia da inserção de ambos no campo da história da arte. Esta concepção metodológica está transposta para entender o alcance da apresentação da imagem de Arthur bispo do Rosário, por exemplo, no Museu da Gente Sergipana, em Aracaju-SE, para alcance de turistas e também de alunos que frequentam o lugar, procurando observar se o espaço dispõe de elementos imagéticos explicativos da obra e vida do artista e como se deu sua entrada no mundo das artes no Brasil e internacionalmente, bem como suas relações com a arte contemporânea.

No segundo momento, tal pedagogia visa a procedimentos básicos de leitura da obra, tendo em vista que, de acordo com Barbosa (1991), a leitura de obras de artes não são atos necessariamente espontâneos, demandando condições necessárias para tal, o que se torna ainda mais necessário em se tratando de ensino na educação básica. No Museu da Gente Sergipana, as apresentações das imagens selecionadas querem contribuir no entendimento sobre o que se quer dizer sobre o artista, fazendo-se um paralelo com as apresentações de Arthur Bispo do Rosário em outros documentários, sem a mesma intervenção tecnológica encontrada no museu.

Mas o fazer artístico, o que significa questionar “o que alunos jovens se interessaram ou não por saber se a abordagem contida no Museu da Gente Sergipana é significativa para suas vidas”, não deixa espaço para que os alunos que o visitem percebam a natureza específica da criação do artista, se as imagens do museu expressam sua originalidade, suas técnicas, sua concepção de arte e seu processo criativo. Ao atender aos três requisitos apontados por Barbosa (1991), foi possível concluir sobre as implicações pedagógicas de uma decisão partida de um professor ou professora de artes visuais em planejar um ato pedagógico de visita ao Museu da Gente Sergipana para apresentar a seus alunos a vida e obra de Arthur Bispo do Rosário, uma visita que precisa ser recomendada, indicando-se as maneiras como este ambiente traduziu os saberes e as imagens produzidas nas bibliografias anteriormente discutidas neste artigo em relação às formas de exibição deste artista no Museu, mas que não impacta em comportamentos, atitudes, habilidades, saberes e competências transformadoras.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As ações proporcionadas no Instituto Municipal de Assistência Social Juliano Moreira diferem frontalmente da experiência aracajuana, dedicando-se ao emprego das forças e fraquezas das criações artísticas de Arthur Bispo do Rosário em ações educativas para jovens e adultos que são o público alvo do Instituto situado no bairro Taquara, cidade do Rio de Janeiro-RJ, possibilitam demarcar os componentes de identificação e das diferenças mobilizadas no entrelaçamento da memória do corpo negro de Arthur Bispo do Rosário e sua criação artística com os jovens e adultos que são



o público alvo das ações educativas do Instituto, contribuindo também com a constituição da estética dos profissionais que coordenam as ações educativas do Instituto em suas forças e fraquezas.

As experiências das ações educativas pelas falas dos jovens e adultos que são o público alvo das ações educativas do Instituto sobre as práticas de socialização pela arte e das competências para o trabalho e para a vida. Assim, os profissionais responsáveis pelas ações educativas, por meio de diálogos para captação de subjetividades dos educandos perfazem uma atitude na qual a coerência do discurso deixa de ser central para a análise. Diferente da busca pela “lógica do depoente”, ao invés de reproduzir suas falas vazias, os agentes educacionais investem nas “linhas” que atravessam cada um de seus discursos e cada fala no conjunto da pessoa, isto é, à constituição estética destes profissionais.

Na perspectiva das falas e das linhas das falas, torna-se possível entender a constituição estética dos profissionais que coordenam as ações educativas do Instituto, conforme as “linhas ativas” e “reativas” contidas em cada fala, correspondendo aos padrões de força e fraqueza da proposta pedagógica. Por fim, também por meio desta abordagem focalizando as linhas de falas, se compreende as experiências desencadeadas pelas ações educativas que alcançam os educandos do Instituto, jovens e adultos que se somam aos altos índices de analfabetismo e de abandono escolar no Brasil. Tal cenário, em termos gerais, de fracasso na escolarização nas táticas e estratégias de inclusão de diferentes, se faz perceber entre os educandos do lugar que, em ambiente diferenciado da escola formal, experimentam socializações pelo corpo e pela arte, adquirindo competências para o trabalho ou para a vida.

REFERÊNCIA

ANDRADE, Leonardo Leite de; DÓRIA, Mary Barreto; FELDENS, Dinamara Garcia. A desvitalização e decomposição dos corpos: a desvitalização dos corpos. In: Clínica & cultura, v.5, n.1, jan-jun, 2016.

AQUINO, Ricardo. Museu Bispo do Rosário Arte Contemporânea: da coleção à criação In: MUSAS – Revista Brasileira de Museus e Museologia, n. 3, 2007.

BARBOSA, Ana Mae. A imagem no ensino da arte: anos oitenta e noventa. São Paulo: Perspectiva, 1991.

BORGES, Viviane Trindade. Do esquecimento ao tombamento: a invenção de Arthur Bispo do Rosário. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2010.

BRASIL. LDB. Lei 9394/96. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm>. Acesso em 07 de novembro de 2019.

BRITTO, Clovis Carvalho; SANTOS JUNIOR, Roberto Fernandes dos. Hugues de Varine, singular e plural: memórias sobre museologias comunitárias. In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 13, n. 2, p. 465-469, maio-ago. 2018.

BRZEZINSKI, Iria (org.). LDB interpretada: diversos olhares se entrecruzam. São Paulo: Cortez, 1997.

CAMPOS, Marcelo (Org.). Um canto, dois sertões: Bispo do Rosário e os 90 anos da Colônia Juliano Moreira. Rio de Janeiro: Museu Bispo do Rosário Arte Contemporânea (mBrac); Azougue Editorial, 2016.



CELESTINO, Tayara Barreto de Souza. Encantos da passagem: ressonâncias da fabricação de Arthur Bispo do Rosário no universo das culturas populares em Japarutuba/SE 166 f. il. 2019. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Culturas Populares) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2019.

_____. Museus e educação na expansão dos patrimônios culturais. In: II Encontro regional norte-nordeste da ABCiber. Aracaju, Universidade Tiradentes – UNIT, 21 e 22 de novembro de 2019.

_____. Por uma biografia da coleção dos objetos do museu bispo do rosário arte contemporânea. In: Anais do IV congresso internacional do núcleo de estudos das américas. Rio de Janeiro, NUCLEAS/UERJ, 2018.

_____. Superando silêncios e revelando poesias: exposição “Quilombo do Rosário” do mBrac. In: Anais do VI seminário brasileiro de museologia. Brasília: Universidade de Brasília (UnB). Faculdade de Ciência da Informação, 2020.

CHAGAS, Mário de Souza. Patrimônio cultural, memória social e museu: estímulos para processos educativos. In: Cadernos de sociomuseologia, n. 09, museologia e comunicação, 1996.

CORPAS, Flavia dos Santos. Arthur Bispo do Rosario: do claustro infinito à instalação de um nome. Tese (doutorado) da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2014.

DANTAS, Marta. Arthur Bispo do Rosário: a poética do delírio. São Paulo: UNESP, 2009.

DEMO, Pedro. A nova LDB: ranços e avanços. Campinas: Papirus, 2000.

DERRIDA, Jacques. A escritura e a diferença. São Paulo: Perspectiva, 2014.

FREIRE, Paulo. Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

HIDALGO, Luciana. Arthur Bispo do Rosário: o senhor do labirinto. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2012.

LABRA, Daniela (org.). Das virgens em cardumes e da cor das auras. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

MBRAC – Museu Bispo do Rosário Arte Contemporânea. Utopias: A vida para todos os tempos e glória. Rio de Janeiro, 25 de setembro de 2019 a 25 de janeiro de 2020. Disponível em: <<http://museubispodorosario.com/exposicao-atual/>>. Acesso em 30 de setembro de 2019.

MORAIS, Frederico. CORPAS, Flávia. Arthur Bispo do Rosário: Arte Além da Loucura. Rio de Janeiro: Nau Editora: 2013.

NEVES, Lúcia Maria Wanderley. Educação e política no Brasil de hoje. São Paulo: Cortez, 2005.

O PRISIONEIRO da passagem. Direção e fotografia de Hugo Denizart. DVD. (30 min 22 seg), son., color., média-metragem, documentário. 1982.

SAVIANI, Demerval. Da nova LDB ao Fundeb: por uma outra política educacional. Campinas: Autores Associados, 2008.



SÉRIE VÍDEO-CARTAS: O Bispo. Direção de Fernan-
do Gabeira. DVD. (09 min 08 seg), son., color., curta-metragem. 1985.

SILVA, Carmem Silvia Bissolli da; MACHADO, Lourdes Marceli-
no (orgs.). Nova LDB: trajetória para a cidadania. São Paulo: Arte e Ciência, 1998.

VARINE, Hugues de. L'écomusée singulier et pluriel: un témoignage sur cinquan-
te ans de muséologie communautaire dans le monde. Paris: L'Harmattan, 2017.

VIEIRA, Juliana Santos Monteiro; FELDENS, Dinamara Garcia; FUSA-
RO, Luana Garcia Feldens. A juventude e a resistência: algumas ocupações cultu-
rais em Sergipe In: Fragmentos de cultura, Goiânia, v. 29, n. 3, p. 399-409, jul./set. 2019.

WALTER FIRMO: Um Olhar Sobre Bispo do Rosá-
rio. Direção de Flávia Corpas. DVD. (09 min 39 seg), son., color., 2013.



dos corredores às salas de aula, um diálogo:

contribuições do movimento negro na formação acadêmica

Mariana Marina Santos de Carvalho¹⁷

Vinícius Theófilo da Rocha Moraes¹⁸

Resumo: A proposta do ensaio é refletir sobre o papel do Movimento Negro como educador e produtor de saberes emancipatórios (GOMES, 2017), a partir da nossa própria formação acadêmica – na Psicologia e na Antropologia – na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Para isso, partimos do relato autobiográfico dos nossos respectivos percursos, ambos alterados pela leitura de Frantz Fanon. Assim, refletindo sobre como o processo de racialização implica na fixação de negros e brancos em determinados lugares, optamos pelo relato individual de nossas trajetórias porque para além de anunciar os distintos lugares de onde falamos, acreditamos ser necessário falar também das implicações de ocupar esses lugares. Falamos dos nossos locus de enunciação também para romper com a epistemologia do “ponto zero”, que é a dimensão epistêmica do colonialismo (CASTRO-GÓMEZ, 2007). Para além de um projeto acadêmico, entendemos a decolonialidade como uma prática de oposição e intervenção (BERNARDINO-COSTA, GROSFUGUEL, 2016). A perspectiva negra da decolonialidade nos remete ao pensamento emancipatório produzido pelo Movimento Negro, e é isso que pretendemos compartilhar, identificando as ações específicas desse movimento que influenciaram nossas trajetórias. Optamos por utilizar o método autoetnográfico para a elaboração deste ensaio, por conta do constante exercício reflexivo que ele propõe, nos provocando questionamentos sobre as intersecções entre o pessoal e o político; assim, nossa proposta é descrever e analisar nossa experiência pessoal (SANTOS, 2017). Por isso, ao assumir a escrita como ato de descolonização (KILOMBA, 2019), refletimos acerca das críticas construídas nos “corredores” da universidade sobre as epistemologias ensinadas dentro das salas de aula, e sobre os processos de escuta e pesquisa a partir de uma perspectiva branca. Concluímos o trabalho identificando as ações do Movimento que alteraram nossa trajetória, tais como a Lei federal 12.711/12, conhecida como Lei das Cotas; a fundação de coletivos de estudantes negros nas universidades, responsáveis por retomar a leitura de autoras e autores negros (GOMES, 2017); a participação dos terreiros de candomblé e umbanda como expressões da “resistência cultural” na composição do movimento negro (CARDOSO, 2001); a inserção de disciplinas com temática racial nos cursos de Ensino Superior (GOMES, 2017); e as pesquisas sobre o branco-objeto (CARDOSO, 2011).

Palavras-chave: Movimento Negro. Descolonização do conhecimento. Autoetnografia.

¹⁷ Universidade Federal de Minas Gerais; marinantropologia@gmail.com

¹⁸ Universidade Federal de Minas Gerais; viniteoo@gmail.com



1. INTRODUÇÃO

A proposta do ensaio é refletir sobre o papel do Movimento Negro como educador e produtor de saberes emancipatórios (GOMES, 2017), a partir da nossa própria formação acadêmica – na Psicologia e na Antropologia – na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Para isso, partimos do relato autobiográfico dos nossos respectivos percursos, ambos alterados pela leitura de Frantz Fanon. Assim, refletindo sobre como o processo de racialização implica na fixação de negros e brancos em determinados lugares, optamos pelo relato individual de nossas trajetórias porque para além de anunciar os distintos lugares de onde falamos, acreditamos ser necessário falar também das implicações de ocupar esses lugares.

É importante ressaltar os desafios de assumirmos nossos lugares de fala ao propor um trabalho colaborativo, destacando que “o lugar social não determina uma consciência discursiva sobre esse lugar. Porém, o lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas” (RIBEIRO, 2019, p.69). Falamos dos nossos locus de enunciação também para romper com a epistemologia do “ponto zero”, que é a dimensão epistêmica do colonialismo (CASTRO-GÓMEZ, 2007), uma característica das filosofias eurocêtricas, que mantêm o sujeito que fala sempre encoberto (FIGUEIREDO; GROSGOUEL, 2009). O locus de enunciação é marcado pela localização geopolítica do sujeito dentro do sistema mundial moderno/colonial, e pelas hierarquias que incidem sobre o seu corpo – raciais, de classe, gênero, sexuais, etc (BERNARDINO-COSTA, GROSGOUEL, 2016).

Na produção hegemônica do conhecimento, o sujeito da enunciação que pensa fora do corpo, do tempo e do espaço – como se não tivesse um ponto de vista particular – forja uma suposta neutralidade, universalidade e objetividade, ao impor um ponto de vista que não teria ponto de vista nenhum. Só que essa produção é resultado da “perspectiva particular do homem branco”, que “se ergue como a norma universal de produção dos conhecimentos, por meio da qual se medem e avaliam todas as outras formas de produzir conhecimentos” (FIGUEIREDO; GROSGOUEL, 2009, p.228). Embora ele pense desde uma geopolítica e corpo-política do conhecimento bem particular, “como homem, branco e privilegiado” (FIGUEIREDO; GROSGOUEL, 2009, p.228), sua perspectiva é imposta como uma “verdade objetiva científica” (KILOMBA, 2019, p.53).

Romper com essa farsa, ao demonstrar a conexão entre “a localização do sujeito nas relações de poder e a localização epistêmica” (FIGUEIREDO; GROSGOUEL, 2009, p.228), é uma das prerrogativas da opção decolonial, indo na contramão dos paradigmas eurocêtricos hegemônicos, ao evidenciar a “conexão entre o lugar e o pensamento” (BERNARDINO-COSTA, GROSGOUEL, 2016, p.19). Essa opção refuta a perspectiva de que os paradigmas eurocêtricos hegemônicos sejam “universais, desinteressados e não situados” (BERNARDINO-COSTA, GROSGOUEL, 2016, p.19) – incluindo a literatura feminista ocidental, que também é eminentemente branca (KILOMBA, 2019).

Para além de um projeto acadêmico, entendemos a decolonialidade como uma prática de oposição e intervenção (BERNARDINO-COSTA, GROSGOUEL, 2016). Intelectuais negros indagam “a primazia da interpretação e da produção eurocentrada de mundo e do conhecimento científico” (GOMES, 2017, p.15), além de questionar, em consonância com o Movimento Negro Brasileiro, “os processos de colonização do poder, do ser e do saber presentes na estrutura, no imaginário social e pedagógico latino-americanos e de outras regiões do mundo” (GOMES, 2017, p.15-16). Assim, no conhecimento produzido a partir de uma perspectiva negra, “sem utilizar precisamente o termo “colonialidade”, já era possível encontrarmos a ideia que gira em torno desse conceito.” (BERNARDINO-COSTA, GROSGOUEL, 2016, p.17).



Sabemos que o centro acadêmico é um espaço branco, e por isso constitui-se também como um espaço de violência, onde pessoas brancas têm o privilégio de fala (KILOMBA, 2019). A perspectiva negra da decolonialidade nos remete ao pensamento emancipatório produzido pelo Movimento Negro, e é isso que pretendemos compartilhar, identificando as ações específicas desse movimento que influenciaram nossas trajetórias. Percorremos caminhos distintos dentro da universidade, não só porque somos de cursos diferentes, mas porque “ninguém escapa às hierarquias” (FIGUEIREDO; GROSGOUEL, 2009, p.228).

Por isso, para além de anunciá-las, questionamos o silêncio acerca da trajetória universitária, já que “efetivamente, conhecemos muito pouco sobre o cotidiano dos alunos negros e de como se apresenta o racismo nas suas diferentes formas e manifestações (negação/rejeição/estereótipos) dentro das universidades brasileiras” (FIGUEIREDO; GROSGOUEL, 2009, p.229). Só que reconhecemos que não basta falar do racismo, enquanto sujeitos brancos não encaram e questionam seus privilégios.

2. METODOLOGIA

O encontro entre um psicólogo e uma antropóloga revela como as narrativas individuais são importantes para ambos (FONSECA, 2004). Mas como “a antropologia é um dos lugares destinados pela razão ocidental para pensar a diferença ou para explicar racionalmente a razão ou a desrazão dos outros” (GOLDMAN, 2006, p.163), é importante ressaltar que ela surge do colonialismo, a partir da ideia desumanizada do outro. Para romper com seu paradigma fundante, antropólogos vêm desenvolvendo uma radicalização sobre “como estabelecer uma relação entre o que os outros dizem e fazem com o que nós dizemos e fazemos” (GOLDMAN, 2006, p.169), o que tem se constituído como desafio epistemológico, ético e político, ao lidar com a alteridade.

Ainda assim, a característica fundamental da antropologia permanece como “o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal” (GOLDMAN, 2006, p.167). Por isso, acreditamos que a prática antropológica e a vida do antropólogo estão irremediavelmente imbricadas. Por conta desse constante exercício reflexivo acerca de si, de suas relações com os interlocutores e de suas narrativas, e pelo fato dessa experiência pessoal transformar-se em pesquisa e assumir a forma de um texto etnográfico (GOLDMAN, 2006), optamos por utilizar o método autoetnográfico (SANTOS, 2017) para a elaboração deste ensaio.

Assim, retomamos nossa trajetória acadêmica, destacando um episódio de ruptura em comum – a leitura de Frantz Fanon a partir de lugares distintos, desde os “corredores” e a sala de aula – evidenciando como, no nosso caso, “os projetos de investigação começam com acontecimentos que nos transformam (o nosso pensamento, sentimentos, senso de si e do mundo)” (SANTOS, 2017, p.232). Escolhemos essa ferramenta descritiva porque, além de utilizar a experiência pessoal do pesquisador, o método da autoetnografia também “visa a uma profunda e cuidadosa autorreflexão, entendida aqui como reflexividade, para citar e interrogar as interseções entre o pessoal e o político, o sujeito e o social, o micro e o macro” (SANTOS, 2017, p.222).

Utilizando o recurso da memória, elaboramos um modelo descritivo de narrativa (SANTOS, 2017) para elucidar, de forma precisa, as mudanças provocadas pelo Movimento Negro em nossa formação. “A autoetnografia é, assim, um método que pode ser usado na investigação e na escrita, já que tem como proposta descrever e analisar sistematicamente a experiência pessoal” (SANTOS, 2017, p.220).

Por isso, ao assumir a escrita como ato de descolonização (KILOMBA, 2019), reconhecemos os



distintos sentidos atribuídos ao ato de escrever, a depender de quem escreve neste texto. O homem negro, ao assumir a sua própria narrativa e escrever sua própria história, questiona o lugar de subalternidade que lhe foi imposto nessa sociedade racista, tornando-se sujeito (KILOMBA, 2019). Já a mulher branca, ao analisar a sua experiência, e escrever acerca de si, questiona o lugar de privilégio que lhe foi atribuído nessa sociedade racista, tornando-se objeto – o branco-objeto de pesquisa (CARDOSO, 2011) – e o outro do sujeito negro.

3. TRAJETÓRIA 1 – DA EXPERIÊNCIA DOS CORREDORES À CRÍTICA EPISTEMOLÓGICA MINHA TRAJETÓRIA FORA DE SALA

Escrever sobre a minha trajetória me leva a revisar as teorias aprendidas no percurso da graduação em Psicologia na UFMG, revisitando memórias e os caminhos diversos que me construíram como psicólogo, estando ou não previstos no projeto pedagógico da universidade.

A trajetória de pessoas negras e de origem popular se sustenta na coletividade. Conforme Mayorga (2012) pode-se dizer que essas trajetórias são marcadas por “especificidades que questionam a lógica do mérito individual enraizado na instituição acadêmica” (MAYORGA; SOUZA, 2012, p.4), e são compostas de estratégias de superação coletivas e individuais que vão desde o estabelecimento de uma rígida disciplina nas horas dedicadas aos estudos, trabalho formal ou informal e apoio financeiro de um familiar com melhores condições (MAYORGA; SOUZA, 2012).

Para relatar minha trajetória na universidade, parto do lugar de um homem negro de pele clara, cisgênero e de origem pobre que entrou na Universidade Federal de Minas Gerais no curso de Psicologia por meio das cotas raciais aos 22 anos e o concluiu aos 31.

Desde o início da graduação, me envolvi com os movimentos sociais, particularmente com o Movimento Negro, participando de coletivos negros. Já institucionalmente, dentro das possibilidades previstas no currículo do curso de Psicologia da UFMG (estágios externos ou obrigatórios, projetos de ensino, pesquisa, extensão e etc.), fui bolsista e estagiário de alguns projetos que fomentaram minha maneira de pensar e indiretamente estavam relacionados ao ativismo político.

Destes quero ressaltar o projeto “Memórias em Conexão”, do Núcleo Conexões de Saberes com temáticas voltadas para a compreensão dos fenômenos e processos de desigualdade social no Brasil e o projeto “Racismo Institucional: A doença falciforme e seus contextos sociais”, no Núcleo de Ações e Pesquisa em Apoio Diagnóstico à Faculdade de Medicina – NUPAD, em que organizamos materiais e ações sobre racismo institucional voltado para formação de profissionais da saúde que tinham vinculação com pessoas com doença falciforme.

No último estágio citado, minha participação se deu devido à minha vinculação com o Movimento Negro acadêmico e as produções e ações resultantes daí. Ou seja, as experiências adquiridas fora das salas de aula ganharam importância significativa na minha formação acadêmica e profissional em função dos debates e estudos críticos sobre a realidade brasileira, atravessados pelas categorias de gênero, raça, território e classe, além do compromisso político de transformação da sociedade.

Os “corredores” que contornavam as salas de aula e as vivências extramuros foram os locais promotores de encontros com diferentes abordagens psicológicas, ideias e intelectuais raramente estudados nas salas de aula. Nesses espaços conheci teorias marxistas aplicadas à psicologia (Wilhelm Reich, Lev Vygotsky e Frantz Fanon), os movimentos Pan Africanistas, os



movimentos de Negritude e os estudos anticoloniais. Dessa forma, os “corredores” foram marcadores essenciais na minha trajetória, significando a materialização das encruzilhadas de saberes hegemônicos e de saberes marginais, sendo um espaço de confronto, transformação e questionamento. Espaços de elaboração crítica sobre questões geralmente invisibilizadas na produção do conhecimento.

3.1. Dos corredores à crítica epistemológica

*Abelha que faz mel também faz um samburá./ Caboclo pega sua flecha
e não deixa outro tomar*

Dentre os autores que conheci nos “corredores”, destaco as obras de Frantz Fanon que tomei como referência para entender a Psicologia de maneira sistematizada. Pois, para construir suas teorias, Fanon usou pensadores de diferentes campos do conhecimento de forma transdisciplinar, elaborando reflexões filosóficas, etnológicas, epistemológicas, entre outras, expondo as limitações dessas teorias para tratar as problemáticas que atravessavam as pessoas negras.

Ele investigou a complexa trama envolvida na análise psicopatológica do sujeito negro, resultante das relações inter-raciais em contexto de colonização, tendo como base os estudos de pensadores importantes, tais como, Adler, Jung, Lacan, Freud, além dos filósofos Sartre e Hegel (FANON, 2008). Além disso, ao trabalhar com povos muçulmanos, escreveu artigos críticos sobre a etnopsiquiatria que naturalizava as doenças mentais de pacientes negros associando o fracasso dos tratamentos e as condutas criminosas, à inferioridade racial, mostrando a importância do conhecimento da cultura local no percurso do desenvolvimento de doenças mentais (FANON, 2020).

O encontro com as teorias de Frantz Fanon, bem como sua postura epistemológica e política, me influenciaram como pesquisador, pois a maneira transdisciplinar como ele encarava as limitações das teorias de seus contemporâneos me possibilitou fazer críticas, questionamentos e aproximações transdisciplinares entre os diferentes saberes da academia, dos “corredores” e das epistemologias de matriz africana pertencentes ao candomblé e umbanda. A breve interpretação de um ponto de umbanda exemplifica essas aproximações epistemológicas.

No ponto de caboclo “*Abelha que faz mel também faz um samburá./ Caboclo pega sua flecha e não deixa outro tomar*” é possível em contexto clínico extrair ensinamentos que podem ser associados às situações da vida cotidiana de muitas pessoas e causar benefícios psicológicos, ajudando, por exemplo, “na transformação positiva dos significados atribuídos à doença e ao sofrimento” (MELLO, 2013, p.126).

Por outro lado, analisando esse mesmo ponto de umbanda no contexto desse trabalho de(s)colonial, refletindo sobre a encruzilhada de saberes hegemônicos e marginais na minha trajetória particular pelo curso de Psicologia, me pergunto quem seria esse “outro” de quem o caboclo precisa se defender? E o que ele quer tomar?

Ao interpretar o “outro”, me aproximo do conceito lacaniano de “grande Outro”, associado à linguagem e às determinações dos modos de ser dos sujeitos (LACAN, 1998). Dito de modo simplista seria a cultura formadora de sujeitos e dos significados que constituem a subjetividade. Nesse sentido, “o outro” do ponto de umbanda que “quer tomar algo” pode ser associado ao “grande Outro” lacaniano que na linha de raciocínio do pensamento decolonial, é a representação da própria estrutura social constituída no processo de colonização que insiste em saquear, matar, silenciar e explorar os povos co-



lonizados. O “outro” não é, porém, um sujeito individualizado, mas pode ser personificado na figura do colonizador. Para evitar o “saque”, entretanto, o Caboclo do ponto de umbanda é avisado para pegar sua flecha e se defender. O caboclo resiste! Assim como fazem as epistemologias insurgentes.

Essa breve interpretação de um ponto de umbanda, se fosse usada para explicar estados subjetivos em contextos clínicos, por exemplo, seriam descredibilizadas, ao passo que, com roupagens eurocêntricas embranquecidas, teriam o movimento contrário, sendo absorvidas e aceitas mais facilmente.

