

vol.
10

Modos de vida, Economia e Agroecologia: *Uma Abordagem Decolonial*

Organização: Rafael dos Santos Silva , José Maria Nogueira Neto e Kevin 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)

Modos de vida, economia e agroecologia [livro
eletrônico] : uma abordagem decolonial. --
Fortaleza, CE : Editora Parentes, 2024.
PDF

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 978-65-83089-11-3

1. Agroecologia 2. Decolonialidade 3. Economia -
Aspectos ambientais 4. Educação.

24-220699

CDD-630

Índices para catálogo sistemático:

1. Agroecologia : Agricultura 630

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415



sumário

RITOS INICIAIS	7
REFLEXÕES SOBRE INFÂNCIA E AMBIENTE AMAZÔNICO NO POEMA O MENINO PUPUNHEIRO DE INDIRA EYZAGUIRRE	9
PARA SEGUIRMOS CANTANDO...	11
ENDEREÇO PARA O FIM DESTE MUNDO	13
RETRATO DO SUFOCO	17
P(A)NDEMIA E TRABALHA(DOR)ES	19
ESPAÇOS SÓCIO PRODUTIVOS RURAIS LATINO-AMERICANOS INTERPRETADOS PELA “DIALÉTICA DA DEPENDÊNCIA”	28
1. INTRODUÇÃO	29
2. REFERENCIAL TEÓRICO	30
3. PERCURSO METODOLÓGICO	35
4. RESULTADOS E DISCUSSÕES	35
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	38
REFERÊNCIAS	39
NOS RASTROS DA ESQUIZOESPIRITUALIDADE: RACIONALIDADES EM DERIVA	40
1. INTRODUÇÃO	41
2. REFERENCIAL TEÓRICO	42
3. PERCURSO METODOLÓGICO	43
4. RESULTADOS E DISCUSSÃO	44
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	48
REFERÊNCIAS	49
COMPREENSÕES ACERCA DO FENÔMENO DA UBERIZAÇÃO NA AGENDA ECONÔMICA NEOLIBERAL	51
1. INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO	52
2. PERCURSO METODOLÓGICO	53
3. RESULTADOS E DISCUSSÕES	53
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	57
REFERÊNCIAS	58



ABORDAGENS DE PESQUISA E PENSAMENTO PÓS/ DE(S)COLONIAL: MAPEANDO OS GRUPOS DE PESQUISA BRASILEIROS	60
1. INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO	61
2. PERCURSO METODOLÓGICO	61
3. RESULTADOS E DISCUSSÕES	62
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	68
REFERÊNCIAS	69
HISTÓRIA DE PESCADOR: MEMÓRIAS DE UM NAUFRÁGIO NA PESCA ARTESANAL DO LITORAL CEARENSE	71
1. INTRODUÇÃO: ROLANDO A JANGADA	71
2. ACENDENDO A COLEMÃ – COMO ZEZITO GAMA E SEUS COMPANHEIROS FORAM NÁUFRAGOS POR UM NAVIO E FORAM DADOS COMO MORTOS	74
3. DISCUSSÃO: A SEPARAÇÃO E A PARTIDA. DA SAÍDA DA PRAIA ATÉ A QUEDA NA ÁGUA	76
4. O CHAMADO DA AVENTURA - O RESGATE	78
5. O PRIMEIRO LIMIAR – PROVAÇÕES DIVERSAS	79
6. A SINTONIA COM O PAI - OS TRÊS PESCADORES ENFRENTAM O COMANDANTE	80
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	81
REFERÊNCIAS	81
NEGRO NO DIVÃ E ‘AS ZONAS CINZENTAS’ DO NARCISISMO	83
1. INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO	84
2. PERCURSO METODOLÓGICO	85
3. RESULTADOS E DISCUSSÕES	85
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	88
REFERÊNCIAS	89
IDENTIDADE E MEMÓRIA NA COMUNIDADE RURAL DE SARANDIRA: A DIALÉTICA ENTRE A EXTENUAÇÃO E A LEMBRANÇA-TEIMOSIA	90
1. INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO	91
2. PROCESSO METODOLÓGICO	93
3. RESULTADOS E DISCUSSÕES	93
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
REFERÊNCIAS	101



COLONIALISMO E SUAS MANIFESTAÇÕES NA RELAÇÃO SURDO/OUVINTE	103
1. INTRODUÇÃO	103
2. PERCURSO METODOLÓGICO	103
3. RESULTADOS E DISCUSSÕES	104
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
REFERÊNCIAS	106
RELIGIÃO ANTIFETICHISTA COMO CRÍTICA	107
1. INTRODUÇÃO	107
2. REFERENCIAL TEÓRICO	107
3. RESULTADOS E DISCUSSÕES	108
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
REFERÊNCIAS	110
AS QUEBRADAS MUSICAIS AFRO-LATINAS: A FORMAÇÃO DO GOSTO MUSICAL CONTEMPORÂNEO AFROCENTRALIZADO	112
1. INTRODUÇÃO	112
2. REFERENCIAL TEÓRICO E CAMINHO METODOLÓGICO	112
3. RESULTADOS E DISCUSSÕES	113
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	114
REFERÊNCIAS	115
FEMINISMO DECOLONIAL: UMA ANÁLISE BIBLIOMÉTRICA NA BASE DE DADOS SCOPUS	116
1. INTRODUÇÃO	116
2. METODOLOGIA	117
3. RESULTADOS E DISCUSSÃO	118
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	119
REFERÊNCIAS	119
O NATURAL E O CAPITAL: UMA REFLEXÃO MARXISTA SOBRE A RELAÇÃO SUJEITO-NATUREZA	121
1. INTRODUÇÃO	121
2. METODOLOGIA	122
3. O NATURAL E O CAPITAL	122
4. EDUCAÇÃO AMBIENTAL COMO UMA POSSIBILIDADE	123
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
REFERÊNCIAS	124