É o caso de técnicas tais como a associação livre de Sigmund Freud e os conceitos de arquétipo, sincronicidade, intuição e individuação de Carl Gustave Jung que romperam em parte com a metodologia da ciência positivista, sofrendo descredibilidade da sociedade científica, mas que foram reconhecidos posteriormente como parte integrante das epistemes psicológicas clássicas. Destaco o conceito de individuação que é um processo no qual o sujeito alcança um estado em que seu *self* está integrado, e o sistema psíquico, equilibrado (JUNG, 2008).

À luz dos saberes de terreiro, a intuição é o meio de comunicação do indivíduo consigo mesmo para tomar decisões assertivas, tendo a influência de seus ancestrais. Nos jogos de búzio ela é o instrumento de comunicação com os orixás, mediado por Exu. O equilíbrio e a harmonia com o sagrado, com os antepassados e com os elementos naturais são fins buscados nos rituais de candomblé e, geralmente, são o objetivo principal das psicoterapias.

Muitas pessoas procuram os terreiros e os jogos de búzios para lidarem com problemas emocionais, doenças físicas, desamores, falta de emprego e outras questões. Mediado pela intuição e comunicação com os orixás, as caídas nos jogos de búzios apresentam as oferendas que devem ser feitas e os caminhos que precisam ser tomados por essas pessoas para mudarem suas situações e encontrarem equilíbrio. A partir dessas explicações me pergunto: e se os búzios fossem o caminho para alcançar a individuação proposta por Jung?

É importante dizer que, apesar de o cuidado da saúde mental não ser a finalidade única dos candomblés e umbandas, mas sim uma especificidade da psicologia, essas matrizes de pensamento contribuem na interpretação de eventos subjetivos e no bem-estar psíquico de quem as procura, servindo como “territórios promotores de saúde” (LAGES, 2012). A deslegitimação destes saberes evidencia a lógica de dominação hegemônica e aponta um problema nos projetos pedagógicos, pois, ao negar essas epistemes, que fogem ao pretenso conhecimento universal, nega sujeitos que também compõe a universidade, mas fogem à norma eurocêntrica.

As problematizações de Frantz Fanon e do Movimento Negro vão no sentido da crítica epistemológica e ontológica, dando impulso para análises contínuas e atualizadas sobre as limitações das teorias ensinadas em sala de aula para tratar o contexto brasileiro. No âmbito clínico, por exemplo, o entendimento da clínica como um espaço político (MOREIRA et al. 2007) de escuta e acolhimento sinaliza possibilidades alternativas de intervenção psicológica que considerem os atravessamentos históricos, sociais e culturalmente localizados. Ou seja, atuações clínicas sensíveis aos problemas sociais que permeiam a subjetividade negra, que respeitem as cosmogonias particulares e que considere o sofrimento mental causado pelo racismo.

4. TRAJETÓRIA 2 – “COMO EU POSSO DESMANTELAR MEU PRÓPRIO RACISMO?” APRENDENDO A “OUVIR”



Embora eu não concorde com as categorias raciais vigentes em nossa sociedade racista, diariamente me benefico desta estrutura enquanto uma mulher branca, cisgênero, bissexual, da classe média-baixa, mineira da capital (BH/MG), de 31 anos, antropóloga e estudante da pós-graduação. Eu estou neste lugar, o centro acadêmico (KILOMBA, 2019), questionando a branquitude como a norma. Por que “as experiências de mulheres brancas prevalecem como universais, adequadas e legítimas” (KILOMBA, 2019, p.102)? A proposta aqui é evidenciar como “ser branco numa sociedade racializada, na qual a supremacia é branca, conforma uma visão de mundo muito diferente daquela que têm os que não são brancos” (BENTO, 2002, p.3).

A pergunta que dá nome a este tópico é proposta por Grada Kilomba (2019, p.46) ao sujeito branco. Dialogando com Paul Gilroy, Kilomba (2019) explica que para ser capaz de “ouvir”, o sujeito branco precisa estar apto a reconhecer sua branquitude e entender-se como perpetrador/perpetradora do racismo. Ouvir é “o ato de autorização em direção à/ao falante. Alguém pode falar (somente) quando sua voz é ouvida” (KILOMBA, 2019, p.42). Por isso, entendo que para estabelecer um diálogo em que seja possível a elaboração de “interrogações poderosas” que incidam “mais sobre o que nos une do que sobre o que nos separa” (GOMES, 2017, p.121, grifos da autora), tem de haver um consenso entre as partes – falante e interlocutor – estabelecendo “uma negociação entre quem fala e quem escuta” (KILOMBA, 2019, p.42).

Entretanto, para ser capaz de “ouvir”, o sujeito branco precisa passar por um percurso onde enfrenta os mecanismos de defesa do seu ego, lidando com negação, culpa, vergonha, reconhecimento e reparação (KILOMBA, 2019). Sem atravessar essa série de processos, o sujeito branco não consegue estabelecer um diálogo – por ser incapaz de reconhecer o seu racismo. E esse reconhecimento só acontece quando ele aceita uma percepção e realidade distinta da sua (KILOMBA, 2019).

Há sete anos, Vinícius, meu interlocutor neste trabalho, me advertiu sobre o teor racista de um termo que eu utilizava. Nós estávamos em um bar nos arredores da universidade com um grupo de amigos, ele me ouviu utilizando uma expressão racista, e ao sair de lá, conversando sobre outros assuntos, ele chamou a minha atenção sobre o que eu falara, comentando o quanto o havia incomodado. Eu não me lembro exatamente de como foi a minha reação, e me pergunto se esqueci por conveniência; conversando com ele sobre este episódio, no entanto, lembramos que eu fiquei surpresa por desconhecer a conotação racista de uma expressão que eu utilizava.

Embora eu tenha incorporado o termo ao meu vocabulário em um contexto bem específico, eu fiquei surpresa por desconhecer a conotação racista de uma expressão tão utilizada no meio onde eu vivia. Fiquei surpresa e perplexa por não ter identificado o racismo na minha fala e por nunca ter percebido a violência da mesma. Eu deduzi que certamente haviam outras expressões racistas no meu vocabulário, e que de alguma forma elas estavam relacionadas à uma perspectiva que eu tinha, que me permitia utilizá-las. Se como uma mulher eu já questionava algumas expressões machistas que haviam sido internalizadas sem que eu me desse conta, como branca eu me dei conta de que eu reproduzia expressões racistas sem perceber que as tinha internalizado também.

Fiquei tentando entender como era possível expressar algo que eu não reconhecia em mim, ao qual eu me declarava contra. Assim, acredito que ter ouvido o que Vinícius me revelou em 2014 foi o que permitiu que desenvolvêssemos um diálogo, conhecendo nossa capacidade de articulação, comunicação e cumplicidade (GOMES, 2017). Este episódio marcou minha trajetória de forma profunda, promovendo uma ruptura com uma ideia estabelecida que eu tinha acerca de mim mesma – de que eu não era racista. Constatar a minha mediocrida-



de acerca do tema me fez querer estudar e entender como eu reproduzia algo que eu questionava.

“Em geral, mulheres *brancas* são extraordinariamente relutantes em enxergarem-se como opressoras” (KILOMBA, 2019, p.102, grifo da autora), e entendo esse processo de descobrir-se capaz de cometer atos racistas, devido à uma visão de mundo racista e aos padrões racistas internalizados desde que nascemos, apenas como o início do confronto. Isto porque dismantelar o racismo que existe em nós demanda atitude e vontade das pessoas brancas, visto que romper com o racismo precisa ser uma escolha diária, em um aprendizado sempre inconcluso (DIANGELO, 2020). A consciência do racismo pelo sujeito branco é, portanto, um processo psicológico que exige trabalho, e não uma questão moral sobre obter respostas apaziguadoras acerca de si mesmo (KILOMBA, 2019).

4.1 Estudando/pesquisando de uma perspectiva branca

Por mais absurdo que seja, foi na sala de aula, aos 25 anos de idade, que eu realmente entendi que eu tenho uma perspectiva branca particular, ao ler *Pele negra, máscaras brancas* (2008) de Frantz Fanon. Pouco tempo depois de ter sido advertida pelo meu amigo, me matriculei na disciplina eletiva “Relações Raciais”, e Fanon compunha a bibliografia obrigatória, junto com outros intelectuais negros. E foi o estudo dessa obra que me confrontou com as dinâmicas do racismo, sua violenta irracionalidade, e sua elaboração pelos brancos – “Tenhamos a coragem de dizer: *é o racista que cria o inferiorizado*” (FANON, 2020a, p.107, grifos do autor).

Admito que a ignorância quanto ao assunto, e quanto à minha própria racialidade durante a maior parte da minha vida, é uma vergonha. Como consegui vencer essa etapa do processo, posso confessar isso com menos constrangimento, como um exercício crítico, expondo que eu era um exemplo clássico da branquitude – que acredita que o racismo não é exatamente um problema seu, apesar de dizer-se contrária a ele, e que não se vê a partir de uma perspectiva racial, enquanto aprende a racializar os demais. Só que este silêncio refere-se à uma dimensão ideológica da supremacia branca (BENTO, 2002).

Foi a partir do estudo da obra de Fanon que comecei a desnaturalizar os significados de ser uma mulher branca, questionando as lógicas racistas do “mundo conceitual branco” (KILOMBA, 2019), e as minhas relações pessoais com sujeitos negros. Entendendo que os significados de ser branco são construídos socialmente e em oposição hierárquica superior aos significados de ser negro, comecei a pensar como o poder concedido às pessoas brancas impacta sua estrutura psíquica, constatando as consequências do racismo também na subjetividade da pessoa branca, já que “*o racismo é a supremacia branca*” (KILOMBA, 2019, p.76, grifos da autora).

“É fato: os brancos se consideram superiores aos negros” (FANON, 2020a, p.24), e é crucial questionar como essa experiência de superioridade molda psicossocialmente pessoas brancas. O estudo dessa obra me fez refletir também sobre a constituição da subjetividade das pessoas, sujeitos brancos e negros, em relação. O branco é uma construção de si na medida em que constrói o outro, atribuindo a ele os aspectos que reprime em si mesmo (KILOMBA, 2019), e Fanon analisa essa relação negro-branco, mostrando que “com frequência, aquilo que é chamado de alma negra é uma construção do branco” (FANON, 2020a, p.28).

Fanon foi o primeiro intelectual que li que falava do branco; isso impactou minha reflexão crítica a respeito de mim mesma de maneira definitiva, e o estudo de sua obra influenciou minha trajetória acadêmica e minhas pesquisas. “O branco está encerrado em sua brancura. O negro, em sua negrura. Tentare-



mos delimitar as tendências desse duplo narcisismo e as motivações às quais ele remete” (FANON, 2020a, p.23). Eu não percebia o quanto ser branca definia a mim mesma, e como a nossa humanidade é relacional, já que ao desumanizar o outro, o branco desumaniza a si próprio. “Esse autor estava preocupado em libertar o branco de sua branquitude e o negro de sua negritude, porque a identidade racial seria um encarceramento que obstaculizava a pessoa de chegar e gozar sua condição humana” (CARDOSO, 2010, p. 609).

Na graduação, escolhi a própria universidade como campo para a pesquisa, e fazer pesquisa no “centro” (KILOMBA, 2019) foi também uma decisão política. A minha formação me permitiu “estranhar” meus pares, brancos e universitários; afinal, o desafio ético, político e epistemológico ao lidar com a alteridade refere-se ao que antropólogos entendem como diferença em suas pesquisas, o que depende da “potencialidade de estranhamento” (PEIRANO, 2014, p.379). Assim, os estudantes universitários, no meu campo, foram “o outro” para mim, e o incômodo que isso causou a eles provocou uma importante reflexão sobre como o branco se vê apenas como o sujeito da reflexão, jamais como o objeto que provoca a reflexão. Atualmente pesquiso a branquitude, no mestrado em Música, analisando as performances de cantoras brancas.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compartilhamos trechos dos nossos percursos para falar das implicações de ser um homem negro e uma mulher branca na universidade. Através da nossa experiência, tencionamos identificar o principal ator político no nosso processo de descolonização do conhecimento, o Movimento Negro Brasileiro (GOMES, 2017), explicando o impacto da perspectiva negra decolonial em nossa formação. Após evidenciar como “os processos emancipatórios construídos pela comunidade negra e pelo Movimento Negro produzem saberes que desestabilizam e rompem com o imaginário racista” (GOMES, 2017, p.123-124), apontamos as ações específicas deste movimento, especificamente aquelas que influenciaram nossas trajetórias.

Esse movimento social tem um caráter emancipatório, reivindicativo e afirmativo, e dentre suas ações destacamos a Lei federal 12.711/12, conhecida como Lei das Cotas para ingresso nas instituições de Ensino Superior. Também ressaltamos a fundação de coletivos de estudantes negros nas universidades, “responsáveis por retomar a leitura de autoras e autores negros brasileiros e estrangeiros que refletem sobre racismo, feminismo negro, relações raciais e educação” (GOMES, 2017, p.76) e a participação dos terreiros de candomblé e umbanda como expressões da “resistência cultural” na composição do movimento negro (CARDOSO, 2001, p. 154). Como foi exposto no relato da primeira trajetória aqui apresentada, o ingresso na universidade foi realizado através da Lei de Cotas, e a produção negra foi conhecida nos corredores, “na margem”, e propiciada pelo engajamento no próprio Movimento Negro, além da vinculação aos candomblés e umbandas.

As questões raciais ganham destaque na produção do conhecimento como resultado da mobilização do Movimento Negro, e instituições de Ensino Superior “começam a inserir História da África, Relações Étnico-raciais, e Diversidade, Gênero e Relações Étnico-raciais como disciplinas optativas, eletivas e obrigatórias nos currículos, demandando concursos públicos específicos para essa área” (GOMES, 2017, p.72). Essa foi uma ação que impactou a segunda trajetória aqui apresentada, já que o estudo da produção de intelectuais negros começou na sala de aula, na disciplina “Relações Raciais”. É também o Movimento Negro que situa a branquitude, definindo o branco como objeto de pesquisa; os intelectuais negros Guerreiro Ramos e Maria Aparecida Silva Bento são pioneiros na problematização do branco no Brasil. Engajados no movimento, ao desvelar a branquitude, essa não se constitui como uma iniciativa individual, mas como ação coletiva do movimento negro (CARDOSO, 2008). Esta é outra ação que influenciou a segunda trajetória aqui apresentada, já que o branco é o tema de pesquisa em andamento no mestrado.



Essa bibliografia, embora ainda não esteja devidamente presente nos currículos de graduação e pós-graduação em nosso país, demonstrando “a marginalização da contribuição intelectual negra” (FIGUEIREDO; GROSGOGUEL, 2007, p.40), é retomada por docentes com trajetória política no Movimento Negro (GOMES, 2017) – nosso primeiro relato – ou que foram reeducados pelos ensinamentos do Movimento Negro (GOMES, 2017) – nosso segundo relato. Assim, direta e indiretamente, nossa formação deve-se às conquistas desse movimento. A proposta do ensaio foi provocar uma breve reflexão sobre a suposta neutralidade do centro acadêmico (KILOMBA, 2019), a partir das nossas trajetórias, reconhecendo o impacto das ações do Movimento Negro em nossa formação acadêmica e evidenciando a sua importância na descolonização do conhecimento.

REFERÊNCIAS

- BENTO, Maria Aparecida da Silva. Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. (Tese de doutorado), São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade, 2002.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOGUEL, Ramón. “Decolonialidade e perspectiva negra”. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 15-24, 2016.
- CARDOSO, Lourenço. “Branquitude acrílica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista. In: *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, v. 8, n. 1, p. 607-630, 2010.
- CARDOSO, Lourenço. “O branco-objeto: O movimento negro situando a branquitude”. In: *Instrumento: Revista de Estudo e Pesquisa em Educação*, v. 13, n. 1, p.81-93, 2011.
- CARDOSO, Marcos Antônio. O movimento negro em Belo Horizonte: 1978-1998. Belo Horizonte. (Dissertação de mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais UFMG, 2001.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* / (org.) CASTRO-GÓMEZ, Santiago y
- GROSGOGUEL, Ramón. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. p.79-81. 2007.
- DIANGELO, Robin. Não basta não ser racista - sejamos antirracistas. Faro Editorial, 2020.
- FANON, Frantz. Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. São Paulo: Ubu Editora, 2020a.
- FIGUEIREDO, Ângela; GROSGOGUEL, Ramón. “Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras”. In: *Ciência e Cultura*, ano 59, n. 2, p. 36-41, 2007.
- FIGUEIREDO, Ângela; GROSGOGUEL, Ramón. “Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialida-



dedopodereanegaçãodoracismo no espaço universitário”. In: Sociedade e Cultura, v. 12, n. 2, p. 223-234, 2009.

FONSECA, Claudia. “Antropologia e psicologia: apontamentos para um diálogo aberto”. In: Carlos Henrique Kessler. (Org.). Trama da clínica psicanalítica em debate. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

FREUD, Sigmund. (1898/1996). O mecanismo psíquico do esquecimento. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 3, pp. 249-284). Rio de Janeiro: Imago.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. Etnográfica, v. 10, n. 1, p. 161-173, 2006.

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

KILOMBA, Grada. Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

JUNG, Carl Gustave. O homem e seus símbolos. 6ª Edição. Editora Nova Fronteira, 2008

LAGES, Sônia Regina Corrêa. “Saúde da população negra: A religiosidade afro-brasileira e a saúde pública”. In: Psicologia Argumento. Curitiba, v. 30, n. 69, p. 401-410, abr./jun. 2012

LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998

MAYORGA, Claudia; SOUZA, Luciana Maria de. “Ação afirmativa na universidade: a permanência em foco”. In: Revista Psicologia Política, São Paulo, v. 12, n. 24, p. 263-281, ago. 2012.

MELLO, Márcio Luiz Braga Corrêa de. Práticas terapêuticas populares e religiosidade afro-brasileira em terreiros no Rio de Janeiro (Tese Doutorado) – Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Rio de Janeiro, 2013.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira; ROMAGNOLI, Roberta Carvalho e NEVES, Edwiges de Oliveira. O surgimento da clínica psicológica: da prática curativa aos dispositivos de promoção da saúde. In Psicologia: Ciência e Profissão [online] vol.27, n.4 pp.608-621, 2007.

PEIRANO, Mariza. “Etnografia não é método”. Horizontes Antropológicos, ano 20, n.42, p. 377-391, 2014.

RIBEIRO, Djamila. Lugar de fala. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

SANTOS, Silvio Matheus A. “O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios”. PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.24.1, p.214-241, 2017.



un mundo donde quepan muchos mundos:

o movimento zapatista a partir da pluriversalidade rumo a transmodernidade

Gabriella Jacob Naccarato¹⁹

Resumo: O presente artigo foi desenvolvido a partir do trabalho de conclusão de curso em História na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Sendo assim, o debate proposto pretende abarcar as discussões mais recentes em torno de categorias decoloniais como “pluriversalidade” e “transmodernidade” para analisar o movimento zapatista de 1994. A insurgência zapatista simboliza uma grande articulação de resistência de um povo que é historicamente reprimido pelos interesses do capitalismo neoliberal desenvolvimentista. Por isso, o pensamento decolonial apresenta potentes argumentos para denunciar a radical ausência do “outro” na produção de conhecimento do mundo moderno. Desse modo, pretendemos encaminhar a sugestão de que a revolução teórica do movimento zapatista é uma experiência transmoderna imbuída de ensinamentos e contribuições para as alternativas sistêmicas. Para que esse processo fosse possível, analisamos o “Primeiro comunicado zapatista da Selva Lacadona” e “A lei revolucionária de mulheres” que estão disponíveis no “Enlace zapatista”. Acreditamos que esses documentos possam revelar a importância de um projeto pluriversal capaz de dialogar com a diversidade de diferentes culturas e cosmovisões. Diante disso, apresentamos de que modo o movimento zapatista dialoga com os debates e discussões decoloniais. Entretanto, é importante lembrar que não se trata de colocar o movimento zapatista como um mero exemplo das experiências decoloniais, pois essa teoria foi elaborada dentro de uma estrutura moderna: a academia. Isso significa traçar uma aproximação entre teoria e objeto, mas lembrando que as etnias que compõe o movimento zapatista não se reivindicam decoloniais. Acreditamos que essa ferramenta de análise é fundamental para pensarmos os movimentos populares, principalmente aqueles que carregam consigo outras cosmovisões. Sendo assim, consideramos esta pesquisa importante, pois traduz uma lacuna ainda presente nos estudos acadêmicos: a procura de uma zona de contato entre diferentes cosmovisões, e ainda, a partir disso, construirmos propostas metodológicas e pedagógicas por meio de processos coletivos para transformarmos nossos quadros analíticos e nossas sociedades.

Palavras-chave: zapatismo; pluriversalidade; transmodernidade.

19 Universidade Federal do Rio de Janeiro; naccarato663@gmail.com



1. INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO

O panorama político da segunda década do século XXI é tão inesperado quanto alarmante. O momento é de profunda crise do capitalismo global, de falta de políticas públicas efetivas, declínio ambiental sem precedentes, além de ser marcado profundamente pelo desgaste inédito das formas da democracia representativa. Isso tudo somado ao período pandêmico pelo qual estamos passando. Nunca foi tão urgente o enfrentamento do retrocesso político. Nunca foi tão urgente denunciar os perigos de uma história única, que, constantemente foi reivindicada pela direita conservadora. E nunca foi tão urgente contarmos outras histórias capazes de desestabilizar práticas e valores políticos hegemônicos.

Tendo em vista essa profunda crise sistêmica, fruto do capitalismo selvagem, transfigura-se uma demanda histórica: as alternativas de outras cosmologias, outras vozes e histórias. Sendo assim, este trabalho se dedica ao estudo do movimento zapatista situado em Chiapas, no México, a partir de uma perspectiva decolonial.

Essa perspectiva explica como e onde o conhecimento e as epistemologias válidas estão localizadas no mundo. Por essa lógica, o objetivo de ressaltar experiências invisibilizadas pela história única como o levante zapatista de 1994 e o surgimento do Exército Zapatistas de Libertação Nacional (EZLN), além de examinar aspectos da visão de mundo de origem maia localizada ao sul do México.

Mais de um milhão de maias vivem hoje no Estado de Chiapas. Outros cinco milhões estão espalhados ao longo da península de Yucatán e das cidades e comunidades rurais de Belize, Guatemala, Honduras e El Salvador. Aos maias é atribuída a autoria de um complexo sistema de escrita, a elaboração de cálculos matemáticos e calendários astrológicos, além das famosas pirâmides construídas ao longo de toda América Central.

Os maias sofreram sistemáticas perseguições ao longo da História Moderna. Após os espanhóis terem colonizado suas terras no século XVI, os missionários ilegalizaram a religião maia, destruindo seus textos sagrados, escritos em pele de cascas de árvores. Sob domínio espanhol, os maias que sobreviveram aos conflitos armados foram reduzidos à condição de escravos e forçados a trabalhar em plantações coloniais. Durante quase 400 anos, este povo resistiu ao domínio de Espanha e mais tarde do México. Em relatório datado de 1992, a Anistia Internacional citava dezenas de casos de violação dos direitos humanos de maias pelas autoridades mexicanas (BLUMENFELD, 1995).

Foi diante dessa resistência intermitente que surgiu o EZLN, para contestar as determinações do mal governo e lutar por um mundo onde caibam muitos mundos. Tencionamos uma provocação acerca da possibilidade de evocar a transmodernidade e a pluriversalidade a partir da experiência zapatista, a fim de contribuir para as alternativas sistêmicas contra a crise que estamos vivendo.

Nesse sentido, compreendemos as categorias de transmodernidade e pluriversalidade como categorias provenientes dos estudos decoloniais que se pretendem lançar enquanto uma solução possível aos conflitos oriundos da modernidade. Sendo assim, a pluriversalidade nada mais é do que a diversidade como projeto universal, enquanto a transmodernidade pressupõe uma interação e coexistência entre essas diversidades e modernidades. Essas categorias foram elaboradas por Walter Dignolo em seu trabalho intitulado “La revolución teórica del zapatismo: sus consecuencias históricas, éticas y políticas”



para a investigação de um projeto pluriversal. Já a transmodernidade foi pensada por Enrique Dussel em seu artigo “Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação”.

2. PERCURSO METODOLÓGICO

Para a viabilidade desta pesquisa, foi fundamental a reivindicação de um olhar que pretende investigar a história descentralizando a cosmogonia euro-norte-americana, de modo que a utilização da categoria gênero fosse primordial para a contribuição de uma história plural, de fato. Portanto, a motivação deste trabalho está circunscrita na necessidade de fomentar os estudos epistemológicos contra hegemônicos do Sul, ou, os esforços intelectuais decoloniais que buscam analisar nossos processos históricos a partir de uma ótica diferente dos padrões do norte global²⁰ que se pretendem lançar teorias universais e excludentes (BALLESTRIN, 2017).

Diante disso, analisamos o “Primeiro comunicado zapatista da Selva Lacadona” e “A lei revolucionária de mulheres” que estão disponíveis no “Enlace zapatista”. Além disso, um referencial fundamental para este trabalho, foi o livro “Teologia da Libertação e cultura política Maia Chiapaneca: o Congresso Indígena de 1974 e as raízes do Exército Zapatista de Libertação Nacional” do autor Igor Andreo para entendermos a cultura política maia e sua cosmovisão. Pensamos este trabalho a fim de valorizar vozes esquecidas que não fazem parte da historiografia hegemônica, pois se contarmos mais uma história, adiaremos o fim do mundo” (KRENAK, 2019).

Utilizamos autores decoloniais como Enrique Dussel (2016) e Walter Mignolo (1997) para investigar um novo imaginário teórico articulado pela fragmentação do imaginário hegemônico nas histórias locais. Entretanto, consideramos importante ressaltar que o propósito dessa pesquisa não é enquadrar o movimento zapatista no pensamento decolonial, pois entendemos os povos indígenas como sujeitos capazes de produzir conhecimentos e criar suas próprias teorias políticas sobre sua realidade. No entanto, o pensamento decolonial apresenta potentes argumentos para denunciar a radical ausência do “outro” na produção de conhecimento do mundo moderno. Neste sentido, seus argumentos vão ao encontro do zapatismo e suas demandas de autogovernar-se, serem sujeitos políticos e produzir conhecimento.

3. RESULTADOS E DISCUSSÕES

O zapatismo surge inicialmente na Revolução Mexicana, especificamente no sul do país. O movimento foi uma resposta ao descontentamento dos povos indígenas e trabalhadores rurais com relação a expropriação de terras que ocorreu no governo de Porfirio Díaz. O marco da consolidação desse movimento foi o plano Ayala, redigido por Emiliano Zapata e Otílio Montanho. O plano demandava reforma agrária, liberdade, justiça, e, sobretudo, restituição e nacionalização das terras indígenas expropriadas. Assassinado em 1919 Zapata foi um importante expoente da luta naquela região, e, mesmo depois da desarticulação do Exército de Libertação do Sul naquela época, seu legado (“decidir desde bajo”) de que as mudanças não são feitas pelo governo, mas sim pela movimentação e articulação da sociedade, permaneceu. Essa é uma das razões pelas quais o movimento contemporâneo ainda carrega seu nome (SALAINI e ESCHBERGER, 2019).