ritos iniciais

A antiga cidade localizada no centro da Grécia, denominada Tebas, não à toa deu nome ao evento sobre insurgências decoloniais. Por quê? Porque aquela cidade demonstrou resiliência diante do imenso exército espartano para em seguida dominá-lo. Tal fato histórico obriga-nos a imaginar a resiliência que nossos povos tiveram até aqui diante da opressão do patriarcado, da indecência do colonialismo e sobretudo da intolerância do capitalismo. Portanto, na perspectiva de virada histórica, social, econômica e política, a coincidência entre a história da cidade grega e este livro não poderia ser mais estimulante aos textos a seguir. Isso porque o debate em torno das insurgências foi a marca da antiga cidade grega sobre o exército espartano para dar lugar às mudanças radicais nos modos de vida daquele povo. Desta forma, abordar as resistências latino-americanas, de modo especial os povos tradicionais a partir de suas insurgências à colonialidade, é sem dúvidas reeditar a vitória de Tebas. Novamente as relações econômicas estão no centro do debate e são executadas sob o prisma da opressão colonial a instrumentalizar a vida dos povos tradicionais. A partir do modelo de crescimento econômico infinito e a manutenção da mediação social baseada no mando do patriarcado está parte do planeta tem assistido por mais de 500 anos suas riquezas serem sequestradas, e seus povos terem suas culturas deterioradas em nome de um pretenso “desenvolvimento sustentável”. Ora, fosse sustentável, não poderia ser desenvolvimento. Nesse ponto, boa razão tem nos argumentos do sociólogo português Boaventura Souza Santos para quem a mediação da vida em territórios coloniais é marcada por uma profunda linha abissal onde de um lado estão os cidadãos e do outro os não cidadãos. A estes últimos é destinado todas as formas de exclusão social. Não sendo cidadãos não possuem direito a acessar a cidade e finalmente são identificados na zona da miséria onde há certa legitimação em matá-los. Negar o acesso à cidadania, portanto, é o primeiro aspecto de uma sociedade colonial. Chama atenção que a cidadania não se insere apenas na lógica quase infantilizada que nos faz crer a educação primária ao revelar que “o cidadão é sujeito de direitos e deveres.” É também... Mas cidadania aqui deve se revelar na perspectiva lefebvriana de acessar, e sobretudo “reinventar à cidade” na mais profunda expressão marxista. Nesse limite, restringir o conceito de cidadania, a direitos e deveres, tem dado funcionalidade aos mecanismos de controles políticos que vêm se repetindo ao longo dos últimos séculos sob dois aspectos: a negação a uma economia saudável e a uma ecologia equilibrada. Em ambos os aspectos são estabelecidas mediações baseadas na exclusão, na desigualdade, e sobretudo no uso da força. Nesse cenário, uma onda expressiva de desigualdade se estabelece sobremaneira no gênero feminino. Mas não só. As crianças e os idosos são diariamente submetidos ao jugo colonial e pagam elevados preços sociais, em especial aqueles relacionados às dimensões da saúde, da educação, da mobilidade e de infraestruturas necessárias que garantam vida digna. Portanto, a manutenção da colonialidade no capitalismo moderno ocorre fundamentalmente pela negação da cidadania que segundo a matriz lefebvriana faz revelar toda sorte de marginalidade provocada pela exclusão social. Nesse ambiente, importantes instrumentos de acessos são negados de forma contumaz tornando vítimas: indivíduos, comunidades e povos cuja cultura e ancestralidade se revelam em bandeiras de resistência. Daí porque falar em práticas decoloniais como uma espécie de contra-resistência ao jogo da opressão. Aqui um pensamento de Walter Benjamin parece oportuno para nos ajudar a incorporar a denúncia necessária. Para ele “a tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção é regra geral” e que, portanto, continua o pensador “nossa tarefa é criar um verdadeiro estado de emergência.” Eis aí o papel dos textos que se seguem: criar um



estado de emergência a partir da reunião de denúncias, métodos e escritos a revelar-se mais que palavras, senão em expressões concretas de resistências que fez a antiga cidade grega vencer o exército inimigo emergindo em novas possibilidades. Os textos que eu mesmo tive a honra de selecionar derivam das belíssimas experiências dos mais vários lugares, povos e gentes. Nesse sentido, há a reunião de uma múltipla visão de mundo, mas nem por isso multifacetada. Me preocupei com a ideia de dar-lhes um certo corpo, uma cadência que lhes aproximasse da justa denúncia ao favorecer nosso leitor e leitora o melhor juízo. Aqui antecipo as desculpas aos igualmente belos textos que não figuram nesta edição. Se isso ocorreu se deu fundamentalmente em função dos critérios já apresentados acima. Voltando aos textos selecionados, passo a apresentar aqueles escritos que ao meu juízo estabelecem uma síntese das nossas disputas. Inicialmente, é Francisco Cunha e Sérgio Júnior, quem nos brindam com seus escritos intitulado *“espaços sócio produtivos rurais latino-americanos interpretados pela ‘dialética da dependência.’* Em seguida, José Santana nos convida a caminhar *“Nos rastros da esquizoespiritualidade: racionalidades em deriva”* De seguida, estão as contribuições de Paulo Lima, Carlos Silva, Lígia Menezes Tainã Carvalho com a atualidade do debate em torno das *“Compreensões acerca do fenômeno da uberização na agenda econômica neoliberal.”* Na sequência, é possível observar o delicioso texto de Luís Madeira intitulado *“História de pescador: memórias de um naufrágio na pesca artesanal do litoral cearense.”* Depois, é a vez de Claudina Ozório que vai enfrentar a questão do narcisismo com sua proposta *“Negro no divã e ‘as zonas cinzentas’ do narcisismo”* Um pouco mais adiante o leitor poderá encontrar a proposta de Andressa Scott e Conrado Oliveira a partir da discussão em torno da *“Identidade e memória na comunidade rural de sarandira: a dialética entre a extenuação e a lembrança-teimosia.”* Na sequência, teve espaço o debate levantado por Cauê Marques, Luiz Araújo e Marilene Manguba sob o título: *“Colonialismo e suas manifestações na relação surdo/ouvinte”* Amália Basso faz a liga necessária com a religião a partir do seu instigante trabalho nomeado de *“Religião antifetichista como crítica”* É Monique Carvalho quem assina o potente texto: *“As quebradas musicais afro-latinas: a formação do gosto musical contemporâneo afrocentralizado”* Ela é seguida por os autores como Elici Silva, Lucas Souza, Milena Silva e Carla Melo, que irão enfrentar o duríssimo tema relacionado ao *“Feminismo decolonial: uma análise bibliométrica na base de dados scopus”* Finalmente, mas não menos importante, está a proposta de Emily Lima, Gabriel Almeida e Felipe Bessa, intitulada por *“O natural e o capital: uma reflexão marxista sobre a relação sujeito-natureza”* Concluo, está apresentação de forma muito gratificada. Apressem-se a ler esses instigantes escritos que se seguem. A leitura dos textos pode ocorrer de forma sequenciada, mas também é possível estudá-los em separado dado a riqueza dos seus métodos, bem como seus instigantes escritos. Estou convencido que aí reside todas as possibilidades da decolonialidade, ou seja, um movimento resistente que abriga a esperança dos povos tradicionais historicamente oprimidos. Venceremos? Não sei, mas resistiremos! E esse livro é uma proposta concreta de que esta resistência já existe. Iremos aceitar nossa nova Tebas?

Fortaleza, maio de 2022.

Rafael dos Santos da Silva
Universidade Federal do Ceará



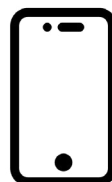
reflexões sobre infância e ambiente amazônico

no poema o menino pupunheiro
de indira eyzaguirre



neus do Rosário Corrêa
/illiane da Silva Xavier

aponte a câmera
do seu celular para
poder acessar



Sinopse/Apresentação: As infâncias na Amazônia são diversas, elas dialogam entre diferentes contextos e elementos socioculturais, em comunidades ribeirinhas, quilombolas, extrativistas, campesinas, urbanas, entre outros, que compartilham representações, identidades e culturas infantis nos ambientes amazônicos. A poética, como texto literário, pode ser considerada como um dos caminhos de representação ficcional e real de cenários cotidiano, sendo também uma forma de produção de discursos e olhares acerca das relações entre criança, infância e ambiente, tecidas na Amazônia Bragantina, essa considerada como uma territorialidade que congrega múltiplos sujeitos e grupos sociais. Assim, este vídeo tem como objetivo refletir aspectos socioculturais no poema O Menino Pupunheiro, da autora Indira Eyzaguirre, que integra o livro Antologia Poética Pérolas do Caeté, organizado por Girotto Brito e publicado em 2017, pela Pará.grafo Editora. Para tanto, realiza-se no vídeo uma recitação do texto literário, além de cenas cotidianas da Feira Livre do município de Bragança, bairro Centro, localizada na região nordeste do Estado Pará, Brasil, buscando reproduzir os olhares repletos de pensamentos e andares da criança em situação de trabalho, representada pelo (a) narrador (a) que aproxima aspectos étnico-raciais, filosóficos e epistemológicos. Consequentemente, desenvolvem-se breves inflexões e análises acerca da infância, de aspectos socioculturais, das relações étnico-raciais e a prática do trabalho no contexto da Amazônia Bragantina, em que a autora vislumbra poeticamente com versos que envolvem o campo real e ficcional. Salienta-se que a referida mídia é resultado de atividade do componente curricular Linguagem Ficcional e Sociedade, ofertada pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (PPGL/UNIOESTE), em colaboração com o Programa Nacional de Cooperação Acadêmica na Amazônia (PROCAD/Amazônia). Dessa forma, estende-se os agradecimentos a Profa. Dra. Helionora da Silva Alves e a Profa. Dra. Valdeci Batista de Melo Oliveira, ministrantes da disciplina; Williane da Silva Xavier, pelas contribuições com o roteiro de gravação, filmagens e edição de vídeo.

Hiperlink para acesso: <https://www.youtube.com/watch?v=IRgaPtN9g0I>

Duração: 5 min e 57 seg.

Palavras-chave: Ambiente amazônico. Infância. Poema.

Ficha técnica/participantes da produção: Antonio Matheus do Rosário Corrêa
Williane da Silva Xavier



para seguirmos cantando...



aponte a câmera
do seu celular para
poder acessar



Apresentação: O presente trabalho visa apresentar a construção audiovisual realizada coletivamente pelos integrantes de projeto de extensão do Centro Universitário Academia - UniAcademia, na cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais. A LAÇO (Liga Acadêmica de Psicologia Social e Comunitária) surgiu em 2016 a partir do desejo de estudantes em romperem com as práticas de ensino atreladas ao saber hegemônico que reproduz ideologias alienantes. Dessa forma, o coletivo busca tecer aprendizados e reflexões a partir da troca de saberes no território. De acordo com a teoria de Spinoza, as práticas são realizadas a partir do afeto enquanto ferramenta de transformação social, uma vez que afetar-se é, primordialmente, inquietar-se. Segundo Jesus (2015), um corpo afetado pode tornar-se potência de atuação no mundo: é para esta direção que a liga direciona seu pensar/fazer, criando expressão estéticopolítica de afetação. Diante do impedimento do contato corporal causado pela pandemia do Coronavírus, a LAÇO moveu-se pelo desejo de voltar a convidar os afetos a se juntarem a nós para esperar novos horizontes. E então, como alcançar o sensorial sem tocar? Em resposta a este questionamento, criou-se o vídeo “Para seguirmos cantando...” um compilado de reflexões, momentos, expressões e versos que mantém, para integrantes da liga, os dias sendo vividos e os sonhos sendo esperanças. O poema recitado, “Por que cantamos?”, de autoria de Mário Benedetti, e a música que embala os retalhos de rotina, “O que não vai faltar é abraço”, de autoria de Marco Vilane e Alex Sant’anna, foram partilhados nos encontros semanais da LAÇO em espaço de trocas de expressões artísticas. Para a liga, não apenas no fazer coletivo exterior como também na dinâmica interior entre membros, a arte se faz território de união e reencontro político e poético. Pela sensibilidade visual e sonora do início, o vídeo começa a convidar a imaginação a se juntar à experiência. Quais são os barulhos deste novo mundo? Em uma leitura partilhada do poema, lembra-se não apenas da importância de cantar mas principalmente de cantar em coletivo, mesmo na impossibilidade do encontro caloroso e na dificuldade de enxergar novos tempos. É a isto que se pretende a música de Marco Vilane e Alex Sant’anna: a fazer ver um amanhã que possibilite uma vida outra. Esperando seguirmos.

Link no YouTube: <https://youtu.be/NNV6kzvqIVM>

Referência: JESUS, Paula Bettani M. de. CONSIDERAÇÕES ACERCA DA NOÇÃO DE AFETO EM ESPINOSA. Cadernos Espinosanos, São Paulo, n. 33, p. 161-190, jul./dez. 2015

Duração: 06:21 min.

Palavras-chave: Afeto. Abraço. Poesia.