Apesar disso, a luta nessa região Sul-sudeste do país persistiu e foi se aprimorando ao longo dos anos, inclusive através da influência da teologia da libertação nos anos 1960, 70 e 80. Importante mencionar

20 Norte e Sul global são termos utilizados em estudos pós-coloniais e transnacionais que pode referir-se tanto ao terceiro mundo como ao conjunto de países em desenvolvimento. Também pode incluir as regiões mais pobres (em geral ao sul) de países ricos (do norte).



que a Igreja Católica, naquele momento, promoveu diversos debates com a comunidade sobre as opressões, desigualdades e racismo, o que incentivou várias mulheres a questionarem seus papéis nas comunidades.

A historiadora Amanda Correia Pinto (2010), afirma que o EZLN começa a se organizar desde 1983, sendo composto por indígenas de diversas etnias como tzotzil, tzetzel, chol, tojolabal, mam e zoque, os principais grupos étnicos de Chiapas. Assim sendo, em 1984 a maior parte do movimento zapatista já era constituído majoritariamente pelos povos originários.

A partir desse cenário, identificamos uma via de mão dupla. Por um lado, o movimento zapatista que vem se reorganizando ao longo dos anos em busca de suas pautas históricas, como o direito à terra, autonomia e reconhecimento. Por isso, existiu uma pressão contra o governo para assinar o “Acordo de San Andrés²¹”. Este acordo surgiu como uma tentativa de fortalecer um estado pluriétnico, em prol dos direitos das comunidades originárias. Por outro lado, temos o Estado (governo do presidente Ernesto Zedillo/94-2000) que desconsidera o acordo e ainda aplica políticas de cercamento com forças paramilitares, visando combater a diligência zapatista. Além disso, o estopim foi a entrada do México no NAFTA em 1994, um bloco econômico com os Estados Unidos e o Canadá que propunha um acordo de livre comércio.

As implementações de políticas neoliberais, desde meados da década de 80, prejudicaram os pequenos produtores indígenas devido ao aumento da competitividade com as grandes empresas, a exploração da mão de obra barata, dentre diversos tipos de violência (SALAINI e ESCHBERGER, 2019). Diante disso, o movimento neozapatista saiu da clandestinidade no dia primeiro de janeiro de 1994 e declarou guerra contra o governo mexicano. O historiador Igor Luis Andreo (2013) afirma que o EZLN se apresentou ao mundo neste momento enquanto “um movimento armado que se posiciona contra o neoliberalismo, contudo fugindo das ortodoxias referentes à ‘velha esquerda’” (ANDREO, 2013, p.48).

Uma das características mais marcantes dessa insurgência foi, indubitavelmente, seus manifestos discursivos, tendo como primeira declaração pública a “Declaração da Selva Lacadona”. Fazendo uma breve análise desse documento, constata-se que as principais reivindicações são: trabalho, teto, terra, alimentação, saúde, educação, independência, liberdade, democracia e paz. Além de todas essas demandas nos remeterem ao “plano ayala” de Emiliano Zapata na Revolução Mexicana, também fazem parte de pautas históricas do movimento indígena e da cosmovisão Maia (SALAINI e ESCHBERGER, 2019). Vejamos a seguir trechos da declaração da selva Lacadona:

Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, des-

21 O acordo de San Andrés visava à construção de um novo pacto social, ou seja, uma nova relação entre os povos indígenas, a sociedade e o estado, baseado nos seguintes princípios: pluralismo (respeito às diferenças e tratamento igualitário entre as diversas culturas que formam a sociedade mexicana); sustentabilidade (proteção à natureza e à cultura nos territórios indígenas); integralidade (comprometimento integral e equitativo das várias instituições e níveis de governo quanto às políticas públicas voltadas às comunidades); participação (respeito às formas de organização interna e valorização da participação política das comunidades, para que sejam os atores do seu próprio desenvolvimento) e livre-determinação (respeito ao exercício da livre determinação dos povos indígenas sem prejuízo da soberania nacional e dentro de um novo marco jurídico para os povos indígenas). Entretanto, o governo retrocedeu em diversos momentos desse diálogo até o senado aprovar a contrarreforma da Lei de Direitos e Cultura Indígenas que ignorava os Acordos de San Andrés, contrarreforma que foi sancionada pelo então presidente Vicente Fox (MARQUES, 2014).



pués la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin inmortales que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos.

(...)PUEBLO DE MÉXICO: Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes de que la guerra que declaramos es una medida última pero justa. Los dictadores están aplicando una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años, por lo que pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que lucha por trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. Declaramos que no dejaremos de pelear hasta lograr el cumplimiento de estas demandas básicas de nuestro pueblo formando un gobierno de nuestro país libre y democrático²².

Dessa forma, o “Ya Basta!” Presente no primeiro grande manifesto zapatista não se refere apenas aos abusos e violências sofridas pelos povos originários de Chiapas em 1994, mas sim um basta que representa toda história de luta popular. O movimento zapatista é produto de 500 anos de opressão, mas também 500 anos de resistência. O “basta” representa uma forma específica zapatista de enxergar o mundo, mas também se estende a todos aqueles que se identificam de alguma forma com esse sentimento de revolta e indignação. Por isso, diversos manifestos posteriores estão direcionados a todos os povos do mundo.

Tendo em vista esses aspectos, podemos pensar que uma das características fundamentais do movimento zapatista é o questionamento da ordem que cerceou o modo de vida originário. Isso dificultou o crescimento de suas culturas e construção de outros saberes e, desse modo, o “Ya Basta” não deixa de combater a colonialidade do poder, ou seja, o padrão de poder hegemônico que perpetua o colonialismo.

Outra declaração fundamental para a elaboração do EZLN e movimento zapatista, foi sem dúvida a “Ley de mujeres”. Inclusive, a grande atuação das mulheres indígenas no movimento zapatista configura uma característica singular e de grande expressão para história de resistência da América Latina. Priscila Nascimento (2012) ressalta que:

O processo de conscientização política aprofundado dentro do movimento zapatista tornará as reivindicações das indígenas mais amplas, extrapolando as demandas estruturais, como moradia, terra e saúde, para a consideração de uma dimensão simbólica, ou seja, de revisão de alguns papéis de gênero que consideram opressores, como a obrigatoriedade de ter filhos, casar com homens escolhidos pelas famílias, sua atuação limitada à esfera do privado, entre outras. (NASCIMENTO, 2012, p. 70)

Desse modo, buscamos compreender as motivações que tornaram o movimento zapatista acolhedor para as mulheres que desejam reelaborar as relações de gênero em suas comunidades e terem

²²Trecho retirado do site Enlace Zapatista: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>



uma atuação mais ampla na luta dos direitos das mulheres indígenas através do zapatismo. Ademais, a partir de 1994, quando o movimento ganha notoriedade nos espaços midiáticos percebe-se dois aspectos incontestáveis. O primeiro diz respeito ao seu caráter inovador que se expressa pelos seguintes fatos sobre o movimento: tem a sua base indígena, não pretende a tomada do poder, tem como princípio a autonomia, e a sociedade civil como esfera de atuação. O segundo aspecto é “a grande presença de mulheres nos confrontos e na direção do movimento” (NASCIMENTO, 2012, p.81).

Na organização zapatista, homens e mulheres têm os mesmos direitos e deveres, podendo ocupar os mesmos cargos de atuação em diferentes setores do movimento. Essa diferença frente a realidade precária que as mulheres indígenas eram submetidas em suas aldeias fez com que a escolha de aderir ao movimento fosse mais fácil. Assim, o movimento zapatista reconheceu coletivamente a necessidade de mostrar ao mundo sua organização, além da certeza de que a libertação daquele povo só seria possível através das demandas de justiça e igualdade presentes na “*Ley revolucionaria de Mujeres*” que foi publicada em dezembro de 1993.

Essa lei foi a primeira formalização de direitos viabilizada pelas zapatistas. Similarmente, sua construção foi marcada por um amplo processo de debates e discussões proporcionados pelas mulheres zapatistas em visita às muitas comunidades de Chiapas. Assim, recolheram informações sobre quais direitos e quais costumes deveriam ser modificados para uma equidade entre homens e mulheres indígenas. A organização dessa pauta unificada não foi fácil, pois como já foi mencionado no primeiro capítulo as zapatistas descendem de uma gama de etnias tais como a chol, kanjobal, mame, tojolabal, tzeltal, tzotzil, zapoteco e zoque, entretanto, o senso de coletividade e o lema zapatista decidir desde abaixo foram centrais nesse processo. Diante desse contexto, reproduzimos a “*Ley revolucionaria de mujeres*”:

En su justa lucha por la liberación de nuestro pueblo, el EZLN incorpora a las mujeres en la lucha revolucionaria sin importar su raza, credo, color o filiación política, con el único requisito de hacer suyas las demandas del pueblo explotado y su compromiso a cumplir y hacer cumplir las leyes y reglamentos de la revolución. Además, tomando en cuenta la situación de la mujer trabajadora en México, se incorporan sus justas demandas de igualdad y justicia en la siguiente LEY REVOLUCIONARIA DE MUJERES:

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 revolucionarios²³.

A partir desta lei, as mulheres defenderam-se dos machismos institucionais e cotidianos, por meio de demandas de caráter socioeconômico e cultural. Nesse sentido, de acordo com as categorias colocadas por Paredes (2013), os artigos terceiro, quinto, sétimo e oitavo, garantem os direitos da mulher sobre o seu corpo, a nutrição, sexualidade, integridade física e a quantidade de filhos (apud, SILVA, 2018 p. 86). Isso nos revela reivindicações referentes à esfera privada. Já os outros artigos se destinam aos direitos sociais, políticos e econômicos das mulheres, ou seja, referentes aos seus direitos de existir e transitar na esfera pública.

Ademais, um aspecto relevante para pensarmos características da transmodernidade no movimento de mulheres zapatista se encontra também justamente no questionamento de algumas das práticas tradicionais, como, por exemplo, a redução da experiência da mulher somente ao âmbito doméstico, mas sem perder de vista suas raízes. Nesse sentido, Castillo afirma que era a primeira vez que este experimento de releitura da cultura indígena, em uma tentativa de adaptá-la ao século XX e XXI era colocada em pauta, criticando o que pudesse ser revisado, enquanto expunha com orgulho o pertencimento à cultura indígena (HERNANDÉZ CASTILLO, 2002, apud, SALAINI e ESCHBERGER, 2019).

Corroborando com essa ideia, Dussel (2007) escreve que: “O zapatismo era, desde o começo, uma revolução dentro das revoluções, e a revolução das mulheres zapatistas, uma revolução dentro do zapatismo e do povo maya”. Ou seja, primeiramente, era questionado o papel da mulher dentro da comunidade indígena, e a partir deste trabalho de empoderamento interno, iniciava-se uma luta contra o capitalismo e os seus impactos nas populações originárias (DUSSEL, 2007, apud, SALAINI e ESCHBERGER, 2019)

Embora as etnias de origem maia estejam inseridas num mundo moderno e globalizado, ainda reivindicam outras maneiras de viver, pensar e se relacionar com o mundo a partir da cosmogonia maia. Ou seja, os zapatistas resgatam sua cultura e saberes ancestrais para questionar o modelo moderno e europeu de se fazer política, mas, ao mesmo tempo, sem ter uma visão monolítica de sua cultura. Assim, se promove um debate intercultural e transversal.

Uma característica bastante relevante nessa cosmovisão é a integração do poder a partir da sociedade tendo em vista sempre a horizontalidade. Esse modelo tem como origem o pensamento político filosófico *tojolabales*, um dos povos que vivem na região de Chiapas, em sua maioria na região das “*Las Margaritas*”, e faz referência a símbolos e questões religiosas da sabedoria Maia. As ideias do “eu” e do “outro” interconectadas com a coletividade, de “mandar obedecendo” e de um mundo formado por muitos mundos são, na verdade, fruto da cosmovisão indígena, das maneiras de vivenciar, compreender e expressar a realidade destes povos ancestrais (ROJAS, 2015).

Corroborando essa ideia, Andreo cita, em seu livro, o filósofo especialista na língua e cultura das comunidades tojolobales de Chiapas, Carlos Lenkersdorf. Existem diversas evidências que comprovam a existência de uma “convergência cultural” entre todas as etnias que descendem da cultura Maia. Lenkersdorf, por sua vez, era experiente na linguagem de uma etnia específica, *tojolobales*. Andreo enfatiza dizendo que “esta unidade é gerada por uma cosmovisão compartilhada, que cria um elo cultural” (ANDREO, 2013, p. 251).

23 Disponível em: El Despertador Mexicano, Órgano Informativo del EZLN, México, No.1, diciembre 1993.



Diante disso, a primeira característica da cosmovisão maia levantada pelos estudos de Lenkersdorf consiste na negação sistemática de qualquer tipo de elitismo. Para tal afirmação, Andreo descreve que:

O autor parte de um exemplo da etnia *tojolabal*, cujos membros sobreviviam como *peones acasillados* até o período da presidência de Lázaro Caárdenas, quando foram criados os primeiros *ejidos* entre as comunidades *tojolabales chiapanecas*. Algumas dessas terras transformadas em *ejidos* incluíam a “casa grande” (suntuosa moradia dos antigos fazendeiros). Segundo Lenkersdorf, até hoje os *tojolabales* nunca ocuparam qualquer casa grande como moradia. (ANDREO, 2013, p. 251)

Sendo assim, constatamos uma diferença primordial na chamada cosmovisão intersubjetiva dos Maias e o pensamento ocidental moderno, pelo menos ao que se refere a terra e percepções de se existir no mundo. Enquanto as sociedades capitalistas contemporâneas veem a terra como mercadoria e propriedade privada como capaz de providenciar extração de valor, para os maias e povos originários a terra é um organismo vivo, a mãe terra é o que dá a vida e alimenta. Qualquer tentativa de venda da mesma, seria um erro para com a comunidade cósmica (ANDREO, 2013, pg. 255).

Outro estudo importante para esta reflexão também citado por Andreo em seu livro, é o foco do artigo²⁴ de Antonio Paoli²⁵ que investiga as práticas cotidianas da etnia chiapaneca Tzeltales, práticas essas muito parecidas ou até idênticas com as de outras etnias que compõem a região de Chiapas e o movimento zapatista. Paoli identifica nessas práticas um processo permanente que visa internalizar, sobretudo, uma vivência de solidariedade, o que gera um forte sentimento de pertencimento e identidade.

A verificação disto são os *acuerdos* (elemento-chave para integração comunitária). Os *acuerdos* são efetivados em assembleias comunitárias, compostas por representantes de cada uma das células familiares. Com isso, Paoli argumenta que:

Os tzeltales que vivem em pequenas comunidades participam destas formas coletivas, com as quais dão unidade a cada lugar e aos diversos lugares entre si. Para eles a unidade é uma questão transcendente e sagrada. Dela constroem seus vínculos com seus companheiros, com a nação mexicana e com a humanidade. (ANDREO, 2013, p. 259)

A partir desses estudos expostos acima sobre o cotidiano e cosmogonia de algumas das etnias que fazem parte do movimento zapatista, propomos demonstrar como o movimento zapatista se colocou enquanto ponto catalisador de ressignificações de práticas modernas, mesclando-as com as práticas ancestrais de origem Maia, produzindo dessa forma, uma maneira singular de experimentar a realidade. Junto a essa perspectiva, veremos o movimento zapatista como possível expressão do que Mignolo chama de *pluriversalidade* e Enrique Dussel aponta como experiência *transmoderna*.

Para entendermos esse processo, primeiro é necessário construir uma crítica à racionalidade moderna. Portanto, é importante ressaltar que o pensamento moderno europeu enraizou suas bases e projeções dentro da racionalidade cientificista e positivista em contraposição aos saberes tradicionais. Dessa maneira, ao mesmo tempo que o europeu se coloca no lugar de detentor do conhecimento, da razão, da civilização e da realidade tal qual ela é, também se cria a ideia do “outro”, o selvagem, destituído de razão, a ser modernizado e colonizado.

24 PAOLI, Antonio. Comunidad tzeltal y socialización. In: Revista Chiapas. México: Era, nº7, p. 135-161, 1999.

25 Jose Antonio Paoli Bolio (1948) é sociólogo, acadêmico, escritor e professor mexicano.



Diante desse cenário, destacamos o movimento zapatista e a sua concepção de modernidade forjada por meio de diversas referências provenientes de adaptações da modernidade ocidental, assimiladas e ressignificadas a partir das experiências das etnias chiapanecas. Portanto, para identificarmos a “modernidade alternativa” proposta e praticada pelo movimento zapatista, podemos mencionar a emergência de murais coloridos nos territórios autônomos de Chiapas, principalmente a partir de uma perspectiva de representatividade, resistência e cultura. Esses murais são produzidos pelos indígenas em conjunto com diversos coletivos de artistas nacionais e internacionais ligados ao movimento zapatista. São murais comunitários, construídos em madeira, gesso ou alumínio, de tamanhos e temas variados. Além de cumprirem um papel estético e de resistência, os murais também identificam os territórios autônomos zapatistas que são compostos por cinco caracóis²⁶ (AMORIM, 2017). Para Amorim:

Além de se apropriarem do imaginário indígena, os murais agregam outros significantes à sua narrativa, movimentando mensagens capazes de estabelecer pontos de contato entre os mais diversificados segmentos. Visualidades mesoamericanas, indígenas, revolucionárias e aquelas identificadas com a esquerda latino-americana, em uma singularidade que não deixa de ser plural: de Coatlicue à comandanta indígena Ramona; de Zapata a Marcos; de Che Guevara ao Comandante David. Em imagens talhadas, identificadas à arte revolucionária ou pintadas por crianças; da arte chicana aos bordados tzotziles; de inspirações em Diego Riviera a cartuns (SANTIAGO, 2002). Contando histórias factuais da guerrilha, histórias familiares que resgatam tradições étnicas, as apropriadas das vivências com estrangeiros, as inventadas e as que sobrevivem no decorrer da luta zapatista, os murais se revelam impactantes ao participarem diretamente das tramas de uma rede heterogênea, em seu processo coletivo de elaboração e apropriação de informações contrarracionais. A divulgação desses murais na internet como símbolos de resistência, assim como dos tantos comunicados zapatistas, promove um processo de circulação global de suas lutas, conseguindo ultrapassar seu território, mas ao mesmo tempo afirmando sua demarcação frente aos desmandos do Estado Mexicano. (AMORIM, 2017, p. 66)

Além dos murais zapatistas, também podemos observar essa “singular pluralidade” em outros âmbitos sociais, como por exemplo, na saúde e educação. As Juntas de Bom Governo²⁷ Em conjunto com as famílias zapatistas decidiram coletivamente a necessidade de se criar uma escola autônoma zapatista em cada comunidade rebelde. Dessa forma, foi construído um currículo com temáticas como a história do EZLN e de outros movimentos sociais, seus três princípios e seus treze pontos de luta, suas línguas nativas, maneiras harmônicas de relação com a “madre tierra”, etc. Ainda, não existem exames que buscam reprovar os alunos, as avaliações são feitas de acordo com o desempenho do aluno/a nas atividades dos cargos da organização. Há mais de vinte anos avançando na sua educação autônoma, em algumas zonas já existem escolas secundárias e projetam criar instituições autônomas de ensino superior (MARQUES, 2014).

Também foram criados sistemas autônomos de saúde, baseados na medicina tradicional

26 Os caracóis são as regiões organizativas das comunidades autônomas zapatistas em Chiapas, México. Podemos dizer que os caracóis são fruto de um longo debate sobre as necessidades de mudanças nas relações entre as comunidades e o EZLN e das comunidades com o mundo exterior.

27 As JBG's foram criadas em 2003 com o objetivo de administrar e recuperar o controle sobre os projetos de solidariedade nacional e internacional que chegam às comunidades zapatistas. O intuito é o de garantir que as comunidades decidam que projetos e em quais condições os mesmos poderão ser realizados em territórios zapatistas, evitando assim a imposição de projetos sem relação com as necessidades dos povos da região. Ver (ORNELAS, 2005).



das suas comunidades, com serviços de parteiras, ervas medicinais e “hueseros” (que tratam ossos e membros fraturados). O sociólogo Luiz Antonio Marques (2014) observou alguns exemplos de saúde autônoma, como a existência de um laboratório de prótese dental no “Caracol” La Realidad, durante a semana de atividades da “Escuelita”. No “Caracol” La Garrucha, onde esteve presente nas festas de comemoração dos dez anos dos “Caracóis”, na abertura da semana da “Escuelita”, o autor conheceu uma grande clínica de saúde da mulher, chamada Comandanta Ramona, que é referência na zona e onde se tratam mulheres independente da sua filiação ou não ao movimento. Suas escolas e clínicas autônomas se desenvolveram a ponto de muitas vezes serem maiores e melhores que as oficiais, onde frequentam inclusive as famílias não-zapatistas (MARQUES, 2014).

Outro exemplo fundamental para entendermos a combinação de cosmovisões na construção dessa modernidade alternativa ou “transmodernidade”, trata-se da discussão sobre a matriz energética de Alto Balsas, município também incorporado ao território zapatista. Antes da insurgência zapatista de 1994, existia um projeto por parte do governo na região que buscava a construção de seis hidrelétricas, o que não favorecia as demandas indígenas.

A partir de uma articulação do povo local com sua rede de apoiadores, pesquisadores mexicanos e estrangeiros, os indígenas mostraram irregularidades nas propostas do governo, desbancando o velho argumento oficial sobre a imprescindibilidade da modernização e seus benefícios para toda a nação. A partir desse movimento, foi feita uma investigação no projeto do governo e constatou-se uma série de irregularidades. Inclusive, provou-se que a primeira usina, El Caracol, que já estava em funcionamento, apresentava problemas que a utilizaram em um prazo máximo de dez anos. Amorim comenta sobre este caso que:

Na maioria das vezes, a imposição dos interesses hegemônicos, orientados apenas pela lógica do capital e suas justificativas que conjugam ciência e política, tornam-se insensíveis à totalidade do mundo e à diversidade das culturas, optando pelo caminho mais destruidor. Por isso, em projetos alternativos de modernidade, podemos observar o desvio da ciência acabada, suas caixas pretas e discussões finalizadas, e a opção pela incorporação da ciência em construção, na qual os diversos atores, por meio de traduções (fundação de elos capazes de transformar os elementos associados), conseguem criar novos pontos de estabilização, amalgamando práticas científicas, saberes tradicionais, diferentes cosmovisões em um alargado panorama de mobilização em que se misturam humanos e não humanos. (AMORIM, p.70, 2017)

Essas pretensões universais e totalizantes são em si violentas, pois acabam negando as diversas formas de experiência social, diferentes realidades, histórias, memórias, culturas, tradições e saberes que existem concomitantemente no mundo e, igualmente, desconsiderando a existência da diferença colonial e da colonialidade (DUSSEL apud, CARVALHO, 2020, p. 134). Portanto, há uma urgência em reconhecer a presença de diferentes formas de existir e pensar no mundo. Precisamos resgatar as histórias locais, as vivências outras, visibilizar os povos silenciados e assassinados ao longo da história – essas ideias fazem parte do movimento decolonial.

Dessa forma, a via decolonial não tem a pretensão de se tornar o novo modelo hegemônico e universal, é justamente o oposto, a admissão de que existem diferentes perspectivas modernas. A exemplo disto, o tratado político do EZLN: “Um mundo onde caibam muitos mundos”. Por isso, Mignolo conclui que uma opção decolonial para um futuro global possível, seriam as ordens comunais planetárias que são baseadas na pluriversalidade (MIGNO-



LO, 2017) como projeto universal no lugar de uma ordem global comunal. Isso significa que:

A ordem global que estou advogando é pluriversal, não universal, e isso significa tomar a pluriversalidade como um projeto universal em que todas as opções rivais teriam de se aceitar. Aceitá-lo somente requer, como declarou Ottobah Cugoano, que nos coloquemos, enquanto pessoas, Estados, instituições, no lugar onde nenhum ser humano tem o direito de dominar e se impor a outro ser humano. É simples assim, e tão difícil. Para seguir nessa direção, precisamos mudar os termos da conversa. Mudando os termos da conversa, e não apenas o conteúdo, significa pensar e agir descolonialmente. Muito precisa ser feito, mas a crescente sociedade política global indica que as opções descoloniais aumentarão exponencialmente, e assim contribuirão para remapear o fim da estrada para a qual a civilização ocidental e a matriz colonial de poder nos levaram. Mais uma vez, a meta das opções descoloniais não é dominar, mas esclarecer, ao pensar e agir, que os futuros globais não poderão mais ser pensados como um futuro global em que uma única opção é disponível; afinal, quando apenas uma opção é disponível, a “opção” perde inteiramente seu sentido (MIGNOLO, 2017, p. 14).

Outro caminho que dialoga com o projeto pluriversal da decolonialidade, e que se constrói enquanto prática no movimento zapatista é o conceito de Transmodernidade do filósofo mexicano Enrique Dussel. Desde o final do século XX, um dos fenômenos mais estudados foi como as insurgências antiimperialistas e anticapitalistas do terceiro mundo se articularam com projetos políticos descoloniais, isto é, com pensamentos críticos que não são provenientes da razão ocidental, mas sim das cosmologias não ocidentais, neste caso específico, a cosmologia de origem maia que é uma das bases do movimento zapatista. Nesse sentido, Ramón Grosfoguel²⁸ (2012) afirma que:

Podemos observar que sem ser antimarxistas, existem movimentos de resistência não marxistas no Oriente Médio que se articulam por meio da cosmologia islâmica, movimentos indígenas na América Latina que se articulam baseados nas cosmologias indígenas (tojolabal no caso dos Zapatistas, aymara e quechua na Bolívia, quechua no Equador, a minga na Colômbia com forte componente Nasa) e movimentos na Ásia que pensam baseados no budismo e no islã (GROSFOGUEL, 2012, p. 356).

Sendo assim, a transmodernidade está circunscrita na ordem da teoria e da epistemologia, mas também enquanto práxis e fazer decolonial para a construção de um horizonte mais inclusivo e plural. Rumo ao significado deste conceito, Dussel (2016) afirma que:

Assim, o conceito estrito de “transmoderno” indica essa novidade radical que significa o surgimento – como se a partir do nada – da exterioridade, da alteridade, do sempre distinto, de culturas universais em desenvolvimento, que assumem os desafios da Modernidade e, até mesmo, da pós-modernidade euro-americana, mas que respondem a partir de outro lugar, *other location* (Dussel, 2002), do ponto de sua própria experiência cultural, diferente da euro-americana, portanto capaz de responder com soluções completamente impossíveis para a cultura moderna única. Uma futura cultura transmoderna, que assume os momentos positivos da Moder-

28 Ramón Grosfoguel (1956): é um sociólogo americano de Porto Rico que pertence ao Grupo de Modernidade / Colonialidade e é Professor de Estudos Chicano/Latinos na Universidade da Califórnia



nidade (mas avaliados com critérios diferentes a partir de outras culturas antigas), terá uma pluriversalidade rica e será fruto de um autêntico diálogo intercultural, que deverá ter claramente em conta as assimetrias existentes (DUSSEL, 2015, p. 63)

O contato entre essas culturas nem sempre foi/é pacífico, mas tendo em vista as interseções formadas por esse diálogo intercultural deve-se buscar a realização de um acordo simétrico entre elas – isto é, sem qualquer hierarquia ou pressuposto de superioridade. Pois, como estão situadas em outros lugares, podem contribuir para a realização de uma reflexão capaz de encontrar novas soluções para as mazelas do tempo presente (apud, CARVALHO, 2020, p. 143).

A vista disso, acreditamos junto aos autores decoloniais, que o zapatismo representa uma revolução teórica que o aproxima do “pensamento decolonial”, por ser uma forma de “pensamento fronteiriço” de descolonização do conhecimento. Neste caminho, Walter Mignolo (1997) explica que os zapatistas partem do fato de que o neoliberalismo (sobretudo depois da guerra fria) tem o objetivo de globalizar e homogeneizar. A partir disso se identifica apenas uma racionalidade: a ocidental européia, que, por meio desta, promove um sistema de dominação, marginalização e exclusão.

Dessa maneira, quando Mignolo reforça o conceito de “revolução teórica”, o autor fomenta o debate de que o zapatismo, por meio de sua prática e resistência, propõe um novo imaginário teórico articulado pela fragmentação do imaginário hegemônico e das histórias locais, frente ao universalismo mercantil e das totalidades (MIGNOLO, 1997). Portanto, a teoria zapatista está mudando toda a perspectiva do diálogo com a modernidade, e, quem sabe, vislumbrando a transmodernidade rumo a utopia decolonial.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No que diz respeito à prática zapatista e suas particularidades, defendemos que é possível pensar que as características das demandas indígenas defendidas e articuladas pelo EZLN, a partir das negociações com o governo federal, constituem ao menos parcialmente (devido a lógica zapatista de “caminhar perguntando”, o que significa uma constante construção coletiva), a expressão de uma cultura política maia chiapaneca. O cerne dessa cultura política abriga e combina algumas características de diversas vertentes marxistas (incorporadas ao longo do tempo), sobretudo, da cultura étnica e cosmovisão das comunidades zapatistas de Chiapas.

Nesse sentido, a revolução teórica mencionada por Mignolo consiste na integração transformadora de epistemologias subalternizadas (como aquelas provenientes dos saberes Ameríndios) de fazer do movimento social uma intervenção teórica, isto é, mais que um acontecimento histórico-social que pode ser reduzido a objeto de estudo (MIGNOLO, 1997). Assim, Dussel (2016) invoca o conceito de transmodernidade que propõe uma nova dimensão do conhecimento que não significa a pureza do pensamento indígena, tampouco o marxismo-leninista, mas a transformação de ambas. De acordo com o comandante Marcos, o zapatismo é resultado de um choque cultural, e, por isso, não pode se reivindicar enquanto projeto universal. Assim, é necessário universalizar a fragmentação, ou seja, a pluriversalidade como projeto universal ou ainda, um mundo onde caibam muitos mundos (MIGNOLO, 1997).

Portanto, pensamos que a prática desse contexto de questionamentos e ressignificações de diferentes modernidades está intimamente ligada à conduta de descolonizar-se, pois não se prega a volta ao passado, mas sim dotar o passado de conteúdo presente. É fazer da memória um sujeito histórico, através das vozes esquecidas pela modernidade ocidental. Logo,



não se trata de um retorno utópico ao passado. Trata-se de um reconhecimento de que na história da humanidade houve, há e haverá outras formas de organização cultural econômica e social que podem contribuir para superar a atual crise sistêmica na medida em que se complementam.

REFERÊNCIAS

AMORIM, Bianca Rihan Pinheiro. Modernidade alternativa no movimento zapatista de libertação nacional. *interFACES*, v. 26, n. 1, p. 60-75.

ANDREO, Igor Luis. Teologia da Libertação e cultura política Maia Chiapaneca: o Congresso Indígena de 1974 e as raízes do Exército Zapatista de Libertação Nacional. São Paulo: Alameda, 2013.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista brasileira de ciência política*, n. 11, p. 89-117, 2013.
BLUMENFELD, Larry (org). *Vozes de mundos esquecidos*. Ellipsis Arts, 1995.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 51-73, 2016.

GROSGOUEL, Ramón. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. *Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 2, n. 2, p. 337, 2012.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Editora Companhia das Letras.

MARQUES, Luiz Antonio Barbosa Guerra. *Democracia, justiça, liberdade: lições da Escuelita Zapatista*. 2014. 126 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, 2017.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. *Revista Epistemologias do Sul*, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017.

MIGNOLO, Walter. La revolución teórica del zapatismo: sus consecuencias históricas, éticas y políticas. *Orbis Tertius*, v. 2, n. 5, 1997.

NASCIMENTO, Priscila da Silva. *Mulheres zapatistas: poderes e saberes. Uma análise das reivindicações das mulheres indígenas mexicanas na luta por seus direitos – anos 1990*. 2012.

PAOLI, Antonio. Comunidad tzeltal y socialización. In: *Revista Chiapas*. México: Era, nº7, p. 135-161, 1999.

PINTO, Amanda Corrêa de Lavra. *Nunca más un México sin nosotros: o Exército Zapatista de Libertação Nacional da guerra aberta à negociação no México (janeiro a junho de 1994)*. Monografia (Graduação em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

SALAINI, Cristian Jobi; ESCHBERGER, Laura Marquesan. Projeto decolonial e arranjos transmodernos. A ação das mulheres indígenas no movimento zapatista. *Revista Espirales*, v. 2, n. 4, p. 53-73, 2019



povos indígenas sertanejos

enquanto protagonista da ‘guerra dos bárbaros’ (séc. xvii – xviii)

João Victor Rocha de Lima²⁹

Kalina Vanderlei Silva³⁰

Resumo: O presente artigo se debruça sobre a chamada Guerra dos Bárbaros, conflitos ocorridos durante os séculos XVII e XVIII envolvendo grupos indígenas aliados ou resistentes à expansão colonial nas capitanias do norte. O artigo procura posicionar os indígenas como protagonistas dos eventos em questão e das transformações militares, culturais e sociais acarretadas por essas batalhas no espaço sertanejo. Para tanto, nos debruçamos sobre a coleção Documentos Históricos, da Biblioteca Nacional, mapeando etnias associadas aos conflitos sertanejos visando definir os espaços de atuação dos grupos nessas guerras.

Palavras-chave: Protagonismo; Etnias Indígenas; ‘Guerra dos Bárbaros’; século XVII

1. INTRODUÇÃO

No presente trabalho procuramos descrever a busca que atualmente realizamos pelo protagonismo indígena nos conflitos sertanejos da chamada ‘guerra dos bárbaros’ em um dos mais clássicos acervos documentais para a história da América portuguesa, a Coleção Documentos Históricos da Biblioteca Nacional. Revisitando essa coleção, composta de 112 volumes impressos ao longo de várias décadas do século XX e retomada em 2011, que reúnem a correspondência administrativa do governo geral do Estado do Brasil durante três séculos, percebemos muitas pistas para o silenciado protagonismo indígena na história da conquista do sertão das capitanias do norte da América portuguesa.

A ‘guerra dos bárbaros’ foi uma série de conflitos envolvendo grupos indígenas aliados ou resistentes à expansão da colonização no sertão das capitanias do norte entre meados do século XVII e as primeiras décadas do XVIII. Esses conflitos foram travados entre as forças da colonização, comandadas em última instância pelo Governo Geral, e diversas e autônomas etnias indígenas habitantes do Agreste e Sertão. Segundo Puntoni (2002), um dos principais fatores para a reação dos povos indígenas foi a expansão da economia pastoril, carro chefe da colonização no sertão, que demandava mais terras e mais mão de obra, incentivando expedições para adquirir escravos indígenas e a tomada de terras dos povos originários. As expedições coloniais em geral contaram com pesados contingentes de indígenas, mas é importante destacar que, para além de ambiguidades nas disputas entre colonizadores e colonizados, os grupos indígenas atuaram de acordo com suas necessidades e interesses, segundo suas culturas políticas de alianças e vinganças, já bem estudadas pela historiografia e Antropologia. Nesse sentido, os indígenas tanto atuaram nas tropas

29 Graduando Licenciatura em História pela Universidade de Pernambuco (UPE). E-mail: joao.rlima@upe.br

30 Professora Associada da Universidade de Pernambuco (UPE). E-mail: kalina.silva@upe.br



coloniais (SILVA, 2019), quanto compuseram os quadros de oposição á expansão colonial, tornando-os influentes no desenho de táticas e estratégias da guerra. Por essas razões, a ‘guerra dos bárbaros’ se apresenta como um momento fundamental para o estudo do protagonismo indígena na América portuguesa.

Além disso, as referências feitas na correspondência governamental coletada pelo acervo estudado prova a grande diversidade étnica no sertão, e está nos permitindo realizar um mapeamento dos povos originários na região no período em questão, contribuindo para a desconstrução do “mito do vazio demográfico utilizado pelos colonizadores para justificar o saque e predação dos sertões”. (OLIVEIRA, 2016)

2. REFERENCIAL TEÓRICO

O conceito de protagonismo é o mais caro para o desenvolvimento dessa pesquisa, visto que se pretende trabalhar a atuação dos grupos étnicos John Monteiro foi um pioneiro na historiografia a procurar qualificar a ação dos povos originários como sujeitos da história, observando como seguiram desenvolvendo as estratégias políticas necessárias e desenhando seu futuro a partir do contexto violento da colonização (MONTEIRO, 1995). Posto isso, podemos dizer que trabalhar o protagonismo indígena fornece a possibilidade de se caminhar por veredas que vão além do dualismo de uma história que se limita a compreender os nativos ora como vítimas inertes da colonização, como bárbaros vilões.

Maria Regina Celestino afirma que ao analisar a documentação focando nos nativos e os significados próprios por eles atribuídos aos novos artefatos, relacionamentos, condutas e instituições que passaram a fazer parte do cotidiano pós-contato, nos leva a uma compreensão da conquista e ocupação de territórios de forma mais ampla e complexa. Para a autora “As narrativas históricas, sem dúvida, se alteram quando incorporamos os índios na condição de protagonistas [...]” (p.21. 2017).

Com o protagonismo sendo usado como ferramenta conceitual para enfatizar o lugar dos indígenas como sujeitos históricos, e portanto, sujeitos não-inertes no tempo, outro conceito que permite uma melhor compreensão das dinâmicas indígenas na ‘guerra dos bárbaros’ e que estamos explorando é o de etnogêneses. A palavra etnogênese foge da ideia de uma “conclusão dos objetivos da colonização”, que seriam o extermínio total das populações nativas ou a total aculturação desses, sem negar a extrema violência ainda sofrida por esses povos (PAIVA, 2012). Seguindo a trilha definida por Adriano Paiva:

[...] O processo de etnogênese constitui uma reconfiguração cultural e identitária dos indivíduos ou de uma comunidade perante processos endógenos e exógenos em relação a eles. O processo de etnogênese entre os índios ocorre por elementos informados por suas cosmologias ou pela realidade colonial.[...] (p.33)

De modo geral, o conceito abrange tanto os processos de surgimento de novas identidades quanto a reinvenção desses grupos originários a partir do cenário de intensas transformações causadas pela expansão do sistema colonial (OLIVEIRA, 2016).

3. METODOLOGIA

Como mencionado, a documentação utilizada na pesquisa consistiu na “Coleção Documentos da Biblioteca Nacional”, publicada pela Biblioteca entre 1928 e 1955, disponível em seu acervo digital (<http://bndigital.bn.br/acervo-digital/documentos-historicos/094536>). A natureza desses documentos é de âmbito administrativo, havendo, por exemplo, correspondências dos Governadores Gerais aos



mais diversos tipos de documentações, como as provisões, patentes, alvarás, sesmarias e mandados. Essas fontes históricas possuem uma grande importância para o estudo das guerras sertanejas, visto apresentarem diversos relatos de como se deram as entradas dos colonos nos sertões das capitanias do norte, suas relações com os grupos indígenas, e apesar de haver uma generalização e muitas vezes uma confusão com as denominações, há bastante material em relação aos nomes étnicos dos povos originários nesse contexto. Nas análises dos volumes 1 ao 32, referentes aos séculos XVI- XVIII, das regiões administrativas da Vila de Santos, Minas Gerais, e Bahia. Foram encontrados 21 documentos que trazem pistas sobre etnônimos e falam sobre as formas do protagonismo indígena nesses conflitos.

Foram assim lidas, fichadas e interpretadas fontes escritas elaboradas por autoridades coloniais, basicamente no formato de correspondência administrativa, cartas e ordens régias, patentes que relacionam os indígenas às estruturas militares coloniais. E no processo da interpretação dessas fontes, empregamos as reflexões de Análise do Discurso (AD) de Eni Orlandi em sua obra “Terra à Vista”, que diz, com relação ao método da AD quando jogado sobre fontes coloniais que “[...]os textos que historicamente foram categorizados como “documentos” aqui tomados como discurso: lugar de significação, de confronto de sentidos, de estabelecimento de identidades, de argumentação, etc. [...]” (ORLANDI, 1990, p.18.). Ou seja, lemos a correspondência administrativa trocada entre diferentes autoridades coloniais durante os conflitos não como documentos que espelham situações que ocorreram tais como eles indicam, mas como versões parciais de indivíduos que além de não terem todos os dados, ainda estavam imbuídos de preconceitos relativos aos habitantes do sertão. Nesse sentido, essas cartas trazem incorreções quanto aos etnônimos indígenas, omitem seus números em batalhas e suas alianças. Cabe a nós juntar o máximo de pistas para decifrar essas lacunas.

Após a seleção, fichamento e interpretação das fontes, os etnônimos indígenas mencionados nas mesmas em associação com a ‘Guerra dos Bárbaros’ estão sendo catalogados e posicionados geograficamente em um mapa do atual Nordeste. E esse trabalho, quando finalizado, permitirá um conhecimento mais aprofundado não apenas dos grupos envolvidos nos conflitos sertanejos, e integrantes da estrutura militar colonial, mas da própria diversidade cultural e étnica do sertão seiscentista.

Foram analisados 35 documentos do acervo digital da biblioteca nacional. Desses, apenas cinco apresentaram nomes étnicos, como nas cartas dos volumes 12, 13, 25, 30 e 32. Respectivamente: Toco, Anaiós e Guaesgues, Sucurú, Cariri. E na grande maioria da documentação as palavras mais utilizadas são *índios*, *gentios*, *tapuyas*, *bravio ou bárbaros*, mostrando que no discurso dos representantes da Coroa há um modo de tratar grupos do Sertão com elementos culturais e interesses totalmente diferentes entre si, como havendo uma falsa homogeneidade entre esses grupos indígenas, dividindo-se entre os “índios mansos” ou “bárbaros”. Também foi possível a partir das análises dos documentos compreender as agências dos grupos indígenas a partir de uma espacialidade, de interação com o seu meio transformado pelas dinâmicas da Colonização.

4. DESENVOLVIMENTO

Ao se trabalhar com os documentos da Biblioteca Nacional, foram encontrados trechos bastante elucidativos em relação ao papel dos grupos indígenas nas guerras coloniais. Um rico exemplo de seu protagonismo transparece na carta do Conde de Atouguia escrita em 1655, referente aos relatos de Gaspar Roiz Adorno e de Luis da Silva referente a uma entrada ao sertão na qual os “tapuias” que os acompanhavam decidiram abandonar a expedição se a mesma não mudasse de rota da região do Jacuípe para o Tapocurú. Nessa situação se reflete a importância dos indígenas nas expedições da Coroa portuguesa: em seu papel de guias, mas também muito provavelmente fornecendo a logística, eles eram tão imprescindíveis, e tinham ciência disso, que podiam negociar com os colonos.



“Receberam-se cartas de Gaspar Roiz Adorno, e Luis da Silva e por ambas se entende, que o mais conveniente caminho, que se deve seguir (por voto dos Tapuias, e Índios mais práticos do sertão) para ser feliz a entrada que a elle o faz, é o do Tapocurú a que Gaspar Roiz se resolveu, deixando o de Jacuipe como tinha assentado, não só por ser o parecer commum, que fosse antes pelo Tapocorú, mas ainda por se ver impossibilitado a seguir a jornada faltando-lhe os Tapuyas (principal instrumento da conservação, e bom successo da gente que leva) os quaes se deliberaram a não querer acompanhá-lo, se não marchasse pelo Taporocú cujas conveniências seguravam o fim que se pretendia, e elles o gosto com que se dispunham a ir. [...]” (Idem)

Além disso, vemos nesse documento o discurso típico das autoridades coloniais no que diz respeito aos povos sertanejos, ou seja, a generalização dos mesmos baixo o epíteto ‘tapuia’, que longe de ser um etnônimo, era um termo pejorativo imposto pelos tupi aos povos do interior continental. Esse estilo de discurso, que omite identidades, é comum à correspondência administrativa colonial, ainda que, através da interpretação das ações descritas, possamos alcançar a agência dos povos indígenas nos conflitos do sertão.

Por outro lado, se a maior parte das cartas coloniais omite identidades, isso não ocorre em todas: a carta escrita pelo Secretário do Estado e Guerra do Brasil, Bernardo Vieira Ravasco em 1676 na Bahia, é exemplo de fonte que nos permite mapear os povos sertanejos em questão, pois a mesma apresenta o nome étnico e localidade de um dos grupos indígenas envolvidos no conflito, e ainda nomeia sua liderança: ao destinar uma patente de Capitão de Aldeia para o indígena João Lobo Caramuru do povo Toco, presentes no distrito de Camarugipe² na região do Recôncavo baiano.

O GOVERNO DO ESTADO DO BRASIL ETC. Porquanto convém prover o posto de Capitão da Aldeia dos Índios da Nação Toco, do Districto de Camarugipe, em pessoa de valor, experiência militar: tendo Nós consideração a concorre(e)m estas partes na de João Lobo Caramuru, índio da mesma Nação. Havemos por bem de o nomear (como em virtude da presente fazemos) Capitão da referida Aldeia, e como tal se lhe entregue logo a gineta, de que o havemos por mettido de posse, dando-selhe o juramento como for estylo, e será obedecido dos seus, conhecido por tal, e estimado dos brancos. Pelo que ordenamos que nenhum dos Cabos das frotas de São Paulo, nem outras quaesquer pessoas dellas, que por aquellas partes forem, entendam com o dito Capitão, nem perturbem a gente da sua Aldeia. [...] (Idem)

Já o Alvará de administração de 1675 expedido na Bahia, há a justificativa de condimento para João Peixoto Viegas “administrar os índios Payaya”. Proprietário de fazendas na região de Itapororocas e Jacuípe no interior baiano, João Peixoto “conseguiu a confiança” da etnia Payaya ao não oferecer combate quando estes entraram nas ditas terras suas, que como afirma no documento, os Payaya desceram para aquelas terras lutando contra indígenas inimigos ao lado de João Peixoto. E quando desconfiados de que João Peixoto os escravizariam, partiram para o sertão, só retornando porque o mesmo foi ao encontro desses tentando convencê-los do contrário:

Affonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça etc. Faço saber aos que este Alvará de Administração virem que havendo respeito ao que por parte de João Peixoto



Viegas se me enviou a representar por sua petição cujo teor é o seguinte. Senhor.

Diz João Peixoto Viegas que ha nove annos deco (desceu) do Sertão para as suas terras, e fazendas de Itapororocas, e Jacuipe o Gentio da nação Payayá em defesa do gentio bravo que descia a salteal-as muitas vezes, roubar, e matar a sua gente como matou dezesete escravos, roubou sete fazendas, e queimou cinco, e com ajuda dos ditos Indios fez fronteira, e se sustentaram os muitos moradores dos campos da Cachoeira estendidos mais de vinte leguas sem despovoarem como é notorio queriam fazer, e fariam se não fora pela opposição que o dito João Peixoto sempre fez cobrindo a todos com manifesto perigo de sua vida, e familia, e grande despesa, e assim mesmo deu sempre aquelles Indios para a guerra que se fez aos bravos nos Governos antecedentes e neste de Vossa Senhoria em que foram destruidos de todo em a qual os ditos indios Payayá foram valentes e leaes, e os que mais trabalharam com a Vossa Senhoria é zer entender sua obrigação no serviço de Sua Alçoadado com continuos beneficios como se viu na occasião em que por uma desconfiança de que os queriam matar, e captivar, sem (sic) filhos João Peixoto os ter muito domestica-do, e affeioado com continuos beneficios como se viu na ocasião em que por uma desconfiança de que os queriam matar, e captivar, sem filhos e mulheres se levantaram todos, e se iam para o sertão e elle Supplicante os seguiu pelos mattos muitas leguas, sem mais armas nem gente que quatro filhos seus ainda meninos, e com a industria de que queria tambem fugir com elles porque Vossa Senhoria os havia de enforcar e a seus filhos se elles não tornavam logo, e os fez voltar para a Aldeia; e com effeito levou a Vossa Senhoria cento, e cincoenta arcos ao porto da Cachoeira donde Vossa Senhoria tinha ido desta Cidade a acudir a desordem daquelle levantamento, e dos outros Indios de Gaspar Rodrigue a Dorno que tambem elle João Peixoto reduziu. E com a chegada de todos à presença de Vossa Senhoria pôde Vossa Senhoria expedir tropa de Guerra que logo então mandou a cargo do Capitão Estevão Ribeiro Bayão a qual sem os ditos Índios era impossível. Tem o Supplicante despendido muita fazenda na conservação dos ditos Índios como é notório e a Vossa Senhoria consta, e sempre os está beneficiando, e tanto que até para serem Christãos lhes levou os Padres da Companhia de Jesus, escrevendo, e solicitando este beneficio com o seu Padre Geral em Roma por os Padres deste Collegio lhe não deferirem com o que estão os ditos Índios mais capazes para todo o serviço de Sua Alteza e da República, e já aptos para entenderem governo: para o que convém que a Administração que o Supplicante que o Supplicante (sic) tem delles seja por Provisão de Vossa Senhoria para estarem mais obrigados à obediência de Vossa Senhoria, e do que se oferecer do serviço de Sua Alteza como de presente no descobrimento das Minas sobre que Sua Alteza mandou escrever ao dito João Peixoto no que só os ditos Índios podem servir abrindo caminhos, e mostrando as terras deste Sertão ainda impetrado dos brancos que para nenhum outro serviço o Supplicante se valeu deles como é notório, e a Vossa Senhoria consta por que tem muitos Escravos de Angola para todo o serviço. Pelo que. Pede a Vossa Senhoria lhe mande passar a Provisão de Administração dos ditos Índios da Nação Payayá para maior beneficio de Sua Alteza, e desta República, e também dos mesmo Índios. E receberá Mercê. E a vista a informação do Provedor dos Índios que é a seguinte. Senhor consta-me por Informação que tomei, e também do que fez, digo e também pelo que fez do que alega o Supplicante João Peixoto Viegas nesta sua petição sobre os Índios Payayás ser



tudo na verdade, e será conveniente para a conservação dos mesmos Índios, e utilidade do serviço de Sua Alteza, e bem desta Republica que o Supplicante seja ser Administrador como pede. Vossa Senhoria mandará como for servido.[...] (Idem)

Em ambos esses casos estamos olhando para a situação a partir do olhar da Coroa e dos colonos, não tendo acesso à versão indígena. Temos assim, em um primeiro plano de leitura das fontes, dois casos em que diferentes grupos indígenas, os Tocó e os Payayá, atuavam inseridos na órbita da administração colonial. No caso dos Tocó, seu ‘maioral’ inclusive foi contemplado com patente militar colonial, em uma tentativa administrativa de institucionalização dele e seu povo. Já no caso dos Payayá, a institucionalização não é feita de forma direta, mas deixada nas mãos de um sesmeiro, que por ordem sua buscou padres para catequizar os indígenas. Aqui também podemos entrever o controle que os Payayá tinham sob a região, impondo a rendição do sesmeiro, ao contrário do que se relata na carta como havia sido uma escolha do mesmo por não atacar o grupo de nativos.

Indo em direção das resistências contra as expansões e expedições aos sertões promovidas pela colonização à participação de indivíduos indígenas nas guerras coloniais do XVII, a carta que concede a patente de Capitão Mor da Capitania do Rio Grande ao Sebastião Pimentel, mostra de maneira elucidativa as movimentações para desbaratar povos organizados contra o mecanismo colonial. Em suas expedições que consistiram na sua participação ao sitiar com as tropas paulistas de Domingos Jorge Velho na região dos Palmares:

Faço saber aos que esta minha Carta Patente virem que tendo respeito aos serviços de Sebastião Pimentel feitos nas guerras e castigos dos negros dos Palmares ao Governador das Tropas dos Paulistas Domingos. Jorge Velho, para o acompanhar em aquella guerra donde assistiu a sua custa por soldado procedendo como valoroso soldado. [...]

Caminhando mais para os interiores da capitania de Pernambuco, Sebastião Pimentel confrontou ao lado de suas tropas indígenas a etnia Sucuru:

[...] descommodos que nas guerras dos sertões havia experimentado com grande risco ele sua vida por ser soldado pobre e não ter com que comprar e sustento para si e para os Índios que o acompanhavam, e da mesma maneira indo por algumas vezes a Pernambuco ao mesmo “efeito, e se achar na peleja, e desbarate do gentio Sucurú dispondo a guerra com grande acerto e procedendo com grande valor em tudo o que nesta ocasião se offereceu até o Ceará aonde se seguiu o dito gentio, e retirando-se com o seu Regimento para o seu Arraial das Piranhas ser mandado pelo Governador a Pernambuco dar conta do sucesso [...] (Idem)

Os Sucuru foram desbaratados e perseguidos por Sebastião Pimentel e suas tropas até a região do Ceará. O mesmo foi citado como responsável por destruir os nativos de um distrito da capitania do Rio Grande, e logo onde se teria a informação da etnia a transcrição não apresenta a informação, devido a ilegibilidade do trecho no documento:

[...] se empenhou ultimamente no mesmo anno em as guerras que houve com o gentio bárbaro no districto da Capitania do Rio Grande tendo vários encontros com o gentio, e especialmente com o da Nação... que foi destruído, padecendo na dilatada marcha que fez do Arraial a dita Capitania tantas misérias que falta de



água se viu desconfiado da vida sendo nesta ocasião nomeado por cabo de uma tropa de 250 homens com que seguiu o dito Gentio até o destruir, e desbaratar, matando-lhe muita gente e aprisionando muitas famílias da Aldêa dos Silvas [...]

Só foi possível saber o nome da aldeia da capitania do Rio Grande aos quais alguns desses nativos pertenciam, a chamada “Aldeia dos Silvas”, que foram mortos ou tiveram suas famílias aprisionadas pelo recém-nomeado Capitão Mor.