Ficha técnica/pessoas participantes do processo:

Paulo Campos Teixeira Martins, Discente de Psicologia do Centro Universitário Academia, UniAcademia - paulocampostrm@gmail.com;

Ana Clara Bernardino Reis, Discente de Psicologia do Centro Universitário Academia, UniAcademia - anaclarabrcontato@gmail.com;

Fernanda Zeloschi, Discente de Psicologia do Centro Universitário Academia - UniAcademia, fernandzeloschi@gmail.com;

Laura Fernandes Martins, Discente de Psicologia do Centro Universitário Academia - UniAcademia, fernandesmartinslaura@gmail.com.



endereço para o fim deste mundo

Tio Jorge me esperava
na beira da estrada e
me embalou em um abraço
cheirando tuia
antes de pegar a bolsa da minha mão.
Até o início da vila
onde a rua transforma terra em paralelepípedo
soube de tudo o que precisava saber
para chegar
completa.
As cercas de arame e o capim ventando
cederam espaço para os casebres coloridos
as janelas adentrando as ruas
as varandas me reconhecendo
em tudo o que sou:
chegou a filha
da Bárbara
neta
da Maria Cidinha.
Até a porta da vó,
parei no bar e na vendinha,
tinha gente para cumprimentar,
história para contar e
vida para apreciar.
A praça lembrou do meu passado
quis saber do meu futuro
deu atenção aos meus presentes.
Chegamos com o bolo de laranja nas mãos
foi a Zinha da venda que mandou
para a senhora a casa toda ouvidos
as panelas dançando as tampas no fogo
as galinhas cantando recepção no quintal
as ervas do canteiro espiando nosso encontro.
Almocei sem pressa
coisa rara de fazer na cidade
quando devoro a marmitta
antes do relógio me engolir.
Vai ficar pouco, filha, precisa de mais
tempo para descansar



a velha me diz do batente da porta do banheiro
vó, eu não posso faltar o trabalho
espumei as palavras enquanto escovava os dentes e ela me
espumava de volta virando as costas
o que te adocece é essa vida de máquina que você leva.
No dia seguinte,
acordei na penumbra
coisa que não espanta o sol
mas o que chocava
era o sorriso em maiúsculas
os pés alegres em pularem da cama
e o corpo
reconhecendo no dia
a ausência das filas no metrô.
Inácio me convenceu a ir à Francisca
uma benção dela mal não vai fazer
e mesmo sabendo que ela ia reconhecer
as marcas invisíveis para a medicina
eu fui,
eu me rastejei até sua porteira
e me joguei na sua cadeira rabugenta.
Chica me mirou do outro lado da cozinha
me indagou no silêncio
me tocou
sem esticar um dedo.
Falei das dores de cabeça
do corpo sempre cansado
das faltas de ar
dos exames perfeitos.
Ela escutou sem me perder
e eu poderia falar por dias
mas calei antes de esvaziar.
Tá doendo no coração, é, filha?
Eu fingi que não entendi
ela afiou as sílabas
seus pais estão orgulhosos de você,
menina honre a vida que te deram
e desfruta dela até o talo.
Eu desaguei
enquanto ela permaneceu teimosa em me olhar
só na frente de Francisca
meu corpo transbordava quando pequena
e ao mesmo tempo que eu temia
eu curava.
Ela me deu chá
não perguntei do quê
ela diria nomes de plantas misteriosas



e eu teria mais medo do que encanto.
Saí com um vidro nas mãos
uma mistura para tomar antes de dormir por uma semana.
Eu já estava na rua
quando ela me gritou da varanda
apontando a bengala para mim
com seu rosto arranhado pelo tempo
a voz rasgando a garganta
volta mais!
Quis chegar na vó para o café da tarde
mas as crianças estavam todas na porta da escola
de bicicletas e chinelos
ô prima, você num quer dar um tiburão
lá no Xopotó, não? a menina
dentro de mim
pulou de roupa e tudo
deixou o sol cair
para despedir do rio
e das infâncias.
Na manhã seguinte,
o ônibus me esperava no mesmo lugar onde saltei eu
com a bagagem quadriplicada
o ramo de couve debaixo do braço
e o vidro nas mãos
voltei colada na janela
navegando nos mares de morros mineiros e
reconhecendo onde me plantaram no mundo.
A cidade
me recebeu sem tio
sem cheiro
sem canto de nada
era carro
outdoor
e poluição.
O apartamento frio
na pilha de casas
me fez dormir para não ver.
E no dia seguinte
eu voltei
para o trabalho
sendo só a funcionária
cuja o chefe perguntava
foi visitar aquele fim de mundo?
Este mundo nunca começou por lá, Bernardo eu quis
dizer na selvagem felicidade
mas apodreci um pouco no vazio
e voltei para a engrenagem.



Mais tarde eu seria só a paciente na clínica
médica com uma cabeça que não cansa de doer e
depois só a mulher sozinha na volta
para casa e com sorte
chegaria viva para ser só a vizinha
barulhenta na madrugada.
Os prédios
competindo entre si para alcançarem o céu as pessoas
esbarrando os ombros e desviando os olhos tudo
era fragmento
de uma existência
que resiste
em se guardar inteira
bem no interior.

Apresentação/resumo ou sinopse: A poesia “Endereço para o fim deste mundo” germina do abismo que se expande entre a vida na cidade grande e nas cidades interioranas das Minas Gerais. A história ambienta as diferenças dos modos de vida nos dois espaços e, principalmente, a relação entre as pessoas e seus corpos e experiências. Na vida capitalista dos grandes centros urbanos enxerga-se a existência em fragmento: a Medicina tratará do corpo, a Psicologia diagnosticará a mente, a Estatística traduzirá a patologia em número e a política de morte se entranhará por entre os retalhos e as lacunas. Em um movimento de assujeitamento, a personagem é parte da engrenagem de uma máquina em seu trabalho, correndo contra o relógio, impedida de ter tempo para desfrute da vida. Ao visitar a avó em um vilarejo plantado no mar de morro da Zona da Mata mineira, reencontra questionamento e convite para um modo outro de caminhar. No interior, ela é observada em sua totalidade, é vista enquanto parte da família de alguém, é reconhecida enquanto criança e interessam-se por seu futuro. As varandas espiam sua inteireza e as janelas estão ao alcance da calçada. Casa e praça em comunhão. Ao visitar uma curandeira local, relembra dos mistérios que envolvem o olhar atento da velha. Para além: percebe-se ouvida e compreendida e, mesmo dizendo de seus sintomas físicos, é contemplada pelos segredos, históricos e sentimentos. Lhe é entregue uma mistura de ervas, tratamento jamais cogitado pelo modelo biomédico e pela necessidade do capital em vender medicação a qualquer custo. Da dor de estar distante da sua infância ao sentir-se traidora do que acha que deve fazer para orgulhar os pais, a personagem volta para seu apartamento e reinicia o encontro com os prédios em competição ao céu. Mas algo retorna diferente — carregava na sua herança familiar o endereço para buscar um lugar outro de ser.