Outros episódios de conflitos contra povos originários no sertão se encontram na carta que promete uma promoção de Capitão Mor da infantaria paga ao Domingos Rodrigues de Carvalho. No documento há o relato de conflitos com os principais das Aldeias de Natuba no sertão baiano, num episódio em que um mensageiro representante do governo da Bahia foi morto a flechadas pelo principal chamado por Christovão, por esse último não aceitar as ordens passadas pelo capitão que trazia a mensagem:

OS GOVERNADORES DO ESTADO DO BRASIL etc. Portanto mandando este Governo o Capitão-mor Agostinho Pereira Bacellar a reconduzir os Indios que eram necesarios para a jornada do Sertão a que enviamos o Gevernador da Conquista Estevão Ribeiro Bayão Parente as Aldeias do Tapecurú-merim, Massacará, e Natuba, de que é principal um Indio chamado Christovão, recolhendo-se das primeiras alguns Indios, chegando a de Natuba o dito Principal, não quiz aceitar a carta que este Governo lhe escreveu, nem obedecer as ordens que levava o dito Agostinho Pereira, antes elles o mataram as frechadas atrozmente: e propondo este Governo em Consulta Geral que fez sobre o caso, se resolveu nella, que se mandassem prender os cabeças, e principaes autores, e factores culpados, na desobediencia, e morte do dito Capitão-mor, contra os quaes se lhes declararia, que só aos culpados se mandavam buscar para se evitar a sua desconfiança, e se não faltar a demonstração que convinha; e que no caso que não quizessem estar socegados, e se levantassem, ou resistissem unindo-se armados contra o cabo, e gente que fossem prender os culpados, se procedesse contra elles todos conforme o dispõem as Leis, que prometio (sic) se possa matar a quem resistir, até com effeito serem presos, e para se praticar a Provisão Extravagante de dez de Setembro de seis centos, e onze, sobre serem captivos desobedecendo, resistindo, levantando-se, ou rebellando-se contra Nós [...]. (Idem)

Na continuidade da carta há os relatos das batalhas as quais Domingos Rodrigues participou, lutando contra os Anayó, esses unidos com outras etnias insurgentes causaram destruição em diversas vilas e fazendas na região do Rio do Salitre em 1674, os mesmos iriam continuar os ataques contra a expansão colonial no território no ano de 1676, quando foram desbaratados de vez pelo grupo de Domingos Rodrigues:

[...] valor, e prudência com que tem procedido em várias ocasiões do Serviço de Sua Alteza, occupando os postos de Capitão de Infantaria da Ordenança, e Sargento-Maior do Partido de que é Coronei Francisco Dias de Avila, que ora estava exercendo, principalmente nas da campanha do Rio São Francisco, das quaes foi a primeira sendo elle Capitão em dez de Agosto de seiscentos, setenta e quatro, no Rio do Salitre, vindo os Barbaros Anayoz, unidos a outras Nações rebelladas a fazer várias hostilidades nas vidas, e fazendas dos moradores daquelles Districtos, aos quaes se oppoz com a sua Companhia, que constava de cincoenta, e



cinco homens, e cem Índios mansos, trazendo elles sessenta canônas, e por terra mais de quatrocentos arcos, e quarenta armas de fogo lhes impediram com grande valor, e morte de muito, o estrago que fizeram, e os foi seguindo, até donde ficaram livres delles todos os moradores, e curraes que o padeciam[...] (Idem)

O documento também chama a atenção para a proporção entre indígenas (100) e não indígenas (55) que compunham as tropas de Domingos Rodrigues para combater os grupos insurretos. Ainda na mesma carta em 1675, há a presença da etnia Guaesgues nas proximidades do Rio Pajeú no interior da capitania pernambucana, que unidos a outras etnias também se revoltaram contra as fazendas e vilas da região. Esses também sendo derrotados por Domingos Rodrigues, seu grupo de soldados com a presença de cento e trinta indígenas e alguns moradores das vilas e fazendas vizinhas:

[...]E sendo depois Sargento-Maior na do Sertão do Rio Pajahú em Fevereiro de seiscentos setenta e cinco, levando duas Companhias, e cento, e trinta Indios domesticos, com que impediu aos Guaesgues, que com outros Barbaros vinham fazer o mesmo damno, pôde cont (sic) matando-lhes vinte arcos, e prisionando-lhes dez, por cuja causa se retiraram, e ficaram os ditos moradores em suas fazendas seguros; e ultimamente na da era de mil seis centos setenta e seis que teve com os mesmos Barbaros, no dito Rio Salitre, vindo elles com grande poder a fazer nova destruição pelos curraes, moradores, e escravos daquelles Districtos, donde com duas Companhias de Ordenança, e cincoenta Indios dos quatrocentos com que havia marchado a se lhe oppor, por ordem do Coronel Francisco Dias de Avila, lhe matou cincoenta arcos, e passando elles a outra banda do Rio de São Francisco, para a parte do Norte em suas canôas, e alguns dos moradores que haviam tomado, os seguiu com sessenta armas de fogo, e trezentos arcos, e matando-lhe grande numero de gente, lhe prisionou seiscentos, entre homens, mulheres, e meninos, e conduzindo-os a pousado, se pretenderam levantar a traição por muitas vezes, e e por evitar o perigo imminente em que estava com duzentos Barbaros com o que ficou não só segurando a nossa gente mas dando maior temor a todas as Nações Inimigas.[...] (Idem)

É importante destacar nesse documento a forte presença indígena aliada nas tropas dos colonos no enfrentamento dos grupos originários insurretos, além da forma como são tratados na documentação de modo maniqueísta entre bárbaros e selvagens, quando estes se levantam contra os colonos, e “índios mansos” quando se referem aos grupos aliados.

Na carta escrita por Mathias da Cunha em 1687, ocorre um apelo do missionário Frei Miguel da Conceição que viu os indígenas da etnia Cariri fugirem da Aldeia do Capitão Fernando, situada no rio Icatu no distrito do Itapecuru de cima, no interior da Bahia. Foi então solicitado que os Capitães das Milícias da região ao encontrarem alguns indígenas da etnia Cariri pertencentes à essa aldeia, os obrigassem a retornarem

Porquanto o Padre Frei Miguel da Conceição, religioso de S. Francisco desta Província, Missíonario da Aldeia do Capitão Fernando, sita no rio Icatu’ districto do Itapecuru’de cima me representou que muitos índios della se tinham ausentado



para varias partes, evitando por este modo a educação da doutrina Christã que lhes ensina, e os bons costumes com que pretende livrar de seus antigos ritos, e tel-os domesticados e promptos para o serviço de Deus e de Sua Magestade, que é o principal fim a que se dirige a dita Missão, e todas as mais que Sua Magestade tão particularmente encarrega a este Governo, e porque convém que os ditos indios se reduzam á dita Aldeia, e se conservem nella sem que pessoa alguma os possa divertir: ordeno a qualquer Capitão da Milícia dos districtos, lugares, ou fazendas donde forem achados indios alguns Cariris pertencentes á dita Aldeia, os obriguem e com effeito os leve a ella, e os entreguem á ordem do dito Religioso Missionário, e em qualquer occasião que se offereça do beneficio espiritual dos ditos Indios, e conservação da mesma Aldeia lhe dê todo o favor, e ajuda que por elle lhe for pedida.[...]

Esse trecho elucidava a existência da agência indígena até em espaços da colonização como os aldeamentos, ao ponto de grupos originários decidirem abandonar por completo esses locais de catequização.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, a interpretação discursiva da correspondência administrativa das autoridades coloniais envolvidas na ‘guerra dos bárbaros’, oferece uma diversidade de veredas a se trilhar sobre uma documentação já conhecida. As interações com o cenário da expansão colonial no sertão aos quais esses povos estavam inseridos mostram os campos de atuação e tomada de escolhas por parte desses indígenas, que mesmo com força desproporcional conseguiram impor certos limites no agir colonial. Seja na participação dos indígenas nas tropas coloniais, oferecendo a logística e táticas de batalha para derrotar grupos nativos revoltos. Ou nas tentativas da Coroa de institucionalização das etnias como no caso dos Tocó e de forma mais indireta com os Payayá. E nas revoltas promovidas pelos Anayó ou Guaesgues em conjunto com outras etnias insurgentes. Por fim, esperamos que esse artigo funcione como uma ferramenta contra o apagamento do protagonismo indígena na história, visto que se pretendeu mostrar as áreas de agência desses povos durante o XVII e XVIII.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 37, nº 75, 2017 p.21. 2017.

Coleção Documentos da Biblioteca Nacional: Documentos Históricos. 1648-1661. Correspondência dos Governadores Gerais: Conde de Castello Melhor, Conde de Athouguia, Francisco Barretto. Carta para os officiaes da Camara desta cidade acerca da jornada do sertão. Vol. 3. Augusto Porto. 1928.

Coleção Documentos da Biblioteca Nacional. Documentos Históricos. 1651-1693. Provisões, Patentes, Alvarás, Mandatos: Ordem para os capitães dos districtos Índios Cariris pertencentes á Aldeia do Capitão Fernando os obriguem e entreguem ao missionário della. Vol. 32. Rio de Janeiro, 1936.

Coleção Documentos da Biblioteca Nacional: Documentos Históricos. 1677-1678: Patentes, Foraes, Doações, Regimentos e Mandados: Patente de capitão da aldeia dos índios de nação toco de Camarugipe provida em João Lobo Caramuru. Vol.12. Augusto Porto. 1929.



Coleção Documentos da Biblioteca Nacional. Documentos Históricos. 1672-1675. : Provisões, Patentes, Alvarás, Sesmarias, Mandatos, ETC.. Registo da Provisão por que se concedeu a João Peixoto Viegas a Administração do Gentio Payayá. Vol.25. Rio de Janeiro, 1934.

-Coleção Documentos da Biblioteca Nacional. Documentos Históricos. 1669-1693: Provisões, Patentes, Alvarás. Registo da Carta Patente por que Sua Magestade faz mercê a Sebastião Pimentel do posto de Capitão-mor da capitania do Rio Grande. Vol.30. Rio de Janeiro. 1935.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA & GRUPIONI, Aracy Lopes/ Luís Donisete Benzi (Org.). A temática indígena na escola: Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. p. 226-227, 1995.

OLIVEIRA, João Pacheco. O nascimento do Brasil e outros ensaios : “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades / João Pacheco de Oliveira. – Rio de Janeiro : Contra Capa, 2016.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. Terra à vista! : discurso do confronto: velho e novo mundo. São Paulo. Editora da Universidade de Campinas. p.18. 1990.

PAIVA, Adriano Toledo. “A Povoação de Qualidade Índica”: uma abordagem da identidade no aldeamento dos índios Cropós e Croatos em Minas Gerais. Aedos. n. 10 vol. 4 - Jan/Jul 2012. p.33.

PUNTONI, Pedro. A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo. Fapesp. 2002, p.132.

SILVA, Kalina Vanderlei. Agência Indígena na Conquista do Sertão: Estratégias Militares e Tropas Indígenas na ‘Guerra dos Bárbaros’ (1651-1704). Estudos Ibero Americanos. Porto Alegre, v. 45, n. 2, p. 77-90, maio-ago. 2019.



os laços comunitários ancestrais nas favelas

Priscila Santos Muniz Dias³¹

Resumo: O presente trabalho aflora o desejo de conceber outro olhar e sentido as favelas brasileiras. Visa acabar com o estereótipo secularmente criado a fim de criminalizar esses territórios e seus habitantes. Após a teórica abolição, que sabemos, nunca foi efetivada de fato, muitos sujeitos racializados foram expulsos do que viriam a ser as cidades, espaços embranquecidos e eurocentrados (AGUIAR, 2008; COSTA E AZEVEDO, 2016). Com isso, estes sujeitos encontraram-se as margens deste centro que concentrava todas as riquezas e meios necessários para a sobrevivência, quais foram usurpados dos territórios afrodiáspóricos e originários pelo homem branco. Viram-se então sem qualquer condição digna de vida, faltando até moradias que pudessem abrigá-los. Assim foram sendo criadas as favelas, territórios à margem da cidade, em localidades geográficas que muitas vezes não possuem condições apropriadas de moradias, mas que eram os espaços restantes para ocupar nas cidades. Esse surgimento foi possível graças à união e colaboração daqueles participantes nesse processo iniciado no século passado, em que se viram em uma mesma condição, de desabrigo e sem outra opção possível de vida, o que levaram a se juntarem e formarem seus próprios centros. Aqui a favela é o centro, grandes espaços de produções culturais, de filosofias de vida, espiritualidades, ciências, um espaço múltiplo e diverso, que produz conhecimento, e possui seu próprio padrão e centro que não o do homem branco eurocentrado. A partir desta percepção, voltando outros olhos a esta história de resistências, continuidades e criações culturais dos povos periféricos, podemos considerar este movimentos comunitários de construções de novas formas de viver, as favelas, como o resgate das vivências comunitárias experienciadas anteriormente em África e aonde viria a ser chamar América, praticadas pelos diversos povos que habitavam esses continentes antes da colonização desses territórios e da escravização desses seres (NASCIMENTO, 1982, apud RATTS, 2006). Este horizonte pode ser per mirado não só pelo método de formação conjunta que deu origem ao espaço, tornando-os comunidade, mas pode ser visto em toda constituição do lugar, nas relações de seus habitantes entre si, na relação com o ambiente, nas formações familiares, nas vivências das ruas, nas músicas produzidas e tocadas, na organização dos eventos e encontros, na religiosidade (BARBOSA & DIAS, 2013, LINS, 2002). Por mais que o capitalismo tenha forte influência no modo de viver desses locais, em sua divisão e relação, a partir de uma cosmovisão singular direcionada a essa formação, podemos avivar esse movimento de continuidade considerando assim que, apesar de sermos colonizados e impulsionados aos padrões modernos capitalistas, nossas memórias ancestrais ainda encontram-se presentes em nossos Ôris, em nossa corporeidade, nos envolvendo as culturas seculares que nos mantêm vivos até hoje, as práticas rituais de nossas/os mães velhas/os. Reproduzimos e reinventamos as técnicas ancestrais de auto-cuidado, de cuidado e proteção do outro, da manutenção de nossas vidas, a preservação de nossos laços comunitários, nossas vivências originárias. Portanto, este trabalho vem para contribuir com essa manutenção e resgate de nossas ancestralidades, para que não nos percamos no caminho da colonialidade e esqueçamos nossas identidades que foram secularmente roubadas e apropriadas.

Palavras-chave:

Comunidades

ancestrais.

Favelas.

Aquilombamento.

31 Graduada em Pedagogia pela UERJ, especialização em Estudos Afrolatinoamericanos e Caribenhos por CLACSO, primuniz.sd@gmail.com.



1. INTRODUÇÃO

Os diversos povos indígenas que viviam em Abya Yala e os povos diaspóricos vindos de África viviam em comunidades. Vivências comunitárias baseadas na partilha, do comum convívio íntimo e mútuo.

Essas comunidades eram o que hoje consideramos como sociedade, povo ou nação, altamente organizadas, que compartilhavam entre si uma mesma cultura, como, mesmos hábitos cotidianos, relações interpessoais, auto-relação/cuidado, concepções sobre o direito e a economia comunitária. Todas as características e detalhes que viriam a compor as subjetividades dos habitantes daquele espaço comum e criar um princípio de unidade (SEGATO, 2007).

É importante visibilizar esses grupos culturais partindo da premissa de heterogeneidades dentro de uma mesma comunidade, diferente da produção de alteridades de identidades iniciada na colonialidade, geradora de hierarquização desigual (SEGATO, 2007). Ao olharmos para essas comunidades não devemos cometer o erro do colonizador (assim como o homem branco explorador autodenominou-se) de enxergar naquele espaço sujeitos análogos, como se todos fossem meros reprodutores de uma mesma identidade, pois esta não é composta por uma só subjetividade, mas por diversidades múltiplas.

A partir de tales nociones, la constelación conceptual en torno a lo común que otorgará sentido al uso que hago de ese término, relaciona y sintetiza parcialmente varios elementos: lo común es inmediatamente contrario a lo privado, entendido como lo apropiado por alguno en detrimento de lo que es poseído por varios. Aquí vale la pena recalcar el hecho de que entendemos lo común no como aquello que es «de ninguno y de todos», lo cual señala, más bien, rasgos que se asocian a la comprensión contemporánea de «lo público». Lo común, más bien, es lo poseído — o compartido — colectivamente por varios. Y esos «varios» que conforman el agrupamiento específico que posee, puede ser multiforme y enormemente heterogéneo aunque en todo caso tienen en común, en tanto coparticipación en una calidad o circunstancia, el hecho de estar situados espacial y temporalmente. Es decir, los hombres y mujeres que comparten lo común conforman colectividades particulares y específicas que establecen, además, normas específicas para usufructuar y para transmitir tales derechos a las generaciones siguientes (GUTIÉRREZ, 2017: p.74).

Ou seja, pode-se entender como comunidade os diferentes entes que dentro desta possuem algo *comum* a vários, compartilhado, público, democratizado, dentro de um espaço e um tempo determinado. Esses povos possuíam vivências e filosofias contrárias ao individualismo, o privatismo, o que não exclui/nega as enormes heterogeneidades dentro de uma mesma comunidade, mas que mesmo assim obtinha-se entre esses o comum.

Cada sujeito deve ser visto como potência, uma força única e singular que cada um guarda em si, e é essa força (RAMOSE, 2002). Assim, comunidade é uma fusão de subjetividades de potências constituída a partir dessa diversidade, em que cada uma produz um papel essencial para esse espaço.

2. PERCURSO METODOLÓGICO

Este balaio surte de um olhar iluminado pela decolonialidade, espreitando-se para as favelas do Brasil, territórios marginalizados dos centros urbanos com condições precarizadas de vida e pouca presença do Estado, majoritariamente ocupados pelos sujeitos periféricos do padrão colonial como os povos afrodiáspóricos, originários, ciganos. A partir desta marginalização e consequente precariedade vemos o funcionamento do racismo estrutural na divisão dos espaços geográficos, do serviço público, e a racialização dos territórios e dos povos que os ocupam, que neste caso são os moradores das favelas brasileiras, vistos ainda hoje como bandidos. E as favelas são consideradas por muitos como territórios isentos de cultura (BARBOSA, 2014; PAIXÃO, 2016).

A partir dessa óptica, este trabalho visa à quebra dessa perspectiva estereotipada inferiorizante, trazendo novos sentidos as diferentes vivências presentes nas favelas, que são múltiplas e diversas, ao contrário do que foi imposto pelos padrões coloniais, modernos, eurocêntricos e urbanocapitalistas, que os tem a si próprios como centro de comparação e inferiorizam tudo o que não se enquadra em seu perfil (BARBOSA & DIAS, 2013; LOURENÇO, 2017).

Como moradora de uma favela do Rio de Janeiro, o Complexo da Maré, trago em minha contação o incômodo, durante minha vivência, do olhar e do tratamento voltado a nós moradores de favelas pelos que vivem nas partes privilegiadas da cidade. Com isso, sempre senti a necessidade de transformar essa inferiorização em luta para mostrar o que há dentro desses territórios, que são recheados de magias e sabedorias ancestrais.

É necessário e urgente cravarmos uma luta antirracista que erradique todas as formas de inferiorização e subordinação da diferença, a partir de um paradigma decolonial em que as potências e riquezas do que não se enquadram no padrão branco sejam enfim reconhecidas e difundidas, pois ainda há muito que se conhecer e se perpetuar de conhecimentos que foram secularmente interrompidos (FLOR DO NASCIMENTO & BOTELHO, 2010; GOMES, 2012). É preciso reparar os erros cometidos, devolver suas terras, riquezas, espiritualidades, direito à vida, a exercer suas vivências a partir de suas crenças e sabedorias.

Pensando a partir dessa mirada futurista decolonial o texto estrutura-se baseado em autores pilares nas lutas antirracista, anticapitalista, decolonial, que tragam em pauta os conhecimentos e o valor dos saberes ancestrais, a importância dos movimentos comunitários, e que principalmente, reconheçam as potências constituintes e constituidoras das e nas favelas.

3. RESULTADOS E DISCUSSÕES

... por el derecho a la existencia de otros modos de ser y entender la justicia, la economía y la relación con la naturaleza, es decir, todas aquellas dimensiones de la vida que se apoyan en la relatividad de los valores y proyectos característicos de cada cultura y de cada elección comunitaria (SEGATO, 2007: p.18).

Para Segato (2007), existiam diferenças radicais entre comunidades antes da colonização europeia, mas nenhuma antes tornou-se fator de hierarquização e subordinação hegemônica de “outros” até a chegada dos colonizadores.

A colonização europeia sobre povos que viviam em 2 lados opostos do mundo, partiu de um povo que também estava em outro território, e impôs na história global seu modo de viver como único e possível em todos esses outros cantos do mundo. Assim, configurou todas as formas de vivências dessas comunidades que compunham as 2 camadas separadas de terras, que hoje conhecemos como América e África. Para isso, instaurou a racialização desses povos vistos como “diferentes” ao olhar do homem branco, que se obteve como centro de comparação, denominando a partir de si o que seria o “outro”, partindo de seu próprio padrão eurocêntrico.

En otras palabras, raza no es necesariamente signo de pueblo constituido, de grupo étnico, de pueblo otro, sino trazo, como huella en el cuerpo del paso de una historia otrificadora que construyó “raza” para constituir “Europa” como idea epistémica, económica, tecnológica y jurídico-moral que distribuye valor y significado en nuestro mundo. El no-blanco no es necesariamente el otro indio o africano, sino un otro que tiene la marca del indio o del africano, la huella de su subordinación histórica. Son estos no-blancos quienes constituyen las grandes masas de población desposeída. Si algún patrimonio en común tienen estas multitudes es justamente la herencia de su desposesión, en el sentido preciso de una expropiación tanto material – de territorios, de saberes que permitían la manipulación de los cuerpos y de la naturaleza, y de formas de resolución de conflictos adecuadas a su idea del mundo y del cosmos – como simbólica – de etnicidad e historias propias (SEGATO, 2007: p.23).

A consequência desse gesto atroz foi o genocídio físico desses povos, e o epistemicídio das pluralidades de formas de viver e ver o mundo. Um apagamento universal de diferentes formas de subsistência, de se relacionar com o mundo, com o ambiente, com recursos naturais. Um processo altamente devastador para a vida humana e todas as outras formas de vida naturais e espirituais que aqui habitavam, alterando a ordem de ser do universo, desequilibrando todo um ecossistema.

Um processo histórico secular tão aterrorizante que é impossível mensurar com palavras o tamanho desse apagamento histórico, geográfico, afetivo mundial. Apagaram do mundo formas de sentir, pensar, fazer, de se relacionar com o outro, com a natureza, consigo mesmo, de respirar, tocar e sentir a vida pelo seu sabor, seu cheiro. Toda comunidade possui uma forma única e peculiar de constituir o seu sentir no mundo. Diferentes saberes poderiam ser agregadores e constitutivos em nossos bens viveres, a fim de estarmos em constante processo de transformação, em uma relação íntima e respeitosa com nossa natureza. Mas não foi o que aconteceu.

Sabe-se de conflitos entre povos causados por suas alteridades antes do período colonial por suas diferenças. Mas nenhum desses conflitos se perpetuou por tanto tempo na história humana, e principalmente, não obteve tamanha proporção a atingir de forma negativa todos os cantos do mundo (SEGATO, 2007).

Muitas dessas formas singulares foram borradas no tempo. Nossos próprios recursos de sobrevivência vindos dos ambientes naturais vêm sendo destruídos de modo cada dia mais elevado. O que ainda consegue sustentar a existência do espaço e a nossa, são os movimentos seculares de resistências de comunidades, que por tantas vezes foram, de forma imposta, dispersados, mas sempre voltavam ao movimento de comunitarizar/aquilombar.

Assim, os quilombos são um dos maiores símbolos de resistência que, mais que um espaço para abrigar escravizados que fugiam de suas vidas sub-humanas, de exploração, e libertos, tam-

bém acolhiam indígenas que compartilhavam daquele espaço, sendo um evento de continuidades das vivências culturais dessas comunidades (NASCIMENTO, 1989, apud RATTs, 2006). A prática ubuntu de unir-se, familiarizar-se e compartilhar saberes, experiências e práticas cotidianas.

Quilombo é Ubuntu, que diz que só se é sendo, ser-sendo (RAMOSE, 2002). Seu desejo era só ser, (re)existir, ser o que era, o que é, e o que poderia vir a ser. A necessidade de sua existência vai além do ataque ao sistema colonial, o fazia para sua auto-manutenção, pois as tentativas de derrubada desses territórios são contínuas. Mas seu (re)existir principia do desejo de continuar a ser, sendo, co-existindo.

Com isso, os quilombos são territórios de produções de filosofias de vidas, de manutenções das práticas culturais, religiosas em África e Abya Yala. Aquilombar é estar em ligação com seus deuses, praticar sua religiosidade e toda ontologia presente nesta, orientando assim os caminhos de convívio desse espaço (NASCIMENTO, 1982, apud RATTs, 2006). É manter sua relação com a natureza sagrada, com a Pachamama, a qual provém o alimento de todos ali presentes, e outros recursos naturais que são possíveis de se materializaram para suprir necessidades, gerando diferentes objetos. A exemplo são os instrumentos musicais, essenciais para o fluir das atividades desses espaços, pois a música é o cerne constitutivo destas, é comunicar-se com seus deuses, com a natureza, consigo e com os outros de sua comunidade. Considerando as culturas indígenas como principais constituidoras desses territórios, pensando em uma construção social em que estas estejam interligadas aos movimentos culturais diaspóricos, materializada em territórios quilombolas, podemos então considerar quilombo o grande patrimônio da cultura brasileira, a legítima representação da construção de seu povo, a partir da alteridade histórica (SEGATO, 2007) de suas diferentes formas de ver e experienciar o mundo.

Mas, mesmo com a existência dos quilombos, muitos não conseguiram escapar das amarras coloniais, da escravização e do sofrimento. Viviam assim nas senzalas, periferias das casas grandes (AGUIAR 2008; COSTA E AZEVEDO, 2016). Essas pessoas racializadas que viviam em espaços colonizados criaram outras formas de resistência em meio aos brancos, e geraram uma outra construção identitária em relação com o homem/mulher branco/a. Com o surgimento da República, que inaugurou a “abolição” dos racializados/as escravizados/as, a busca por “progresso”, urbanização, e branqueamento das futuras cidades gerou um processo de “higiene social” desses espaços “compartilhados”.

Assim, os povos racializados foram expulsos dos espaços privilegiados em construção na cidade, e então necessitam ocupar as periferias, espaços ilegais e não pensamos estrategicamente em que dispusessem das condições necessárias para habitar (AGUIAR; COSTA E AZEVEDO). Viveram e resistiram graças ao coletivo, ao apoio mútuo, a partir da auto-organização, a fim de construir seus espaços, e da solidariedade de um para com o outro a partir da empatia e da geração de uma identificação que surtia daquela partilha (GUTIÉRREZ, 2017). Construíam assim as comunidades, revivendo e resgatando um movimento ancestral.

Dessas comunidades surgiram outros grupos culturais (MUNANGA, 2015) de resgate das culturas negras como o samba, a capoeira, a religião, o baile, movimentos sociais, coletivos. Para Gutiérrez (2017) as pessoas unem-se a uma causa comum, tornando-se assim uma *comunidade*. E que, por condições históricas, começaram a surgir *comunidades* com um *fim comum* nas *periferias urbanas*.

As favelas são algumas vezes chamadas de comunidades, o que nos diz por sua nomeação que comunitarizar-se é prática ancestral, que sempre praticamos este movimento, somos guiados por nossa



espiritualidade, nosso Ôri (NASCIMENTO, 1989, apud RATTS, 2006). Portanto, buscamos formas de resistir e destoar das formas de viver coloniais e capitalistas. O desejo de dar continuidade às práticas de nossos antepassados, da valorização e manutenção das culturas seculares afrodiaspóricas e originárias.

Como os quilombos e as aldeias, as favelas, por serem espaços racializados, sofrem diversos ataques da colonialidade, representada pelo Estado e a burguesia (SEGATO, 2007). O Estado de forma física, material, que atropela as vidas constituidoras dessas comunidades, e que a todo tempo derruba seus locais de existência. A burguesia de forma cultural e subjetiva, abstrata, ataca e inferioriza as culturas não embranquecidas.

O discurso agregacionista que hoje ocorre, a partir da apropriação cultural, da suposta “aceitação” dessas culturas como complementos, como se não fossem plenas em si mesmas. Como se “também fossem boas”. Um discurso “integrador”, que nada mais é que integrar-se a colonialidade, a cultura branco-cêntrica, em que as culturas racializadas são vistas como uma parte, uma pequena porcentagem do todo.

Hegemonía, en este caso, se refiere específicamente al dominio de nociones “frederianas” (de Gilberto Freyre) de Nación mestiza y de la imagen modernista de nación “antropofágica”, donde la variedad de pueblos es, literalmente, fagocitada y digerida. Ambas constituyen la representación oficial de un Brasil unitario, donde no cabe el discurso – y con él, la queja y la demanda – del otro racial porque éste se encontraría ya incluido en la “geleia geral” da nação, construída e patrimonializada precisamente por una elite antropofágica que devora al otro y lo transforma en uno de los elementos de su nutrición. La mezcla cultural, en este universo, convive con la exclusión socio-racial, y sirve para su disimulación.” (SEGATO, 2007: p. 27).

Mas, contrário a essa ideia, é necessário decolonizarmos nosso olhar, e percebermos como nossas culturas são potências, plenas em si mesmas. Como estas garantiram nossa manutenção, que é ancestral, e foi esta que nos manteve vivos e resistentes a esse sistema opressor durante todo esse tempo.

São nossos saberes, de nossos povos. Precisamos nos acreditar, nos validarmos e nos apontarmos socialmente como produtores de ciências, nos colocando em nossos próprios centros. Resgatarmos nossos direitos usurpados, de praticarmos nosso próprio direito, economia, educação, relações com a natureza, com os outros e com nós mesmos (SEGATO, 2007). Para isso, necessitamos de nossa forma de educar, nossos próprios espaços educacionais de convívio, constituídos por nossos currículos, partidos de nossas ciências, nossas histórias.

Es posible y sobre todo estratégico hablar de esas brechas en el lenguaje de los derechos: el derecho a la educación, es decir, al acceso y la permanencia; la educación en derechos humanos como parte indisoluble de los contenidos de la misma; la adhesión a la meta del pluralismo y el respeto a los derechos de los miembros de la comunidad académica, con sus diferencias, en las prácticas institucionales de las escuelas y facultades; el derecho al control social de los contenidos y métodos de la educación por parte de las comunidades que son su clientela, incluyendo siempre el estudio y la mantención de la memoria de las luchas y demandas colectivas que impulsan el proceso de democratización de la educación, a la inspiración comunitaria de sus proyectos y propósitos, así como a la certeza de que sus concepciones de la vida son disfuncionales y adversas al imperio del mercado de régimen capitalista (SEGATO, 2012:p. 14; ênfase original).

4. IDENTIDADES FAVELADAS, EDUCAÇÃO COMUNITÁRIAS

Surtem assim diversos debates de recuperação desse passado rompido, que foi retirado o direito a ser, viver e experienciar dos sujeitos racializados, quais foram inferiorizados, subalternizados e retirados da condição de humano. Com isso, luta-se para esse resgate ancestral das formas de viver tradicionais, da alteridade radical (SEGATO, 2007).

Segato (2007) relata que após a colonialidade, com a extração dos sujeitos de suas culturas comunitárias e o rompimento de suas identidades, o que atualmente constitui um grupo, denomina-o comunidade, é seu desejo de futuro. É compartilhar um projeto de futuro comum, em que caibam todos daquele grupo, e que desejam viver radicalmente a partir de sua forma de diversidade intrínseca do seu modo de ver e experienciar o mundo. É impossível então considerar uma educação única para sujeitos que vivenciam de diferentes formas, realidades, de ambientes potentes e em constantes mutações. Precisamos defender práticas pedagógicas que partam das educações comunitárias, inserindo o sujeito em seu ambiente, a fim de aprender formas de vivências locais. Que gere conhecimento para esse lugar, a fim de transformá-lo, considerando suas problemáticas, buscando assim melhores condições de vida para todos.

É necessário ir contra, de forma a resistir e questionar a narrativa então prevalecera de negacionismo do ambiente em que se vive, negação da identidade, com um constante apagamento e invisibilização das potências existentes nas favelas. É preciso partir das identidades faveladas como forma de ser/estar no mundo. Para assim crescermos pensando e valorizando o lugar em que vivemos, pois somos partes inseparáveis deste, nos pensando como continuidades dos espaços, da natureza.

Pensando a identidade favelada como estratégia política, objetivando como futuro a manutenção, valorização e respeito de suas *alteridades históricas* (SEGATO, 2007). Cada favela possui uma forma de constituir-se, de se relacionar, de ser e estar no mundo, que foi baseada em sua história própria e particular. Essa diferença substancial é necessária ser reconhecida ao falarmos de *identidade(s) favelada(s)*, como marcação territorial de uma dada realidade comum partilhada por todos que habitam essas localidades, pois o que se visa para o futuro é a possibilidade de direito das práticas profundas da diferença.

É a apropriação do marco negativo, subjugado, de inferiorização, a fim de torná-lo ferramenta de luta, fortalecimento, através da união de todas essas pessoas, para lutarem por um bem viver comum.

Dos son respuestas activas a esta dialéctica otrificadora. Por un lado, la desposesión y el sufrimiento que aúna a los victimizados por el permanente desalojo de las actividades prestigiosas y de las dependencias estatales donde se decide el destino de los recursos de la nación se transforma en fuente de identidad, es decir, de una identidad fundada en una experiencia común de discriminación. Por el otro, como marca de alteridad en relación a las elites que controlan los aparatos estatales, raza, en cuanto tal y sin predicados fijos en términos de cultura, puede también ser referencia para la ruptura de un mestizaje políticamente anódino y en vías de desconstrucción. Esto es así porque raza, como signo, es indicio de la posibilidad de una memoria que podrá guiarnos de vuelta a la recuperación de viejos saberes, de soluciones olvidadas, en un mundo que ni la economía ni la justicia son ya viables. De la marca racial podrán tomar



forma y consistencia los pueblos ocultos por siglos en el Nuevo Mundo, que casi perdieron los hilos de la trama de su historia (SEGATO, 2007: p.23 e 24).

Trazer o lucro e o crescimento para sua comunidade, contrariando o capitalismo que produz o empobrecimento das favelas, territórios racializados. Que nossos lucros/produções são expropriados por nossos opressores, saqueadores de condições materiais, mas também de nossas vidas. Nosso tempo.

Voltarmos nossa economia para nós, para nosso próprio desenvolvimento, podermos ter autonomia para nossas próprias resoluções de litígios, a partir da perspectiva do direito comunitário, do acolhimento grupal, contra o sistema penitenciário, produto do sistema racista (SEGATO, 2007).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A colonialidade inaugurou um novo modelo de relações entre os seres, sob um padrão hierárquico desigual, de inferiorização da diferença. Para Ubuntu a diferença é a força necessária para a soma coletiva, são respeitadas as singularidades, as subjetividades de cada um, como partes de um todo, essencial para o coletivo. O coletivo é o valor da vida humana. Ser e estar em coletivo é o que nutre sua existência. Essa ordem das coisas altera completamente o ideal de globalização pautado pelo sistema ocidental neoliberal que vivemos, qual mantém seu cerne no individualismo, na competição entre entes de uma mesma comunidade, e que prevê a inferiorização e a negação da diferença radical.

A Filosofia africana, elaborada a partir dos princípios e valores que regem a vida do africano, dentro da sua imensa diversidade, abre-se para as possibilidades, sai da totalidade para pensar a alteridade, enxerga a diversidade em vez da identidade, ainda que não a negue e até a deseje; tal identidade não exclui, mas deseja a diversidade existente na unidade, é atitude e não uma metafísica, é corpo inteiro e não apenas razão. Esta filosofia prima por uma ética de inclusão, é ciência da sensibilidade, é estética, pensa epistemologias para a vida e mundos melhores, busca conhecimentos propositivos de uma mudança consistente; por fim, trabalha com epistemologias para a práxis. (MACHADO, 2014: p. 16)

Aqui, toda singularidade diversa é considerada, respeitada, mas como unidade, como parte de um todo. Assim é visto o sujeito, não percebido somente por sua racionalidade qual é valorizada pela modernidade, mas a partir do todo. Sua corporeidade, espiritualidade, seu Ôri. Para as filosofias africanas não é possível conceber ou enxergar qualquer um ou qualquer coisa de forma separada (MACHADO, 2014). Assim também é a comunidade. Cada um tem sua essência e necessidade. Para a composição de um corpo é fundamental a diferença, não é possível formar um corpo só de ossos ou pele, mas todas as partes são igualmente importantes. Com isso, na constituição da comunidade cada um possui sua função, existe o olho, a boca, os ouvidos, mas todos são potentes e fazem-se necessários.

Na filosofia Ubuntu a comunidade também se organiza em hierarquia, porém não de forma desigual, mas como caminho, como valorização ancestral, de seus seres divinos, suas divindades e dos mais velhos, quais possuem os saberes da vida, e valorizá-los é valorizar os conhecimentos de nossa comunidade pertencente (RAMOSE, 2002). É decolonizar, romper com o padrão hegemônico eurocêntrico a que nos foi imposto pela colonialidade moderna ocidental.

Com isso, é necessário olharmos para o futuro a partir das visões Ubuntu de construção, a par-



tir de relações baseadas no coletivo, sabendo reconhecer sua força, valorizando sua própria diferença como necessária para o mundo, através de um processo de aceitação e cuidado de si e do outro. Que também recebamos as subjetividades outras como forças vitais nutridoras de nós e da natureza. Esse processo só nos é possível através de uma educação decolonizadora, qual se principia e parte dos saberes de nossos povos ancestrais originários, africanos e afrodiáspóricos, resgatando nossas próprias formas de ser e estar no mundo, de nos olharmos e nos relacionarmos com os outros, com nossos corpos, nossas espiritualidades, nossos ancestrais e nosso Ôri.

A derrubada da escola colonial urbana que prepara a vida no trabalho capitalista é um processo urgente para os tempos atuais, para assim podermos pôr em prática o resgate dos saberes das comunidades ancestrais, o viver comunitário, nossas histórias, nossas formas de praticar ciência, economia, justiça. A importância da educação para a prática da recuperação desses conhecimentos construindo o currículo das escolas nas favelas contribui para a valorização do território em que se encontra, partindo do saber local (GOMES, 2012).

Conceber as filosofias africanas e originárias como regedoras de nossos Ôris, principiando então das diferenças profundas e radicais, da valorização das identidades díspares, defendemos então a valorização, a auto-afirmação e principalmente, a construção de uma sociedade brasileira e de suas escolas pautadas nas identidades faveladas que foram construídas ao logo desses anos, em contraponto e como resposta de luta e resistência à modernidade embranquecida ocidental, no contexto urbano-capitalista (NOGUERA, 2010).

Precisamos pensar em escolas que sejam construídas por espaços e currículos decoloniais, grandes quilombos urbanos favelados, com seus trabalhos voltados à valorização, conhecimento e desenvolvimento das identidades dessas comunidades. Uma escola que opere assentada nas identidades múltiplas produzidas nesses territórios periféricos (BARBOSA; DIAS, 2013).

É essencial e necessário para a sobrevivência e a (re)existência de nossos povos a estruturação dessas formas de vida, que sejam formuladas legalmente, validadas formal e institucionalmente, não como um meio de vida, uma identidade existente ali ao canto, à margem da sociedade, das instituições, que tem que ser negada a maior parte do tempo e do espaço que circulamos e a qual nos dedicamos, que são os capitalistas, como trabalho, estudos, e instituições sociais formais, e em campos culturais em que só se considera a cultura do colonizado como cultura, como cinemas, museus, livrarias. Mas que tragamos essas identidades e formas de viver como centros, centros de nossas vidas, nossas, culturas, relações, como o centro e a estrutura da sociedade brasileira, pois são esses povos que sustentam essa sociedade. São os habitantes das favelas que produzem e mantêm o funcionamento do Brasil, que garantem o funcionamento dos grandes centros urbanos.

Precisamos nós mesmos contar as histórias de nossos povos através de livros, filmes, músicas, exposições, espetáculos de danças, peças teatrais. E que essas não sejam apenas uma parcela das produções culturais realizadas e consumidas, mas que constituam a majoritariedade das produções culturais, artísticas, educacionais, já que são nossos povos a verdadeira maioria. Afinal o branco colonizador que é de fato a parcela da sociedade, uma pequena parte do todo. Portanto a proporção de espaços ocupados por cada representação cultural deve ser equivalente a sua própria porcentagem.

Muitos trabalhos vêm sendo realizados, porém uma grande questão é a monetização, em que o capital ainda encontra-se repartido de forma desigual a não valoriz-

zar as produções seculares de construção e contribuição quase que absoluta dos povos racializados. Foram estes que construíram esse país. São as favelas as maiores agentes e contribuidoras econômicas que produzem a maior parte do lucro de todo o Estado (MILLENIUM, 2020).

Expor a forma e a potência dessas comunidades, aprender com suas formas de se organizar, de produzir, de manterem-se vivas e resistentes. Como vimos, a colonização tentou inibir formas diversas e díspares de vivências. Porém, tais forças e potências resistiram e se perpetuaram, continuando, criando e recriando novas e antigas formas de ser e estar no mundo. E que, a vivência comunitária é o cerne do viver de nossos ancestrais, e esta são continuadas por nós, infindamente resgatadas ao longo da história (NASCIMENTO, 1989, apud RATTIS, 2006).

A partir dessas diferentes formas de perpetuações comunitárias que foram se reconstituindo e se elaborando nesse período, obtemos as favelas como grande representante dessas formações, e que vem crescendo e ganhando espaço no cenário social cada dia mais. Com isso, é urgente voltarmos nossos olhares para esses espaços e repor todo esse atraso da invisibilização dado durante todo esse tempo. Um lugar que vem crescendo e mostrando-se ao mundo, o qual abriga grande parte da população, necessita ser olhado e repensado, a partir de sua forma própria e particular de ser e estar no mundo, a partir de sua organização social e espacial, suas filosofias.

Faz-se urgente a transformação dos discursos elaborados sobre o que seriam as favelas. Precisamos enxergar a potência que pulsa desses espaços, valorizar e respeitar a ancestralidade construída dessas comunidades. Reconhecer, conhecer e estudar as diversas culturas produzidas nesses territórios, que são invisibilizadas. Levar essas produções para os espaços educacionais, a fim de serem enxergadas, valorizadas, e que haja um maior estudo, rigoroso, sobre essas produções de saberes ancestrais nestes territórios, que foram secularmente marginalizados e apagados.

Pensar em uma educação decolonial comunitária é partir de nossas realidades existentes, vivências faveladas. Partir das favelas, retirá-las da margem, recolocá-las ao centro, levar seus saberes ancestrais aos currículos escolares e outras instituições formais. Assim decolonizaremos de fato os espaços colonizados embranquecidos e eurocentrados. Lugares que foram liderados e ocupados por homens brancos, mas que se ocupados pelas favelas serão liderados por seus verdadeiros constituintes, o povo, que monta seu chão, arma seus muros, prepara o alimento, organiza e faz acontecer todo o funcionamento.

Muitas questões foram configuradas nos últimos anos, muitos/as periféricos/as alcançaram diferentes posições sociais, mas ainda necessitamos de uma entrada em massa das favelas nas instituições, que seria de fato a execução do direito público que foi expropriado das populações afrodiáspóricas e originárias que são majoritárias nas favelas, e tantas outras periféricas que ocupa grande parte da população de fato. É recuperar os postos de liderança de nossas matriarcas negras e indígenas, grandes administradoras que garantem o funcionamento das favelas, essas que são a base de toda a sociedade brasileira, carregando o país em seus ombros cansados e chicoteados a anos pelos senhores brancos de engenho e por toda estrutura colonial racista, misógina, em que até este momento nos encontramos inseridos.

Que possamos sempre esperar (FREIRE, 1997) dias novos, que a luta decolonial e o resgate ancestral, a valorização das identidades afrodiáspóricas e originárias e a recolocação das favelas no centro, nossos quilombos urbanos, e tantas outras comunidades culturais que foram renegadas pela colonialidade, sejam constantemente a força vital de nossas vidas, a energia que alimenta nossos Ôris, na busca incessante por dias melhores, dias possíveis.



REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Jaqueline Vieira de. Abolição e marginalização: uma reflexão nos 120 anos da lei áurea. Rio de Janeiro: Encontros – Revista do Departamento de História Colégio Pedro II, nº10, agosto de 2008.
- BARBOSA, Jorge Luiz. Territorialidades da Cultura Popular na Cidade do Rio de Janeiro. Brasil: UFF - Pragmatizes Revista [online], nº 7, v. 4º, setembro de 2014.
- BARBOSA, Jorge Luiz. DIAS, Caio Gonçalves. (Orgs.) So-
los culturais. Rio de Janeiro: Observatório de Favelas, 2013.
- . FERNANDES, Fernando. SILVA, Jailson de Souza e. O Paradigma da Potência e a Pedagogia da Convivência. Rio de Janeiro: Instituto Maria e João Aleixo – UNIPeriferias, nº1, 2018.
- COSTA, Duane Brasil. AZEVEDO, Uly Castro de. Das senzalas às favelas: por onde vive a população negra brasileira. Ceará: Socializando, nº1, v. 3º, julho de 2016.
- FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. BOTELHO, Denise. Colonialidade e educação: O currículo de filosofia brasileiro entre discursos coloniais: a colonialidade e a educação. Rio de Janeiro: Sul-Americana de Filosofia e Educação, nº 14, maio-outubro de 2010.
- FREIRE, P. Pedagogia da Esperança: Um reencontro com a Pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, v. 4, 1997.
- GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. Currículo sem Fronteiras, nº.1, v. 12º, pp. 98-109, janeiro/abril de 2012.
- GUTIÉRREZ, Raquel. “Políticas en femenino: transformaciones y subversiones no centradas en el estado”. In: Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas. Espanha: Traficante de Sueños, fevereiro de 2017.
- IBGE. “População residente estimada”
In: <<https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=10503&t=destaques>> acessado 13 de junho de 2021.
- LINS, Paulo. Cidade de Deus. São Paulo: Companhia das Letras, v. 2, 2002.
- LOURENÇO, Luiz Augusto Ferreira. Cartografias da decolonialidade: o ensino de geografia no bairro da Maré. Rio de Janeiro: Garamundo, nº 8, v. 4º, julho, 2017.
- MACHADO, Adilbênia Freire. Filosofia africana para descolonizar olhares: perspectivas para o ensino das relações étnico-raciais. Canoas: Tear - Revista de Educação Ciência e Tecnologia, nº1, v. 3º, 2014.
- MADUREIRA, Mariana Alves. OLIVEIRA, Elizabeth. IRVING, Marta de Azevedo. Tavares, Frederico. Favela – lugar para se visitar ou evitar? As contradições na mídia sobre o turismo em favelas no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Verso e reverso - Unisinos, setembro-dezembro de 2018.

MILLENIUM, Instituto. “Moradores de favelas movimentam R\$ 119,8 bilhões por ano” 2020 em <<https://www.institutomillennium.org.br/moradores-de-favelas-movimentam-r-1198-bilhoes-por-ano/>> acesso 15 de abril de 2021.

MUNANGA, Kabengele. Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje? Brasil: Instituto de Estudos Brasileiros, nº 62, dezembro de 2015.

NOGUERA, Renato. Afrocentridade e educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado em África e Africanidades (Brasil), nº 11, v. 3º, novembro de 2010.

PAIXÃO, Marcelo. Antropofagia e Racismo: uma crítica ao modelo brasileiro de relações raciais. Brasil: Revista Estudos Afro-Asiáticos, nº 24, 2016.

RAMOSE, Mogobe B. “The ethics of ubuntu”. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (Eds). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, p. 324-330, 2002.

RATTS, Alex. Eu Sou Atlântica: Sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

SEGATO, Rita Laura. Brechas descoloniales para una universidad nuestro americana. Observatório da Jurisdição Constitucional. nº 5, 2012.

. “Políticas de la identidad, diferenciación y formaciones nacionales de alteridad”. In: La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

. “Raza es signo”. In: La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

SOUSA, Fabiana Melo. Aqui não tem nada? A favela como um problema filosófico a partir de uma cartografia numa escola de Senador Camará. Rio de Janeiro: Tese de Mestrado, novembro de 2019.

SOUZA, Jessé. A Construção Social da Subcidadania: para uma Sociologia Política da Modernidade Periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

SOUZA, Joyce Gonçalves R. C. (2018) “Corporeidades negras na construção de subjetividades: Uma reflexão para a Educação”. In: Por uma educação descolonizadora: a formação de professores em uma ótica não ocidental. Rio de Janeiro: NEPE, v. 1º, 2018.



movimento negro e a reconstrução social através de enunciados emancipatórios

Gabriela Cipriano Guerra³²

Resumo: A linguagem está presente na história do homem desde o seu surgimento, está presente na forma como ele interage com seus semelhantes, ela faz parte da condição humana. Bakhtin desvela o fato de que a circulação das vozes numa formação social está submetida ao poder. Nesse ponto ela torna-se prejudicial, pois é capaz de legitimar discursos que submetem um grupo de pessoas a outro. A Análise de Discurso Crítica (ADC) como método de análise inferirá a influência desses determinados discursos a fim de transformar as práticas discursivas, bem como as práticas sociais. Esses discursos opressores são construídos em cima da política herdada desde a época do Brasil colônia, Brasil república onde a elite dominava as ideias e o comportamento da sociedade, dessa forma o negro foi vinculado ao atraso, ao não progresso, e isso persiste até hoje. Aliado com a teoria do Dialogismo de Bakhtin, a ADC explicará a formação das relações sociais no Brasil e como o comportamento e a vida dos indivíduos são definidos através do discurso de poder. Portanto, é fundamental discutir a linguagem prevista em Bakhtin dentro do Movimento Negro, com isso irá demonstrar como esse mesmo movimento pode dar voz ativa para a população negra através da reprodução de enunciados emancipatórios, fazendo com que eles encontrem meios para garantir direitos e dignidade de vida. A população carcerária é fruto de um direito penal seletivo, compondo as celas com a maior parte de negros e pobres, que são a camada marginalizada da sociedade. Essa realidade faz parte do ciclo social onde a classe dita como superior usufrui das melhores oportunidades, condicionando as minorias às péssimas condições e formas de vida, tendo seus direitos tolhidos. O endurecimento das normas penais causado pelo movimento de Lei e Ordem (Law and Order), pela influência da Teoria das Janelas Quebradas (Broken Windows Theory), e da Política de tolerância zero, além do Mito da Democracia Racial levaram a sociedade a replicar o racismo e a perseguição à negros sob outro viés, este aparentemente permitido e elaborado pelo Estado. Ademais, o método científico empregado para a construção da presente pesquisa será o método dialético, empregado em pesquisa qualitativa, ele fornece as bases para uma interpretação dinâmica e totalizante da realidade, uma vez que estabelece que os fatos sociais não podem ser entendidos quando considerados isoladamente, abstraídos de suas influências políticas, econômicas, culturais, etc. Em síntese, o método dialético parte da premissa de que, na natureza, tudo se relaciona, transforma-se e há sempre uma contradição inerente a cada fenômeno.

Palavras-chave: Movimento Negro. Discursos. Emancipação.



1. INTRODUÇÃO

A percepção das questões sociais, o incômodo com as sociedades de classes, a dominação social entre grupos, a marginalização através de discursos de poder aliam as ciências sociais, os pesquisadores e idealizadores em busca de reparação dos danos sociais sofridos por determinados grupos. Outrossim, o estudo da linguagem se apresenta como forte aliada, pois a construção da realidade social dos indivíduos está submetida aos discursos que são legitimados por classes dominantes. As práticas sociais estão voltadas para satisfazer a dinâmica de poder. Consequentemente, torna-se extremamente necessário, para os grupos dominantes, controlarem as representações das práticas, orientando o modo como elas devem ser interpretadas a fim de garantir a reprodução da estrutura social vigente. O mundo apresenta-se como “naturalizado”, pois as relações de poder sustentam o estabelecimento dessa hegemonia através das ideologias.

Aperpetuação dessa dominação se dá pela prática discursiva, uma vez que os seres se socializam através da linguagem. Nesse cenário entra em cena a Análise de Discurso Crítica (ADC) que providencia uma investigação do uso da linguagem dentro da sociedade. Ela visa conciliar a análise linguística com a análise social, reconhecendo a relação intrínseca que há entre elas. Com isso ela prioriza temas sociais relacionados à desigualdade, opressões, manipulação ou disputa de poder entre grupos sociais. Neste trabalho o objetivo geral é analisar o discurso dentro das relações sociais no Brasil e investigar como isso desemboca na subjugação da população negra, transformando-a no principal personagem da criminalidade. Quanto aos objetivos específicos busca-se relacionar a problemática do tema com teorias que ainda subjagam a população negra, através da Análise de Discurso Crítica, bem como discutir a linguagem prevista em Bakhtin dentro do movimento negro, com isso irá demonstrar como esse mesmo movimento pode dar voz ativa para a população negra através da reprodução de enunciados emancipatórios.

Ao analisar a criminalização no Brasil é constatado que as estatísticas carcerárias apontam uma maior população carcerária negra, além de um maior quantitativo de vidas negras ceifadas. Essa realidade social é fruto de práticas discursivas que tinham/tem a intenção de marginalizar determinado grupo social. Através de estudos críticos sobre leis e de teorias oriundas das ciências jurídicas é possível explicar o desequilíbrio entre as relações sociais no Brasil. Este trabalho é composto por uma introdução, um referencial teórico, percurso metodológico, resultados e discussões, por fim completa-se com as considerações finais. Conjuntamente, tais pontos buscam formar um aparato teórico e metodológico capazes de analisar quais discursos perpetuam o racismo e o distanciamento entre classes e raças, com isso é possível coleccionar diretrizes capazes de alterar as práticas discursivas atuais por manifestações discursivas mais inclusivas e diversificadas, a fim de fugir dos discursos dominantes.

2. REFERENCIAL TEÓRICO

A escravidão definiu o modo de relação social entre as pessoas, deixando o racismo estrutural presente até hoje. A atividade escravista, hoje em dia, pelo menos em teoria é ilegal. Mas, para manter as formas de relações baseadas na escravidão buscou-se produzir novas práticas discursivas que ensejassem nossas atividades no cotidiano dos indivíduos, a fim de perpetuar a prática discriminatória entre as pessoas.