Palavras-chave:

Território.

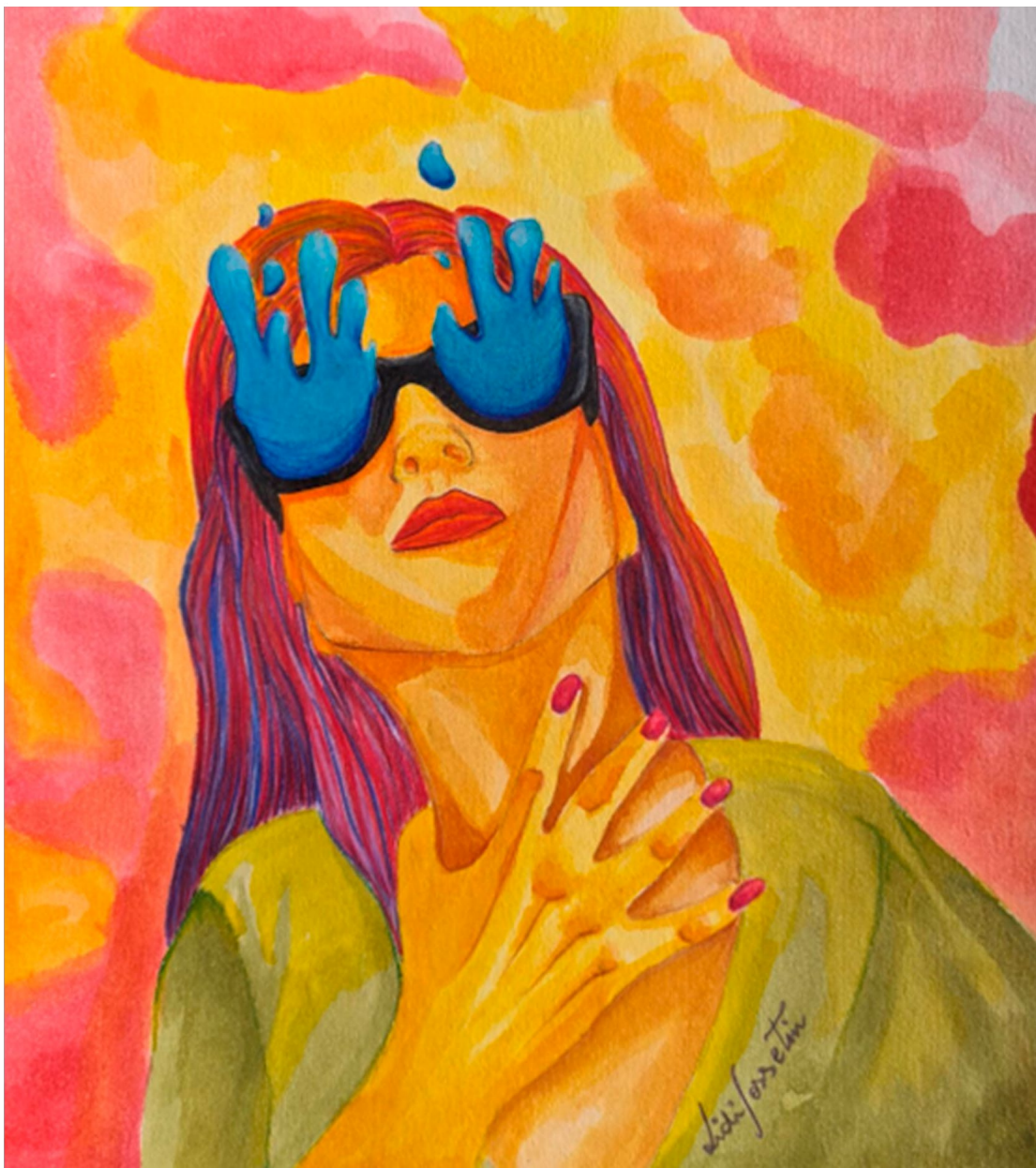
Fragmentação.

Totalidade.



retrato do sufoco

Lidi Cossetin



Apresentação: Em situações de (in)existências ou vivências ausentes, esta obra visual trata das relações sufocantes que vivem as sujeitas brasileiras, latino-americanas, em contextos pandêmicos. Encarceradas em si, sufocadas por suas próprias vivências ou, justamente, inseridas na ausência de experiências coletivas, as sujeitas da era pandêmica do Covid-19 expressam em si o calor sufocante de um período de dor e afastamentos. Partidas por um governo brasileiro genocida, presenciando mortes e doenças, inseridas num cárcere infinito, apartadas das práticas coletivas e ausentes em suas próprias existências, as cores quentes remetem ao que sobra da geração do distanciamento: desconforto. Em técnica de aquarela, a obra e personagem dissolvem-se; por mais que a dissolução aquarelável da personagem tenha seus limites traçados em lápis de cor, continua diluída em sua quentura asfixiante. Numa tentativa de desvencilhar-se, a personagem volta seu olhar para cima, buscando novas possibilidades; mas a realidade e o calor evaporam os vislumbres futuros: tenta, mas não transcende. Ainda, realizado em Rondonópolis, Mato Grosso – local de clima predominantemente quente, de secas e de queimadas recorrentes, que influenciam no processo criativo –, o trabalho visual tem como suporte o Papel Paraná, com técnica mista em aquarela e lápis de cor, de dimensões 22cm x 25cm, apresenta não apenas o sufocamento de uma personagem, mas uma pequenez diante das impossibilidades de ação num período infinitamente doloroso. Com horizontes tão difusos quanto o pigmento que se espalha no suporte da aquarela, se pudesse pensar, se pudesse falar, a personagem perguntaria àqueles que sentem “sufocos” semelhantes ao seu: “Como será o amanhã?”. Por fim, como autora, a artista compartilha de tais sentimentos da personagem que discute o *Retrato do Sufoco*, indagando sobre as mesmas incertezas e sentindo o mesmo calor nas asfixias, grata por estar viva e inconformada pelas realidades que (não) vive: procura, na Arte, uma expressão.

Palavras-chave:

Mulher.

Ausência.

Sufoco.

Ficha técnica:

Artista: LIDIANE COSSETIN ALVES (Lidi Cossetin).

Técnica: Aquarela e lápis de cor em Papel Paraná.