Nas sociedades de classes e nas sociedades racializadas, a necessidade de domínio e controle de um grupo a outro determina as relações sociais e vice-versa. No momento histórico do colonialismo, por exemplo, a racialização foi necessária para legiti-



mar tal prática. Por isso, deve ser utilizado a ADC, pois ela é o estudo do uso da linguagem dentro das práticas sociais, com isso é capaz de inferir a construção da realidade dos indivíduos.

Para que o status quo, herdado do Brasil colônia e pós-colonial permaneça, são criados discursos que causam verdadeira distinção de classes e raças. Segundo Gabriel Nascimento (2019, p.47): “A linguagem é um processo multiplicador do racismo enquanto instituição básica e estrutural das nossas sociedades modernas”. Como a população inferiorizada e marginalizada é relacionada à criminalidade existem discursos que tem o intuito de provocar uma verdadeira aversão ao criminoso, sentimento de vingança para com eles. Como por exemplo, as teorias do Movimento de Lei e Ordem (Law and Order), a Teoria das Janelas Quebradas (Broken Windows Theory) que buscam o endurecimento das normas penais. Além disso, existe a política de tolerância zero, que acredita que normas mais severas controlam os níveis de criminalidade. Esses discursos são capazes de criar sentimentos de revolta e apatia com infratores da lei, que por sua vez são personificados na pessoa do negro.

Outrossim, existia uma grande quantidade de normas jurídicas desde época da escravidão para objetificar o africano como selvagem, agressivo e mais propenso a delinquir. Eram normas que puniam e criminalizam suas vivências e cultura. Por se tratar de discursos que são veiculados como moralmente corretos, a verdade que é implantada na sociedade brasileira é esta, que pessoas pretas são relacionadas à criminalidade.

O discurso da democracia racial perpassa por discussões referentes a textos que constroem uma sociedade a partir da inexistência do conflito étnico-racial. A realidade nega e exclui a especificidade identitária e torna invisíveis as diferenças. A construção discursiva dominante tem negado e omitido as contribuições de outros grupos étnicos.

O Brasil construiu, historicamente, um tipo de racismo insidioso, ambíguo, que se afirma via sua própria negação e que está cristalizado na estrutura da nossa sociedade. Não se fala das baianas, das suas representações, do candomblé, das crenças do povo negro. Não se pode falar sobre a questão racial e quando se fala é omitida a subjugação, a exploração. É apenas evidenciado que o Brasil é fruto de uma miscigenação, que há um equilíbrio e harmonia racial entre grupos.

Isto é uma tendência gerada pela prática do embranquecimento sustentada pela ideologia de democracia racial. Nessa perspectiva Nilma Gomes (2017, p. 51) comenta: “Mito da democracia racial trata-se, no entanto, de uma falsa igualdade, pois ela se baseia no apagamento e na homogeneização das diferenças”.

Por conseguinte, Nilma Gomes (2012) entende necessário articular conhecimento científico e outros conhecimentos produzidos pelos sujeitos sociais em suas realidades sociais, culturais, históricas e políticas para que iniciemos uma nova compreensão sobre a relação entre cultura, conhecimento e poder. É necessária também uma nova interpretação da nossa história.

Segundo o pensamento bakhtiniano a linguagem está relacionada ao poder. Bakhtin desenvolveu três conceitos sobre o dialogismo, mas o ponto central é a afirmação de que a maioria das opiniões dos indivíduos é social. Partindo desses pressupostos e sabendo que as trocas e relações humanas se dão através da linguagem, Bakhtin diz que a circulação das vozes está submetida ao poder, portanto os donos do poder ditarão como serão as trocas e relações humanas.



Dessa forma, a construção da realidade dos indivíduos está submetida aos discursos que são legitimados por essas pessoas. No processo de construção da realidade brasileira foi observado que foram os discursos dominantes da elite que perpetuam o racismo, que atuaram como a voz da autoridade.

O Estado organizado e estruturado pela elite dominante é instrumento de poder, sempre foi um recurso para que determinados grupos sociais pudessem controlar as regras da sociedade e determinar o comportamento das pessoas. Ele assume uma função de controle e supervisão de ideias. Produz discursos para induzir a população.

A construção social da realidade brasileira é marcada por raízes da época da escravidão pautadas no racismo. No Brasil a leitura sobre o negro, sua história e sua cultura ainda tem sido reguladas pelas vias do racismo e sob o mito da democracia racial.

Paralelo a tais questões existe o Movimento Negro (MN) principal protagonista para a emancipação da população negra nos últimos anos. Ele é constituído pelas mais diversas formas de organização e articulação das negras e dos negros politicamente posicionados na luta contra o racismo. Tem como objetivo valorizar e afirmar a história e a cultura negra no Brasil. Nas palavras de Nilma Gomes (2018, p.28): “O Movimento Negro ressignifica e politiza conceitos sobre si mesmo e sobre a realidade social”.

A seguir será visto de forma breve a história da criação do Movimento Negro, o primeiro conhecido por Movimento Negro Unificado (MNU), a partir da atuação e sob ótica de Lélia Gonzalez. Alex Ratts e Flavia Rios relatam na obra “Lélia Gonzalez” (2010, p.66):

Foi nesse momento que ela passou a se envolver de fato com o movimento negro que se reorganizava no Rio de Janeiro. Segundo entrevista realizada com Milton Barbosa, um dos fundadores do Movimento Negro Unificado, que a conheceu por volta de 1976, foi nessa mesma época que Lélia também se aproximou do movimento negro paulistano.

FIGURA - Ato público de denúncia contra o racismo nas escadarias do Teatro Municipal que deu início ao processo de fundação e organização do MNU.



Fonte: <https://piseagrama.org/filhos-de-zumbi/>



Por volta de 1974, período em que a ditadura militar começava a se distender, o movimento negro começava a se reorganizar. Nessa época o quadro político e cultural fervilhava no que diz respeito à população negra. Pesquisas de Alex Ratts e Flavia Rios mostram (2010, p.85):

O ativismo de Lélia Gonzalez, bem como dos demais militantes de sua época, não se resumia a atividades restritas em organizações civis. Ser militante naquele tempo era, sobretudo, agir em espaços abertos de enfrentamento político, o que implicava a exposição das grandes lideranças, que foram observadas com atenção pela polícia secreta do período militar. Inevitavelmente, tais ações colocavam tais lideranças na condição de subversivas.

Nesse ponto é possível ver o poder regulador dos poderosos frente à luta negra. A população negra, ao contrário do que a história conta, não era passiva às opressões e as formas de controles. É importante voltar na história para entender os problemas atuais, é importante aprender com as lutas negras e reconhecer como as vozes e atuações das pessoas são imprescindíveis para reconstruir a realidade social. Alex Ratts e Flavia Rios continuam (2010, p.87):

Com esse perfil de ativista, nos registros da Secretaria de Estado de Segurança Pública o nome de Lélia Gonzalez aparece quase sempre no campo intitulado “subversão”, no qual estão anotadas as atividades políticas consideradas contestatórias da ordem social. Para os militares daquela época, Lélia e os demais ativistas negros afrontavam a lei de segurança de 29 de setembro de 1969, que, entre outras coisas, considerava crime “incitar à subversão” e criar animosidades que levassem “ao ódio ou à discriminação racial”.

De mais a mais, é demonstrado como a elite dominante queria manter o mito da democracia racial a todo custo, pois como visto são esses discursos que mantêm a ordem social favorável para eles. Para dar continuidade a história do MNU, Alex Ratts e Flavia Rios registram que (2010, p.89 e 90):

Além de escrever e debater com a academia, os intelectuais negros também protestaram nas ruas contra o discurso oficial do Estado. Sabiam que aquele não era o momento de apenas escrever ou falar, mas, sobretudo, de dar visibilidade às reivindicações negras. Assim, a partir de 1978 e durante toda a década seguinte, o Brasil experimentou uma onda de protestos negros.

Ainda os mesmos autores retratam a intenção particular de Lélia quando idealiza um futuro mais próspero para todos (2010, p.94):

Como porta-voz da luta negra, Lélia Gonzalez vislumbrava a possibilidade de reviver em Palmares o processo de redemocratização do Brasil e, com isso, a esperança de que o pacto nacional fosse firmado em bases não hierárquicas. Assim, o caminho para a igualdade de negros, brancos e índios, alicerces da nacionalidade brasileira, deveria ser traçado nos espaços públicos. E os lugares mais propícios para esse grande desafio eram a política e a cultura.

Por todo o exposto observa-se que o MN é chave fundamental para a emancipação da população negra, pois ele tem a capacidade de ressignificar e politizar a raça, enten-



do-a como potência de emancipação, e não como uma regulação conservadora. Ao ressignificar a raça esse movimento indaga a própria história do Brasil e da população negra em nosso país.

O MN é ator político, pois questiona e educa o Estado, além de elaborar articulações para que seus saberes reverberados, como os referentes às questões raciais e à história dos africanos em diáspora, sejam reconhecidos e implementados como políticas públicas para o combate às desigualdades raciais. A título de exemplo, pode-se citar a sua influência no surgimento de algumas leis como a Lei 10. 639/03 – Lei que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira” e a Lei 12.990/14, que tornou obrigatório aos órgãos públicos federais a reserva de 20% de suas vagas em concursos públicos para negros.

O Movimento Negro como novo sujeito político produz discursos, reordena enunciados, possibilita aos indivíduos que dele fazem parte reconhecerem-se nesses novos significados. Abre-se espaço para interpretações antagônicas, nomeação de conflitos, mudança no sentido das palavras e das práticas, instaurando novos significados e novas ações. Um dos seus méritos ao longo dos tempos tem sido o fato de desvelar o mito da democracia racial e, ao fazê-lo, colocar a sociedade brasileira cara a cara com o seu racismo.

Os saberes produzidos pela comunidade negra e sistematizados pelo Movimento Negro trata-se de uma forma de conhecer o mundo através da vivência da raça numa sociedade racializada desde o início da sua formação social. Segundo a autora Nilma Gomes (2018, p.73): “O saberes políticos são considerados como aqueles que reeducaram as identidades, a relação com a corporeidade e a própria ação política dentro e fora do Movimento Negro”. Eles entram em ação e dialogam com os outros saberes e ignorâncias.

O Movimento Negro constrói novos enunciados para explicar como o racismo brasileiro opera não somente na estrutura do Estado, mas também na vida cotidiana das suas próprias vítimas. Nilma Gomes aduz que (2018, p.120):

O Movimento Negro, ao retomar o drama da escravidão, a situação de racismo e de desigualdade racial por ela estimulada, os quais ganham vida própria no contexto da sociedade de classes e da globalização capitalista, tenta fazer com que o passado deixe de ser automaticamente redimido pelo futuro.

Através desses enunciados haverá a desconstrução da atual formação social existente na nossa sociedade. O MN visa o campo da linguagem, seja ela verbal ou corporal, segundo Nilma Gomes (2018, p.94): “No Brasil, o corpo negro ganha visibilidade social na tensão entre adaptar-se, revoltar-se ou superar o pensamento racista que o toma por erótico, exótico e violento”.

Portanto, é importante uma reflexão acerca do uso de discursos emancipatórios para acabar com o racismo, e melhorar a qualidade de vida das pessoas negras, a fim de garantir seus direitos fundamentais à vida. É de suma relevância a aplicação de discursos emancipatórios dentro do MN para que grupos submissos encontrem meios para reverter o cenário atual.

Nilma Gomes (2018) afirma que os negros compreendem a força da linguagem. A linguagem utilizada no Movimento Negro tem força centrífuga, o filósofo e pensador russo, Bakhtin, diz que essa voz buscar acabar com a tendência centralizadora da força centrípeta. Por isso ela está presente no MN, e faz com que a subjetividade do sujeito seja autônoma dentro da sociedade. A organização dos negros e das negras desde a escravidão até o Movimento Negro da atualidade é capaz de suscitar um tipo de subjetividade desestabi-



lizadora que desvie do conformismo perante o racismo e para construção de políticas de igualdade racial.

Portanto, os movimentos sociais, ao agir social e politicamente, reconstróem identidades, traz indagações, ressignifica e politiza conceitos sobre si mesmo e sobre a realidade social. Os movimentos sociais são verdadeiros pedagogos nas relações sociais e políticas, além de produzir e articular saberes emancipatórios. Isso chegará para os indivíduos através da comunicação (canal) quando a voz centrífuga tiver em holofote.

Entretanto, cumpre destacar que alguns movimentos sociais acabam recebendo mais atenção que outros, elegendo assim, aqueles que têm mais importância. Esse processo acaba por desvalorizar a produção de saberes dos movimentos que são mais “esquecidos”. Nilma Gomes afirma que (2018, p.100):

A racionalidade científica ocidental se constrói na ausência de um diálogo com a alteridade e, mais ainda, na premissa da inferioridade desta última. No cânone da ciência moderna ocidental não havia lugar para o reconhecimento de outros sujeitos, suas culturas e seus saberes.

Portanto saberes produzidos pela população negra são mais invisibilizados. Nilma Gomes em seu livro, O Movimento Negro Educador aponta como solução para esse problema a sociologia das ausências e emergências desenvolvida por Boaventura de Sousa Santos. Mas, para isso se tornar efetivo é necessário que o MN tenha tamanha força e que sua voz possa suprir esse esquecimento.

Este capítulo se conclui com os ideais que estavam presentes desde o primeiro MNU, Alex Ratts e Flavia Rios contribuem (2010, p.115 e 116):

Lélia e muitos outros militantes negros apostaram numa possibilidade de luta simbólica, que poderia ser conquistada pela persuasão discursiva, ou seja, por meio da afirmação de que a questão racial era fundamental para resolver o problema da desigualdade no Brasil.

O Movimento Negro como potencial educador tem a competência de mudar a voz centrípeta reverberada pela política para voz centrífuga, essa representada pela pluralidade dos grupos e raças sociais.

3. PERCURSO METODOLÓGICO

A Análise de Discurso Crítica (ADC) como teoria e método de análise investiga discursos que têm a intenção de perpetuar o racismo a fim de transformar as práticas discursivas e práticas sociais baseadas em disputa de poder.

Aliado com a teoria do Dialogismo de Bakhtin, a ADC explica a formação das relações sociais no Brasil e como o comportamento e a vida dos indivíduos são definidos através do discurso de poder. Portanto, é fundamental discutir a linguagem prevista em Bakhtin dentro do Movimento Negro, com isso é demonstrado como esse mesmo movimento pode dar voz ativa para a população negra através da reprodução de enunciados emancipatórios.

Para fins de pesquisa, foi realizada uma pesquisa bibliográfica para evidenciar fatos sobre o surgimento das classes sociais no território brasileiro, além dos fatores que levaram a formação das relações sociais e a importância do Movimento Negro para a população negra; desta-

cando como a teoria do dialogismo de Bakhtin pode explicar o processo da formação social do Brasil. Também foram analisados dispositivos jurídicos atuais e antigos, bem como artigos científicos e monografias acadêmicas comentando sobre essas normas legais (COMITÊ CIENTÍFICO, 2019).

O tipo de pesquisa utilizado foi a descritiva, pois busca conhecer as diversas situações e relações que ocorrem na vida social, mais precisamente relacionada à população negra englobando a política, as relações de poder, bem como os demais aspectos do comportamento humano, seja de forma isolada ou coletiva (COMITÊ CIENTÍFICO, 2019).

O método científico empregado para a construção da presente pesquisa foi o método dialético, empregado em pesquisa qualitativa, ele fornece as bases para uma interpretação dinâmica e totalizante da realidade, uma vez que estabelece que os fatos sociais não podem ser entendidos quando considerados isoladamente, abstraídos de suas influências políticas, econômicas, culturais, etc. Assim, para esta pesquisa buscou demonstrar como o discurso subjugou a população negra e como o próprio discurso pode reverter tal ponto.

4. RESULTADOS E DISCUSSÕES

Nilma Gomes na sua obra *O Movimento Negro Educador* elencou uma série de saberes produzidos pelo Movimento Negro que foram capazes de trazer libertação e melhorias para a população negra. Como agente político ele traz a sua voz em potência e recoloca os sujeitos subjugados em posição de resistência. Ele coloca em ascensão os conhecimentos mais invisibilizados e marginalizados, bem como os projetos educativos emancipatórios. Ele transforma em presenças os projetos educativos emancipatórios já existentes, através da sua experiência, uma vez que as escolas e universidades não costumam incluir tais saberes em suas vivências e ensinamentos. Nesse sentido Nilma Gomes afirma (2018, p.62):

Projetos educativos emancipatórios são capazes de produzir subjetividades rebeldes e inconformistas e que conseguem questionar a produção de subjetividades conformistas que imperam nos currículos das universidades e da educação básica.

O Movimento Negro luta pela maior inserção de jovens negros na universidade e no mercado de trabalho. Por conta dele a universidade, os órgãos governamentais, principalmente o Ministério da Educação vem produzindo, debatendo e aprendendo sobre as desigualdades raciais.

Outra questão relevante é sobre o dia 13 de maio que passa a ser interpretado politicamente pelo Movimento Negro como “Dia Nacional de Luta contra o Racismo”. Em contrapartida essa data passa a ter outro significado ideológico, o Movimento Negro trouxe para a sociedade brasileira o dia 20 de novembro, dia da morte de Zumbi, líder do quilombo dos Palmares.

Quanto aos saberes mencionados por Nilma tem os saberes identitários, os saberes políticos e os saberes estético-corpóreos, o corpo e o cabelo são importantes símbolos de construção da identidade negra.

As mulheres negras também tem sua parcela de contribuição, elas trouxeram como tema a violência que atinge as comunidades quilombolas, a intolerância religiosa, o extermínio da juventude negra, a LGBTfobia, o feminicídio de mulheres negras e a ditadura da beleza eurocentrada. Pode-se citar a Marcha das Mulheres Negras, durante a realização da Marcha as demandas políticas das mulheres negras foram apresentadas na forma de documento para a então Presidenta Dilma



Rousseff. Nilma afirma que (2018, p.74): “Nesse dia, a capital federal foi ocupada por uma profusão e diversidade de corpos, cores, gestos, falas, ritmos e palavras de ordem das mulheres negras.”

Durante a realização da Marcha das Mulheres Negras, no momento de concentração em frente ao Congresso Nacional, houve agressão às integrantes, desencadeada por um grupo de participantes do acampamento dos movimentos pró- impeachment, que há um mês ocupava o gramado em frente ao Congresso. A rápida reação das militantes negras denunciando a agressão e o racismo dos grupos pró-impeachment, e apoiadas por um grupo de parlamentares, teve repercussão nacional, desencadeando, dias depois, na ordem de retirada dos mesmos pelos presidentes da Câmara dos Deputados e do Senado Federal. É importante registrar que a retirada desses manifestantes que agiam de forma agressiva foi um dos efeitos políticos da Marcha das Mulheres Negras (Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2015-11/manifestantes-acampados-tem-48-horas-para-deixar-o-gramado-do-congresso>).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção social da realidade brasileira é marcada por raízes da época da escravidão pautadas no racismo, por isso as desigualdades sociais abrangem determinado grupo de pessoas, tais quais, negras, analfabetas, pobres, tornando-as a parcela das pessoas que sempre serão sujeitas à cota mais vulnerável da sociedade, submetendo-as a situações desfavoráveis, elas são tolhidas de oportunidades e prestígio social.

Essa realidade é reflexo de práticas discursivas que representam e se projetam em determinadas práticas sociais. Por meio da ADC, foi constatado que a busca pelo domínio social perpassa pelos campos das ideias e do discurso para forçar a segregação e subjugar pessoas. Assim os canais de comunicação, de produção e distribuição de ideias, de textos, de saberes estão nas mãos de uma elite dominadora. Esse ciclo compromete a libertação da classe oprimida, uma vez que não são capazes de terem suas vozes ouvidas.

A campanha midiática pela punição, pela rejeição à pessoa do criminoso, através de discursos como movimento de Lei e Ordem (Law and Order), pela influência da Teoria das Janelas Quebradas (Broken Windows Theory), e da Política de tolerância zero, acaba interferindo nas relações sociais, aumentando as desigualdades entre classes, trazendo impactos sociais negativos. A sociedade carcerária é o retrato fiel da realidade extramuros repetindo as mesmas desigualdades, servindo inclusive como cenário e mecanismo desse sistema de controle de determinados corpos.

Enquanto persistirem as exclusões, a aversão à pessoa do criminoso, este que ficou personalizado através das características do corpo e da cultura negra, mais difícil será de se criarem mecanismos para equiparar a sociedade. Um desses mecanismos de reconstrução social, como foi visto, é a produção de saberes pela população negra.

Através dos pressupostos da ADC e do pensamento bakhtiniano foi constatada a importância do Movimento Negro (MN) para a população negra. O Movimento Negro constrói novos enunciados para explicar como o racismo brasileiro opera na estrutura do Estado, e também na vida cotidiana dos indivíduos. Através desses enunciados haverá a desconstrução da atual formação social existente na nossa sociedade. Haverá a libertação e emancipação da população negra. Pois, se por meio da linguagem aplicada dentro das relações sociais o povo negro ficou oprimido é por meio das suas vozes que o discurso de poder será derrubado e substituído pelo discurso plural.



REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Celia Maria Marinho. Onda negra medo branco, O negro no imaginário das elites – século XIX. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S/A, 1987.
- BARATTA, Alessandro. Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal: introdução à sociologia do direito penal. 3.ed. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2002.
- DUARTE, Mauro Henrique Tavares e CURI, Fernandes Cherem. Os influxos do Movimento Law and Order e The Broken Windows Theory no Brasil. Revista Liberdades, Edição nº19, publicação do IBCCRIM, maio/Agosto de 2015.
- FIORIN, José Luiz. Introdução ao pensamento de Bakhtin. 2ª Ed. São Paulo: Editora Contexto, 2016.
- FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir nascimento da prisão. 27ª ed. Petrópolis, RJ, 2003.
- JR., José Ribamar Lopes Batista; SATO, Denise Tamaê Borges e MELO, Iran Ferreira (Org.). Análise de Discurso Crítica para linguistas e não linguistas. 1.ed. São Paulo, SP. Parábola, 2018.
- GOMES, Nilma Lino. O Movimento Negro educador, Saberes construídos nas lutas por emancipação. 1ª Ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2018.
- NASCIMENTO, Gabriel. Racismo Linguístico os subterrâneos da linguagem e do racismo. Belo Horizonte, MG. Letramento, 2019.
- RATTS, Alex e RIOS, Flavia. Lélia Gonzalez. São Paulo, SP. Selo Negro Edições, 2010.
- SOUZA, Jessé. A elite do atraso da escravidão a Bolsonaro. Rio de Janeiro, RJ. Editora Estação Brasil, 2019.
- MIGOWSKI, Eduardo. Das Ordenações Filipinas ao Código Criminal de 1830. Disponível em: <<https://www.justificando.com/2018/10/12/das-ordenacoes-filipinas-ao-codigo-criminal-de-1830/>>. Acesso em: 07/03/2021.

diálogos entre os movimentos feminista e antimanicomial no campo das políticas públicas de saúde mental: uma revisão de literatura

Laís Catarine Umbelino dos Santos³³

Karla Galvão Adrião³⁴

Karolina Mirella Oliveira Pereira Costa³⁵

Resumo: A construção dos movimentos sociais e a sua manutenção tem sido fundamental na elaboração e cumprimento de agendas sociais, uma vez que pode ser compreendido enquanto um campo de tensionamento e garantia de direitos sociais, na medida em que atravessa e é atravessada pela realidade a partir de suas intervenções e atuações na sociedade. No que tange o campo da saúde mental, é percebida uma crescente disputa que implica em implementações contrarreformistas, homogeneizante, medicamentosa e individualizante do sujeito, revelando os retrocessos assumidos na conjuntura atual do país. A articulação entre o campo da saúde mental, das políticas públicas e dos movimentos sociais se cruza nas construções sócio-históricas da luta por direitos sociais no Brasil. Por isso, reforça-se a importância de compreender como tem acontecido a atuação dos movimentos sociais no campo da saúde mental, assim como discutir sobre a efetivação e elaboração das políticas públicas desse campo. Sendo assim, este trabalho tem por finalidade analisar, a partir de recursos bibliográficos, se os movimentos feminista e antimanicomial estão articulados e presentes nas políticas públicas de saúde mental brasileira. Para tal, construímos o trabalho a partir da abordagem qualitativa alinhada à perspectiva decolonial. Realizamos uma revisão sistemática da literatura, tomando as produções encontradas como campo de imersão e dados propriamente ditos. Para a análise de dados, utilizamos a Análise de Conteúdo (AC) do tipo categorial temática como suporte inicial, para em seguida poder ficcionalizar re-traduzir, criando ruídos nas construções opressoras coloniais. Por meio das produções selecionadas, são trazidas questões acerca da importância do protagonismo popular na participação de elaborações de políticas públicas, principalmente no fortalecimento dessas organizações e movimentos sociais na luta contra a manutenção de dinâmicas e estruturas opressoras. A partir da análise dos artigos, percebe-se uma fragilidade no tocante à articulação entre os movimentos feminista e antimanicomial, reforçando a necessidade de produzirmos cada vez mais trabalhos nesse campo. Apon-tamos, nesse cenário, as contribuições do pensamento decolonial, para que possamos fraturar a lógica do capital e eurocêntrica, visibilizar a naturalização da branquitude, possibilitando pensar e construir caminhos que contemplem ambas agendas, considerando que nenhuma luta social se constrói de forma isolada.

Palavras-chave: movimento feminista; luta antimanicomial; políticas públicas de saúde mental.

33 Graduada em Psicologia- UFPE, e membro do Labeshu/Laboratório de sexualidade humana. lais.catarine@ufpe.br,

34 Professora do departamento de Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco/UFPE, Arteterapeuta e membro do Labeshu/Laboratório de sexualidade humana. karla.galvao@ufpe.br

35 Psicóloga. Mestranda em Psicologia-UFPE; e membro do Labeshu/Laboratório de sexualidade humana. k.mirella@hotmail.com

1. INTRODUÇÃO

Afeto, vivência e experiência. A partir dos (des)encontros com a Psicologia, refletimos sobre o nosso lugar dentro dela, percebendo-a como um saber que por vezes não nos contempla e encontra-se descolado da nossa realidade. O não se enxergar em um lugar pode promover deslocamentos que nos convocam a assumir e defender posturas contrárias às impostas hegemonicamente. O encontro com o pensamento decolonial e, mais precisamente, com o feminismo decolonial chegou até nós como um mecanismo de resgate, que proporcionou ressignificações no ato de fazer pesquisa e trouxe-nos uma ampliação de perspectivas e de atuações no campo da Psicologia.

Entendendo a pluralidade de vertentes e epistemes existentes dentro dos feminismos, destacamos que nos orientamos epistemologicamente a partir da perspectiva feminista decolonial, que conforme a socióloga argentina Maria Lugones (2014), apresenta possibilidades de resistência à colonialidade e anuncia alternativas de vivências localizadas e encarnadas. A quebra da construção de espaços concretos e simbólicos que reproduzem a lógica colonial se faz importante, uma vez que os trilhos a serem percorridos a partir de uma noção decolonial nos faz perceber quem somos e o que somos no espaço que ocupamos.

O âmbito acadêmico e os caminhos apresentados por ele, nos possibilitou, a partir de experiências em serviços substitutivos de saúde mental, identificar possibilidades para uma prática comprometida com a transformação social. A aproximação dos debates que circundam a Reforma Psiquiátrica brasileira nos mostrou a importância dos movimentos sociais na luta pela garantia de direitos e construção/efetivação de políticas públicas.

Os serviços substitutivos de saúde mental foram implantados com o objetivo de superar o modelo manicomial, visando a garantia de atendimentos que prezam pelo cuidado em liberdade. Sabe-se que a Reforma Psiquiátrica se consolidou como uma política do Estado brasileiro em 2001, com a promulgação da lei 10.216/01. Isso aconteceu mediante as reivindicações do movimento da luta antimanicomial, composto por pessoas que acreditavam em formas de tratamento que não estavam alinhadas às diversas contenções (AMARANTE; NUNES, 2018).

Conforme Karla Adrião (2008), na sociedade contemporânea, as leis se organizam em torno dos direitos dos indivíduos, entretanto, os movimentos sociais buscam agregar a noção de grupo para acessar diferenças que ultrapassam os direitos individuais, ou seja, os movimentos sociais “possuem a característica de evidenciar uma questão individual, tornando-a, gradativamente, em uma preocupação grupal” (Idem, p.16).

Reiteramos que quando se trata de movimentos sociais (MS) e o campo da saúde mental, o alinhamento com o pensamento feminista decolonial torna-se potente, uma vez que essa perspectiva denuncia o sistema moderno/colonial (LUGONES, 2020). Essa forma de poder, amparada pelo capitalismo e eurocentrismo, reincide em mecanismos de contenção das subjetividades “desviantes” do padrão estabelecido, conforme pontuado por Jalusa Arruda (2017). Dentro dessa perspectiva, a incidência dos movimentos sociais de forma ampla, quando articulados, podem promover fraturas no colonialismo, por isso, “precisamos nos colocar em uma posição que nos permita rechaçar esse sistema, enquanto promovemos uma transformação das relações comunitárias” (LUGONES, 2020, p. 55).

Maria Gohn (1997) aponta a organização dos MS, a partir de eixos tanto internos quanto externos, que configuram sua estruturação e construção no âmbito social de luta, onde se consti-

tuem suas demandas que se traduzem em reivindicações, orientados por carências sociais, projetos ou utopias. Dessa forma, os MS se constroem e se atualizam de acordo com o contexto sociopolítico em que se vive, tendo sua ideologia enquanto uma ferramenta que orienta suas reivindicações na sociedade dentro de uma lógica que parte de uma análise de conjuntura política.

Diante da situação atual do Brasil, onde nos encontramos em um colapso do sistema capitalista vigente, é importante lembrar o avanço do neoliberalismo, que disputa espaços e ameaça direitos na sociedade.

No campo da saúde mental, preocupamo-nos com as crescentes apostas contrarrefor mistas que prezam, principalmente, pelos métodos individualizantes e medicamentosos. Além disso, investem e valorizam as instituições privadas, com destaque para as comunidades terapêuticas (NUNES, et.al, 2019). Essas “mudanças” impostas ao modelo de atenção psicossocial representam um enorme retrocesso dentro de um cenário que o país vem se esforçando para superar há anos.

Por isso, continuamos apostando no protagonismo popular e na consolidação das políticas públicas, para que haja a promoção de saúde mental em consonância com os preceitos da Reforma Psiquiátrica e do Sistema Único de Saúde (SUS). Entendemos que as políticas públicas são estratégias voltadas para a resolução de problemas públicos, sendo, dessa maneira, um meio que possibilita efetivação dos direitos previstos pela Constituição (DIAS; MATOS, 2012).

Dessa forma, faz-se necessário trazer à tona as possíveis articulação entre os MS, o campo das políticas públicas e a academia, uma vez que visualizamos esse encontro como um caminho viabilizador de garantia de direitos e transformação social (ADRIÃO, 2008). Tendo em vista que os campos da saúde mental, dos movimentos sociais e das políticas públicas se encontram na construção sócio-histórica da luta por direitos no Brasil, torna-se imprescindível entender como tem sido realizada a atuação dos movimentos sociais dentro do campo da saúde mental, bem como debater sobre a efetivação das políticas públicas direcionadas para esse âmbito, uma vez que os movimentos sociais atravessam esses espaços por suas atuações e intervenções na sociedade.

Nesse sentido, este trabalho teve como objetivo analisar, a partir de recursos bibliográficos, se esses os movimentos feminista e antimanicomial estão articulados e presentes nas políticas públicas de Saúde Mental brasileira.

Sobre isso, Melissa Pereira e Rachel Passos na coletânea “Luta Antimanicomial e Feminismos” (2017;2019;2020), destacam a urgência de debates que envolvam os movimentos sociais, as questões de gênero e o campo da saúde mental, uma vez que ambos os movimentos nos colocam frente à problemática da dominação burguesa e patriarcal sobre as mulheres, que encontra na lógica manicomial saberes e espaços privilegiados.

2. PERCURSO METODOLÓGICO

Desenhamos o nosso percurso metodológico a partir da abordagem qualitativa. Em consonância com a perspectiva decolonial, para a construção do trabalho, procuramos fomentar discussões por meio da descentralização da produção acadêmica eurocêntrica. Entendemos a necessidade da descolonização do saber e do ser através do pensamento de fronteira, como trazido por Walter Mignolo (2008). Nessa perspectiva, o conhecimento se faz dentro da complementaridade e não do antagonismo.



Para a produção dos dados, realizamos uma revisão sistemática, que de acordo com Raquel Braga & Miguel Melo (2009), identificam informações relevantes acerca de determinado assunto. Para isso, seguimos as seguintes etapas: 1) levantamento bibliográfico, 2) identificação e escolha das fontes e 3) leitura do material.

Nessa última etapa, consideramos quatro níveis de leitura: exploratória, que identifica se o material de fato converge com a temática abordada na pesquisa; seletiva, que seleciona o material a partir do que ele se propõe; analítica, onde analisa-se as informações das fontes e por fim, a leitura interpretativa, que constrói a análise crítica dialogando com as fontes e o problema da pesquisa (GIL, 2002).

Utilizamos duas bases de dados de informação bibliográfica para a pesquisa: a Literatura Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde (LILACS) e a Scientific Electronic Library Online (SCIELO). Para a seleção dos textos, foram adotados dois critérios de inclusão, sendo eles: produções publicadas virtualmente em consonância com a temática estudada e produções em português, com um recorte temporal entre janeiro de 2008 e março de 2021. A busca sistemática das produções e a etapa de seleção dos textos aconteceu durante os meses de março e abril de 2021.

No campo “pesquisar” de cada uma das bases de dados, colocamos os seguintes descritores: “feminismo5”, “políticas públicas”, “luta antimanicomial”, “movimentos sociais” e “saúde mental” separadamente e combinados. As combinações de descritores que melhor corresponderam aos objetivos das pesquisas foram: “feminismo + políticas públicas”, “luta antimanicomial + políticas públicas”, “movimentos sociais + saúde mental” e “Movimentos sociais + Políticas Públicas de Saúde Mental”. Os resultados encontrados na revisão constam no quadro a seguir:

Banco de dados			Artigos selecionados após a leitura dos resumos
Descritores	SCIELO	LILACS	
Feminismo e Políticas Públicas	23	0	2
Luta Antimanicomial e Políticas Públicas	0	20	4
Movimentos Sociais e Saúde Mental	60	0	4
Movimentos sociais e Políticas Públicas de Saúde Mental	0	20	4
Total	83	40	14

Quadro 1: Artigos obtidos a partir da revisão sistemática.

Para analisar os textos selecionados, utilizamos a Análise do Conteúdo (AC), que pode ser entendida como uma ferramenta que possibilita a análise de significados e significações que compõem a comunicação e sua respectiva interpretação. Segundo Thiago Castro, Daniel Abs e Jorge Sarriera (2011), a AC surge como um instrumento metodológico que se aplica a discursos em sua multiplicidade e diversidade, através de uma interpretação que se baseia na inferência para compor a análise. A partir de leituras flutuantes das produções encontradas, foram realizadas categorizações temáticas, considerando as

aproximações das discussões trazidas nos textos em questão, sendo estas destacadas nas seções a seguir.

Ressaltamos ainda que a utilização da AC se deu como elemento de entrada para caracterizarmos o campo de aproximações de significados, mas que não perdemos de vista o debate decolonial na análise dessa produção, de forma a produzir ficcionalizações e traduções menos opressoras e que rasguem, em alguma medida, a formatações colonial discursiva e corporificada.

3. DIALOGANDO COM OS DADOS

A partir do contato com as produções científicas selecionadas, percebemos um significativo volume de produções, entretanto, há uma escassez quando se trata dos diálogos entre os movimentos sociais, principalmente os movimentos feminista e antimanicomial. Em um período de 13 anos, foram encontrados 123 artigos e selecionados 14, a partir de leituras flutuantes. A categorização temática foi construída a partir dos descritores utilizados na revisão sistemática: 1- movimentos sociais e políticas públicas de saúde mental (nº= 4); 2- movimentos sociais e saúde mental (nº= 4); 3- feminismo e políticas públicas (nº= 2); 4- luta antimanicomial e políticas públicas (nº=4).

Ressaltamos ainda, a importância de situar com quem dialogamos. As conversações desenvolvidas no contato com as produções aqui utilizadas, foram feitas majoritariamente por mulheres, em sua maioria pessoas brancas, com escritas localizadas geograficamente no sul do país, sudeste e nordeste, de incidência maior para menor, respectivamente.

No que se refere às áreas do conhecimento que se encontram, as Ciências Humanas e Sociais se destacam, na medida em que as produções se concentram no campo do Serviço Social, das Ciências Sociais (antropologia e sociologia especificamente), da Psicologia e da Pedagogia (nº=12). Na área da Saúde, estão presentes os campos da Enfermagem e da Medicina, porém com uma incidência menor (nº=2), sendo perceptível a discussão de forma mais consolidada no campo das ciências humanas acerca de direitos sociais e políticas públicas.

De acordo com as categorizações temáticas, foram desenvolvidas interlocuções narrativas, visando uma expansão do debate acerca das questões que tocam à saúde mental, políticas públicas e os movimentos sociais. A seguir, discutiremos o que foi apresentado em cada categoria. No que concerne aos textos da categoria “movimentos sociais e políticas públicas de saúde mental”, percebe-se uma preocupação, por parte das autoras, em caracterizar o que são os movimentos sociais, principalmente no cenário brasileiro, apontando para a indissociabilidade entre movimento social e criação de política pública. Retrata-se ainda, o percurso histórico dos movimentos e a sua necessidade, uma vez que esses possibilitam, a partir da organização e articulação entre grupos, vitórias significativas para a consolidação de espaços sociais de garantia de direitos.

No artigo de Marta Santos (2013), a autora explicita o percurso da construção da política de Saúde Pública no Brasil, apontando a partir de uma perspectiva histórico-política a importância de se pensar em mecanismos de luta a partir da realidade concreta e social que estamos inseridos. Já o artigo escrito por Rebecca Abers, Marcelo Silva e Luciana Tatagiba (2018), destaca a relação entre os movimentos sociais e a elaboração de políticas públicas. Os autores evidenciam as modificações que fortaleceram os movimentos sociais como uma ferramenta efetiva de garantia de direitos sociais perante o Estado.

A partir de uma análise conjuntural nacional e internacional sobre as correlações entre os movimentos sociais e as elaborações dessas políticas, é entendido que o contexto político é necessário para se pensar

como tais movimentos influenciam nessas construções, bem como a compreensão de agência e agenciamento é necessária para a compreensão das relações sociais como situadas em um contexto que não é externo a eles, mas que permitem atuação e intervenção sobre uma determinada realidade, tendo em vista as interações e relações interdependentes entre os atores sociais. É nessa perspectiva que Hevelyn Conceição (2017) debate sobre o percurso das questões que envolvem a área da saúde e da assistência social no cenário brasileiro, bem como a atuação dos movimentos sociais em prol de investimentos e luta pelos direitos do povo.

Já Beatriz Aguirsky e Guilherme Ferreira (2013), retratam os desafios enfrentados pelos movimentos sociais ligados às questões de sexualidade e de gênero. Mesmo com um histórico de luta por direitos sempre presente, existe uma frequente atualização de invisibilização e negligências, a partir disso, são abordadas questões sobre o funcionamento desses movimentos. Além disso, o artigo traz à tona a pouca visibilidade e interesse do Estado em pautar as agendas apresentadas por tais movimentos. Isso tem se intensificado cada vez mais na conjuntura atual, sobretudo mediante o significativo avanço das bancadas religiosas no cenário político, causando tensões mais intensas nesses campos de disputas. Os trabalhos se complementam na medida em que retratam as transformações dos movimentos e organizações sociais na busca pela garantia de direitos, que apesar de diferenciarem-se em questões identitárias, organizacionais, etc., acabam aproximando-se quando falam sobre contra quem estão lutando.

Os encontros promovidos a partir da categoria “feminismo e políticas públicas”, destacaram um resgate histórico do movimento feminista. Sabe-se que o movimento feminista se destaca por questionar os padrões socioculturais construídos a partir de uma lógica de opressão da mulher. No contexto brasileiro, o período de redemocratização possibilitou atualizações das demandas e uma maior abertura para a atuação da população. Nesse cenário, segundo Mariana Campos (2017), o movimento feminista brasileiro passou a considerar uma “multidisciplinaridade de repertórios de ação coletiva”, uma vez que as diferenças demarcaram a atuação e a compreensão cada vez mais expressiva de que o movimento, apesar de ter demandas universais, atendia e era construído a partir de realidades e vivências plurais.

O artigo produzido por Carla Almeida e Lígia Luchmann (2009), retratam as contribuições dos movimentos feministas a despeito da relação entre mulheres e política. Para as autoras, o movimento atua como uma possibilidade de ampliação de perspectiva acerca do que é e do fazer política. Constroem ainda reflexões sobre a ausência significativa de mulheres em posições de poder e quais mulheres detém o acesso a esses espaços. Já o estudo de Samira Vigano e Maria Laffin (2019) constrói uma análise acerca da elaboração de políticas públicas como instrumento de diminuição de desigualdades sociais, trazendo para o debate a questão da violência de gênero para pensar a elaboração dessas políticas.

É a partir de uma análise dos movimentos feministas, dos avanços e atualizações das discussões de gênero, que as autoras discutem as ações afirmativas construídas para e por mulheres, pensando assim, a relação entre a mulher e a desigualdade, a violação de direitos humanos e a importância histórica dos movimentos feministas atuando em prol da aniquilação das desigualdades de gênero e de classe que foram atribuídas culturalmente. Nesse sentido, é percebida a crescente relação entre atuação de mulheres e espaços de militância dentro de movimentos sociais, onde é notório o surgimento desses lugares – de políticas sociais – a partir de lutas sociais, como sendo os campos possíveis de ação de mulheres (ALMEIDA; LUCHMANN, 2009).

Por fim, é expressiva a importância trazida nos artigos dos movimentos feministas na construção e efetivação de políticas públicas sociais, como apresentado por Samira Vigano e Maria Laffin, para a redução de desigualdades no que se refere a questões genericadas, anunciando assim, a necessidade da luta organizada em movimentos para fortalecimento e proteção de



mulheres em uma sociedade capitalista que reitera e se fortalece através de mecanismos de opressões.

Sobre a categoria “luta antimanicomial e políticas públicas”, em linhas gerais são abordadas a trajetória histórico-política dos movimentos sociais de saúde mental e como os embates proporcionados por esses movimentos influenciaram na construção da Reforma Psiquiátrica brasileira (SILVA, 2019; NUNES; AMARANTE, 2018). Aponta-se ainda os desafios que o campo da saúde mental tem enfrentado, frente aos retrocessos do contexto atual, como pontuado por Ellayne Silva (2019).

Desse modo, Rachel Passos (2010) destaca que a mobilização emocional, como um mecanismo mobilizador, torna-se potente enquanto ferramenta de luta, ressaltando ainda, a urgência da atuação de profissionais alinhados às lutas antimanicomiais. Nesse esteio, Magda Dimenstein e João Macedo (2012) dizem que a trajetória do movimento da luta antimanicomial e das políticas públicas de saúde mental, nos remete à importância da participação social plural. Por isso, faz-se necessário abarcar visões e perspectivas de vários atores e atrizes sociais, como os cuidadores, familiares, profissionais de saúde, etc.

Outro ponto necessário para essa conversa, trata-se da relação “movimentos sociais e saúde mental”. Nessa categoria, o cerne da discussão se refere à efetiva participação civil na elaboração de Políticas Públicas de Saúde, através dos movimentos sociais, operando na elaboração de declarações, leis e afins, que contemplam populações que sofreram e sofrem opressões (MAIA; JUNIOR, 2020 ;PEREIRA et al, 2009).

Nesse sentido, é realizada por Andréa Jacinto et al (2018) aproximações entre a luta pelo reconhecimento da população indígena e das pessoas com transtornos mentais como sujeitos de direitos, anunciando dentro das singularidades dos movimentos, as semelhanças que se apresentam, tanto referente à violação de direitos, quanto na luta pela elaboração e reconhecimento do reconhecimento da pluralidade das existências.

Assim, entende-se a relevância social dos movimentos sociais na atuação frente à processos que negligenciam os direitos à saúde, sendo o SUS necessário para não só promover saúde, mas fomentar o reconhecimento dos povos originários e pessoas com transtornos mentais (JACINTO et al, 2018; LEÃO; RIBEIRO, 2020).

Essas elaborações indicam a partir dos ganhos sociais de luta em saúde mental, mais especificamente, a relevância da luta considerando todos atores sociais – usuários, familiares, trabalhadores – na busca por uma participação popular ativa não apenas na construção dos movimentos, mas que se estenda para uma participação ativa na elaboração e planejamento de Políticas Públicas de Saúde e Saúde Mental que considerem demandas reais da população.

4. ELABORAÇÕES FINAIS

A partir da revisão realizada, foi percebido que o protagonismo popular, na elaboração e criação de políticas públicas, ganha espaço com a atuação dos movimentos sociais. O debruçar-se nos textos anunciou, no âmbito das lutas e disputas sociais, a inegável importância dessas organizações coletivas em prol dos direitos e interesses sociais, principalmente no contexto capitalista vigente, que realiza sua manutenção através de dinâmicas que reforçam estruturas opressoras.

No campo da saúde mental, é inegável a possibilidade de fortalecimento das políticas públicas diante da articulação entre os movimentos feminista e antimanicomial, uma vez que, apesar de suas diferenças, se

aproximam e se alinham frente às bandeiras defendidas para uma transformação social. Essa possível articulação entre os movimentos já vem sendo convocada há mais de 30 anos, conforme escrito na Carta de Bauru, um dos documentos que orientam e demarcam a operacionalização da Reforma Psiquiátrica no Brasil:

O manicômio é expressão de uma estrutura, presente nos diversos mecanismos de opressão desse tipo de sociedade. A opressão nas fábricas, nas instituições de adolescentes, nos cárceres, a discriminação contra negros, homossexuais, índios, mulheres. Lutar pelos direitos de cidadania dos doentes mentais significa incorporar-se à luta de todos os trabalhadores por seus direitos mínimos à saúde, justiça e melhores condições de vida. (Bauru, 1987)

Apesar dessas demarcações surgirem nos dados da revisão de literatura, é percebido que a articulação entre os movimentos antimanicomial e feminista ainda é frágil. Isso se explicita tanto nas buscas, quanto na nossa vivência enquanto militantes. O pensamento feminista e decolonial viria como um suporte da reconstrução de um olhar sobre a saúde mental que abra brechas de existências menos amarradas às feridas coloniais. Portanto, ressaltamos, mais uma vez, a necessidade de atuações e produções de trabalhos que possibilitem pensar e construir caminhos que contemplem ambas agendas, considerando que nenhuma luta social pode se construir de maneira isolada.

REFERÊNCIAS

- ABERS, Rebecca.; SILVA, Marcelo.; TATAGIBA, Luciana. Movimentos sociais e políticas públicas: repensando atores e oportunidades políticas. Lua nova. São Paulo. n. 105, p. 15-46, 2018.
- ADRIÃO, Karla. Galvão. Encontros do Feminismo: uma análise do campo feminista brasileiro a partir das esferas do movimento, do governo e da academia. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.
- ALMEIDA, Carla.; LUCHMANN, Lígia. A representação política das mulheres nos Conselhos Gestores de Políticas Públicas. Rev. Katál. Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 86-94, jan./jun., 2010.
- AMARANTE, Paulo.; NUNES, Mônica. A reforma psiquiátrica no SUS e a luta por uma sociedade sem manicômios. Ciênc. saúde coletiva. v.23, n.6, p. 2067-2074, 2018.
- ARRUDA, Jalusa. Medicalização e controle dos corpos femininos na execução da medida socioeducativa de internação. In: PASSOS, R.; PEREIRA, M. (Orgs.) Luta antimanicomial e feminismos: discussões de gênero, raça e classe para a reforma psiquiátrica brasileira. Rio de Janeiro: Autografia, 2017. Cap. 9, p. 169-184
- BALLESTRIN, Luciana. América latina e o giro decolonial. Revista Brasileira de Ciência Política, Brasília, n. 11, p. 89-117, mai/ago, 2013.
- BRAGA, Raquel.; MELO, Miguel. Como fazer uma Revisão Baseada na Evidência. Rev Port Clin Geral, v. 25, n. 6. 2009.
- CAMPOS, Mariana. Feminismo e movimento de mulheres no contexto brasileiro: a constituição de identidades coletivas e a busca de incidência nas políticas públicas. Rev. Sociais & Humanas. V.30, n.2, p. 35-53, 2017.



CASTRO, Thiago.; ABS, Daniel.; SARRIERA, Jorge. Análise de Conteúdo em Pesquisas de Psicologia. Psicologia: Ciência e Profissão. Brasília. v. 31, n.4, p. 814-825, 2011.

CONCEIÇÃO, Hevelyn. Saúde coletiva e Movimento social. Psicologia Política. v. 17, nº 39, p. 247- 260, mai./ago., 2017.

DIAS, Reinaldo.; MATOS, Fernanda. O conceito de política pública. In: (Org.) Políticas públicas: princípios, propósitos e processos. São Paulo: Atlas, 2012. Cap 1, p. 1-21.

ENCONTRO DE BAURU- II CONGRESSO NACIONAL DE TRABALHADORES EM SAÚDE MENTAL, dezembro de 1987. Disponível em <<http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2017/05/manifesto-de-bauru.pdf>> Acesso em 04/07/2021.

FERREIRA, Guilherme.; AGUINSKY, Beatriz. Movimentos sociais de sexualidade e gênero: análise do acesso às políticas públicas. Rev. Katálysis., v. 16, n.2, p.223-232, 2013.
GIL, Antônio. Como elaborar projetos de pesquisa, ed. 4. São Paulo: Editora Atlas, p. 59- 85, 2002.

GOHN, Maria. Uma proposta teórico-metodológica para a análise dos movimentos sociais na América Latina. In: MARIA, G. G. Teoria dos movimentos sociais paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Edições Loyola, p. 241-267.

QUINTERO, P.; FIGUEIRA, P.; ELIZALDE, P. C. Uma breve história dos estudos decoloniais. MASP Afterall. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 2019.

JACINTO, Andréa et al. Índios e loucos: sobre tutela, reconhecimento de direitos e desafios para a efetivação da cidadania no campo da saúde mental. Revista de Direito Sanitário. v. 19, n. 2, p. 14-35, 2018.

JESUS, Camila. Branquitude x Branquidade: uma análise conceitual do ser branco. In: III Encontro Baiano de Estudos em Cultura, 3, 2San012, Cachoeira, Anais, Recôncavo da Bahia, p.1-14.

LAZZAROTTO, Gislei.; CARVALHO, Julia. Afetar. In: FONSECA, T., NASCIMENTO, M., MARASCHIN, C. (org.). Pesquisas na diferença: um abecedário. Porto Alegre: Meridional, 2012, p.23-25.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo decolonial. Estudos Feministas. v. 3, n.22, p. 935- 952, 2014.

. Colonialidade e Gênero. In: HOLLANDA, H. (Org.) Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. Cap. 2, p. 84-95.

MACEDO, João.; DIMENSTEIN, Magda. Modos de inserção dos psicólogos na saúde mental e suas implicações no comprometimento com a reforma psiquiátrica? Revista Mal-estar e Subjetividade, Fortaleza, v. 12, Nº 1-2, p. 419-456, mar/jun, 2012.

MAIA, Ari.; JUNIOR, Osvaldo. A educação em direitos humanos como suporte às políticas públicas antimanicomiais: história e memória. Trab. Educ. saúde. Rio de Janeiro. v. 19, 2020.

MIGNOLO, Walter. Historias locales/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal. 2008.

- NUNES, M. de O.; JÚNIOR, J. M de L.; PORTUGAL, C. M.; TORRENTÉ, M. de; Reforma e contrarreforma psiquiátrica: análise de uma crise sociopolítica e sanitária a nível nacional e regional. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 24, n.12, p.4489-4498, 2019
- OLIVEIRA, Camila. Breve introdução ao giro decolonial: poder, saber e ser. In: II Seminário Científico da FACIG, 2016, 1. Minas Gerais, pp. 4. 2016.
- PASSOS, Rachel. As vozes que ecoam: mulheres, ressentimentos e saúde mental. *Cadernos de História da Ciência*. v. 5, n. 1, p. 129-140, jan./jul., 2010.
- PEREIRA, Denise et al. Cidadania em saúde mental e participação popular. *Cogitare Enfermagem*. v. 14, n. 4, p. 764-768, 2009.
- PEREIRA, M; PASSOS, R. (Orgs.) Luta antimanicomial e feminismos: discussões de gênero, raça e classe para a reforma psiquiátrica brasileira. Rio de Janeiro: Autografia, 2017.
- PEREIRA, M; PASSOS, R. (Orgs.) Luta antimanicomial e feminismos: Inquietações e Resistências. Rio de Janeiro: Autografia, 2019.
- PEREIRA, M; PASSOS, R.; NASCIMENTO, A.; CORREIA, L. C.; ALMEIDA, O. M. (Orgs.) Luta antimanicomial e feminismos: Formação e Militâncias. Rio de Janeiro: Autografia, 2020.
- RIBEIRO, Thomaz.; LEÃO, Luís. Movimentos sociais, escravidão contemporânea e saúde: saberes, práticas e implicações para o Sistema Único de Saúde (SUS). *Interface (Botucatu)*, Botucatu, v.24, p. 1-17, 2020.
- SANTOS, Marta. Lutas sociais pela saúde pública no Brasil frente aos desafios contemporâneos. *R. Katál.*, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 233-240, jul./dez. 2013.
- SILVA, Ellayne. Política de saúde mental no Brasil: alguns apontamentos. *Barbarói, Santa Cruz do Sul*, n.53, p.172-184, jan./jun. 2019.
- VIGANO, Samira.; LAFFIN, Maria. Mulheres, políticas públicas e combate à violência de gênero. *História*. São Paulo, v. 38. P. 1-18, 2019



Editora
parentes