Dimensões: 22cm x 25 cm.

Data da produção: 2021.

Local de produção: Rondonópolis, Mato Grosso, Brasil.



p(a)ndemia e trabalha(dor)es

Apresentação/resumo ou sinopse: Em A análise do Discurso (1970), Michel Foucault nos apresenta com a ideia de que há discursos que podem ser emitidos, e outros que devem ser guardados. Para Foucault, o ato de falar, manter, transmitir, articular ideias em qualquer campo que seja, dessa forma, o da palavra, o da escrita ou por meio de gestos. Tudo que está no campo da comunicação, e por sua vez, da interação, é do campo do discurso. Dessa maneira, por meio da câmera presenciamos discursos, ao passo que, emitimos ele também ao mundo quando registramos. Nesse prisma de análise, Foucault vai nos dizer que os tabus que perpassam alguns discursos envolvem temáticas da ordem da política, da religião e da sexualidade. Atinente a esse espaço, ao descortinarmos o cenário pandêmico que estamos vivenciando, é notório que há dor (física, psicológica, somática) em se trabalhar na pandemia, mas esse é um discurso proibido, velado. Nesse contexto, é permitido falar sobre o orgulho e a satisfação de se estar na linha de frente, mas não sobre a A DOR de estar entre os trabalhadores que fornecem serviços durante a vigência do covid-19, sem a vacina, na época dos registros. Quais são as consequências desse silenciamento? Para Foucault, há ainda o comentador e o autor do discurso. Com isso, estes elementos tratam-se dos procedimentos internos que o discurso usa para se auto-controlar, dessa forma, mantendo as relações de poder de quem emite (e que pode emitir) o discurso e de quem o escuta. Relacionando esses dois elementos ao que é encontrado na composição em questão, é possível afirmar que a intenção do trabalho seja de dar lugar aos comentaristas desse discurso. Ou seja, abre-se uma possibilidade, uma brecha, uma interdição na linguagem, por meio da fotografia, de mostrar o que não está dito tão claramente. De tal forma que ao comentar o discurso do comentarista, nós, fotógrafos amadores, nos tornamos também comentaristas desse discurso. No nosso trabalho, por diversas vezes, nos deparamos com pessoas que não aparecem como sujeitos-indivíduos, mas sim como um amontoado de significações, são “enfermeiras, médicas, técnicos de enfermagem” em seus discursos, ao ponto de tornar turvo para nós a personalidade desse homem e dessa mulher, nesse lugar ocupado na pandemia, uma vez que ele se torna despersonalizado em meio à sua categoria e função. Parece, muitas vezes, que suas demandas extrapolam esses limites, e transbordam em sofrimento e dor.

Duração (se houver): Não se aplica.

Palavras-chave: Pandemia. Fotografia social. Trabalhadores.

Ficha técnica/ pessoas participantes do processo: Larissa Guilherme Pessoa de Assis e Souza; Gabriel Silvestre da Silva.







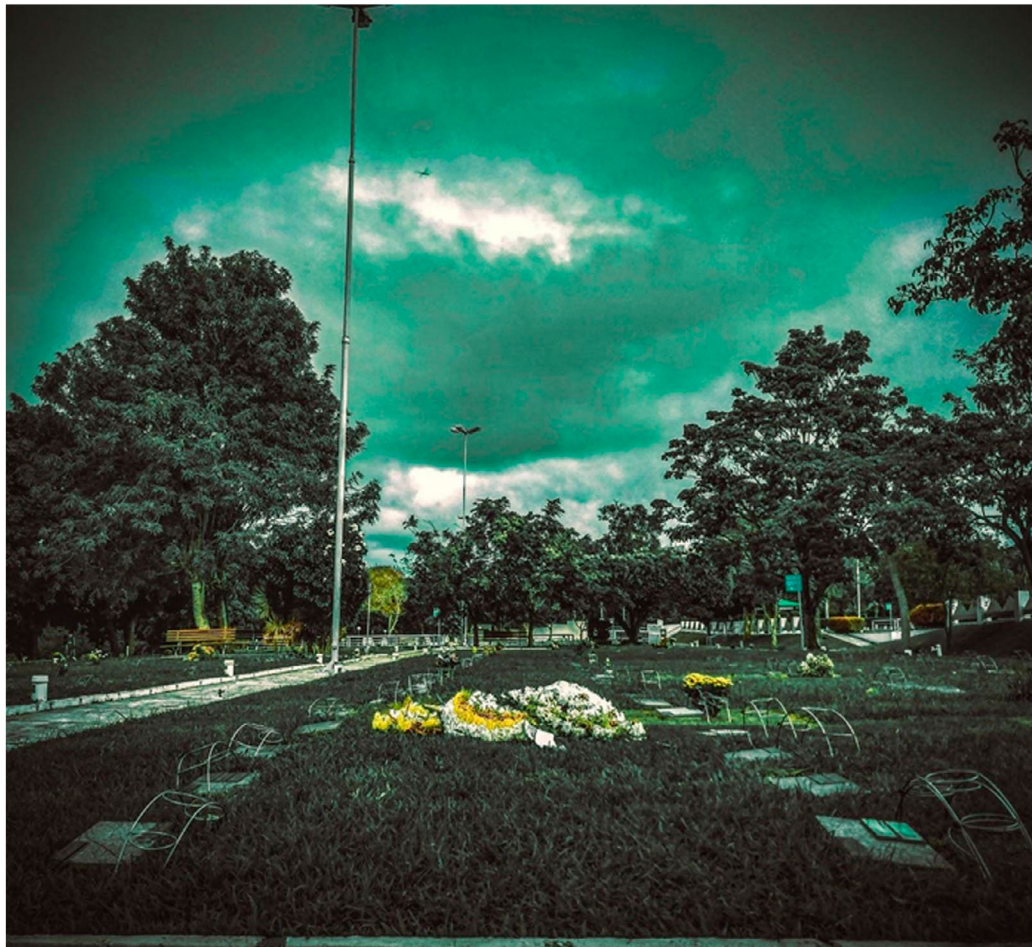
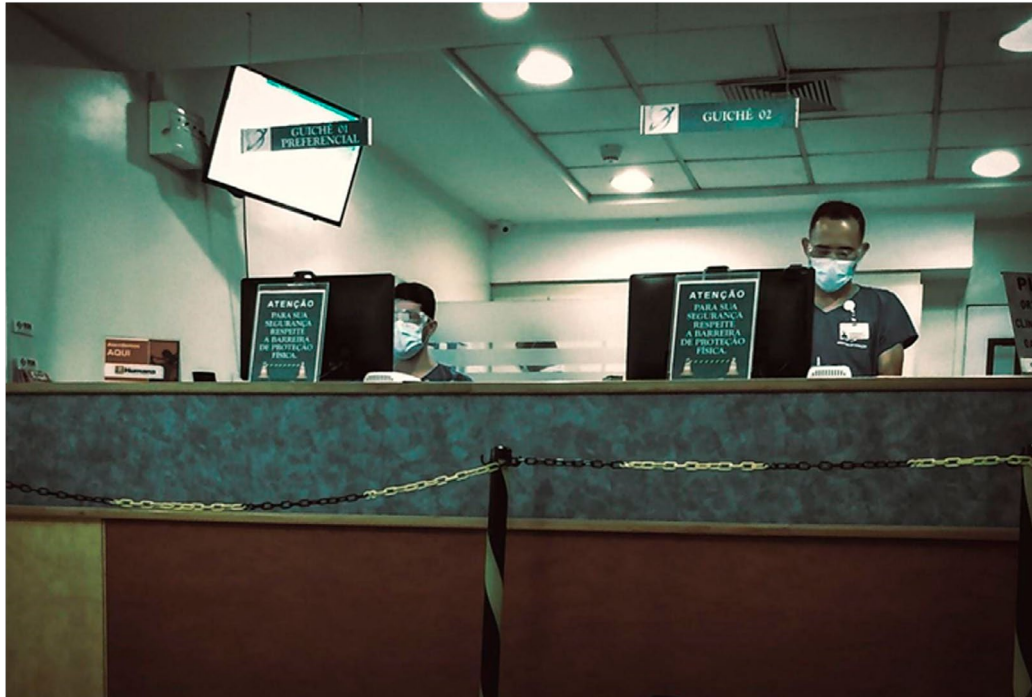












Espaços sócio produtivos rurais latino-americanos interpretados pela “dialética da dependência”

Francisco Eduardo de Oliveira Cunha¹
Sérgio Gonçalves dos Santos Júnior²

Resumo: O meio rural latino-americano se apresenta como um espaço sócio produtivo onde o primitivo e o moderno se confundem, sejam materializados nas relações “pré-capitalistas” em que se (re)instituem as condições primárias de expansão do capital, sejam nas modernas, intensivas e tecnológicas práticas agrícolas ao qual inserem a referida região no sistema de produção global, sobretudo por vias do agro-negócio. Somos, portanto, instigados a refletir se o agrário latino-americano (sobretudo o brasileiro) pode de fato ser caracterizado como um locus social de capitalismo “atrasado” ou se é um espaço produtivo subdesenvolvido e dependente, conscientemente assim determinado pela dinâmica de movimento e valorização do capital global, com vistas à manifestação do que há de mais “natural” e moderno no capitalismo: a sua necessidade e capacidade de se desenvolver desigualmente. Diante disso, o presente artigo tem como objetivo principal compreender dialeticamente a recente transformação das socioeconomias rurais latino-americanas (principalmente no Brasil), como produto da divisão internacional do trabalho, que é imposta pelos países de capitalismo avançado ao ditarem às diversas regiões do globo o que produzir. Ademais, buscar-se-á evidenciar o processo histórico de transição forçada dos sujeitos e povos tradicionais desses espaços, com o propósito de migrarem de trabalhadores para trabalhadores necessariamente assalariados, sendo compreendidos como meras mercadorias força de trabalho, com suas peculiaridades pertinentes às regiões ditas periféricas pelo capitalismo. A abordagem metodológica adotada neste trabalho se dá a partir de uma análise crítica à luz da Teoria Marxista da Dependência, desenvolvida por diversos intelectuais latino-americanos, tendo como a principal referência o cientista social Ruy Mauro Marini. Com o estudo, além do esforço de contribuir na compreensão das recentes transformações na região produtiva no rural da região e sua inserção na dinâmica do capitalismo global a partir de interpretações de pensadores nossos, buscar-se-á evidenciar, também, o caráter dialético do capital agrário manifestado pelo agronegócio, em que os trabalhadores assalariados rurais latino-americanos produzem riquezas “alheias” e se apropriam tão somente de suas próprias misérias.

Palavras-chave: Subdesenvolvimento Rural. Assalariado Rural. Espaço agrário latino-americano.

1 Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Economia (PPGE) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Docente do Departamento de Ciências Econômicas (DECON), Universidade Federal de Piauí (UFPI). E-mail: eduliveira@ufpi.edu.br.

2 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Economia (PPGE) da Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: sergio-gonalves09@gmail.com.



1. INTRODUÇÃO

Os espaços rurais latino-americanos, compreendidos dentro da dinâmica de valorização e acumulação do capital, se apresentam como espaços peculiares em que se podem evidenciar os elementos contrários e também contraditórios, inerentes ao modo de produção capitalista. Nestes espaços sócio produtivos, o primitivo e o moderno se confundem materializados nas relações “pré-capitalistas” quando se (re) instituem as condições primárias³ de expansão do capital nestas áreas rurais verificadas nas modernas, intensivas e tecnológicas práticas agrícolas. Também nele, sobretudo em resposta a esse “primitivo-moderno”, costumeiramente se manifestam experiências de *socioeconomias* contra hegemônicas, alternativas à lógica de reprodução do capital que, embora por vezes cooptadas pelo próprio sistema, se validam como potenciais negações à racionalidade do lucro, do modo de produção vigente, dominante e excludente.

Nesse contexto de intensas transformações inerentes ao *sociometabolismo*⁴ do capital se evidencia a injusta distribuição das riquezas gestadas nos espaços agrários de nossa região, verificadas principalmente na apropriação privada dos valores excedentes produzidos coletivamente pelos proletários rurais, agora instituídos e socialmente determinados pela forma social hegemônica do capitalismo. Ademais, os sujeitos e povos tradicionais, se tornam mais sensíveis às implicações socioeconômicas impostas aos espaços agrários – e aos trabalhadores e trabalhadoras rurais –, tais como miséria, expropriação, exploração intensa, esgotamento de recursos naturais, exclusão, expropriação cultural e de saberes, bem como demais vulnerabilidades, alterando o cenário natural do espaço em que vive historicamente o camponês e a camponesa.

Diante do exposto, somos instigados a refletir se os espaços agrários sócio produtivos do Brasil e da América Latina, podem de fato serem caracterizados como um *lôcus* social de capitalismo atrasado ou então, espaços subdesenvolvidos, dependentes e conscientemente determinados pela dinâmica de movimento e de valorização do capital global para a manifestação do que há de mais “natural” e moderno no capitalismo: a sua necessidade e capacidade de se desenvolver desigualmente.

Assim, o referido artigo se esforçará em buscar compreender dialeticamente a recente transformação do espaço agrário brasileiro e latino-americano como produto da determinação do que vem de fora, ou seja, da divisão internacional do trabalho, imposta pelos países centrais que ditam às diversas regiões do globo, o que ofertar e o que demandar. Ademais, com a exposição, buscar-se-á evidenciar o processo histórico de transição forçada dos sujeitos e povos tradicionais desses espaços, com o propósito de migrarem de *trabalhadores* para *trabalhadores assalariados*, sendo compreendidos como meras mercadorias força de trabalho, com suas peculiaridades pertinentes às regiões ditas periféricas pelo capitalismo.

3 A propósito dessas relações “pré-capitalistas” e condições primárias de expansão do capital, o presente artigo incita para uma analogia com a acumulação primitiva, no livro “O Capital”, onde Marx (1998) estabelece os requisitos históricos que instituem o capitalismo enquanto modo de produção. Nossa menção às condições primárias modernas (que denominamos acumulação primitiva-moderna) estão relacionadas à expansão do agronegócio, que também necessitam desses pré-requisitos para se desenvolver, tendo o principal deles, o trabalhador assalariado rural.

4 A referida expressão é difundida pelo marxista húngaro István Mészáros (2002), na obra “Para Além do Capital”. A partir do termo sociometabolismo do capital, podemos compreender a forma social capitalista como uma estrutura totalizante de organização e controle, cujos elementos constitutivos – capital, trabalho (assalariado) e Estado – se relacionam e interdependem entre si, na analogia de um organismo vivo (metabolismo social). Pode-se depreender, portanto, em Mészáros (2012), que o capitalismo assume essa característica ou capacidade de mimetismo, que o condiciona enquanto modo de produção em constatar transformação e adaptação, com vistas a superar sua lógica essencialmente contraditória e autodestrutiva.



Diante do exposto, admite-se que o Brasil e a América Latina, tem sua estrutura produtiva determinada e inserida dentro de uma dinâmica de reprodução do capital global manifestada principalmente pelo agronegócio, que impõe aos espaços rurais de nosso grande continente a condição de meros abastecedores de produtos agrícolas e matérias primas, a fim de atender aos interesses das regiões de capitalismo central, ratificando assim a condição de subdesenvolvimento e dependência, denunciados por Marini (2005) e demais intelectuais latino-americanos que desenvolvem suas análises a partir da abordagem metodológica da *Teoria Marxista da Dependência*.

Embora se compreenda que o rural seja um espaço fecundo em que se germinam movimentos de tensões e reações frente ao capital, que inclusive sinalizam para alternativas viáveis e rompedoras dessa racionalidade produtiva hegemônica, é razoável admitir que o capital (re)invade os espaços agrários brutalmente, atendendo seus anseios de reprodução e desenvolvimento, causando estragos aos povos tradicionais e demais sujeitos inseridos nessas regiões sócio produtivas latino-americanas.

2. REFERENCIAL TEÓRICO: O TRABALHADOR-MERCADORIA RURAL E A DIALÉTICA DA ACUMULAÇÃO “PRIMITIVA-MODERNA”

O organismo do capital, na sua ânsia de valorização, impõe aos seus métodos (re)produtivos a necessidade de se auto ampliarem mediante constantes encurtamentos de tempos de produção, que se distanciem dos socialmente estabelecidos. Dito isto, é razoável admitir que a penetração do capitalismo na agricultura ocorra de forma intensa e voraz, numa perspectiva de alterar a velocidade de transformação da própria natureza, consequentemente, desrespeitando o tempo biológico desta, ajustando-a à impaciência da reprodução do capital e que concorre para as mais espúrias implicações não somente sobre os sujeitos rurais, mas também sobre os recursos naturais.

Sobre tal aspecto, Marx (1999) ratifica a ideia bastante aceitável de que,

(...) todo progresso da agricultura capitalista significa progresso na arte de despojar não só o trabalhador, mas também o solo; e todo aumento da fertilidade da terra num tempo dado significa esgotamento mais rápido das fontes duradouras dessa fertilidade (MARX, 1999, p. 571).

Com isso, evidencia-se que a produção capitalista, sobretudo a agrícola, só desenvolve sua base técnica e produtiva, exaurindo necessariamente as fontes originais de toda a riqueza, a terra e o trabalhador (MARX, 1999) e por isso deve se movimentar, e se expandir, e se ultrapassar em suas fronteiras espaciais. Isto verificado convém discutir, ainda baseado em Marx (1999), as diferentes manifestações do trabalho humano que se direcionam tanto para o trabalho útil-produtivo com a finalidade de produção de *valores-de-uso* aos quais se apropriam elementos da natureza para atender as necessidades humanas; e o trabalho a que se destina produzir excedentes, *valores-de-troca*, quer seja, o processo de trabalho voltado para atender a produção capitalista, a saber, produzir mais valor.

Acerca dessa manifestação do trabalho humano útil, Marx (1999) esclarece que,

O processo de trabalho, que descrevemos em seus elementos simples e abstratos, é atividade dirigida com o fim de criar valores-de-uso, de apropriar os elementos naturais às necessidades humanas; é condição neces-



sária do intercâmbio material entre o homem e a natureza; é condição natural eterna da vida humana, sem depender, portanto, de qualquer forma dessa vida, sendo antes comum a todas as formas sociais (MARX, 1999, p. 218).

Com efeito, Marx (1999) deixa patente que é da própria natureza humana a manifestação do trabalho voltado a atender suas necessidades, o que nos faz ter a noção de que é factível repensar e experimentar alternativas sócio produtivas à lógica do lucro, uma vez que o processo de trabalho não é manifestação exclusiva da (e para a) forma social capitalista. Soares (1981) discorre sobre referida característica do trabalho quando apresenta a produção camponesa em sua essência, com trabalho dissociado do mercado, a saber:

De um modo geral se reconhece que a especificidade do campesinato reside no caráter familiar da produção que empreende, no fato de que o grupo doméstico compõe uma unidade de produção e consumo, e na relativa independência da unidade frente ao mercado. Por relativa independência se entende que seria própria e distintiva do campesinato uma certa capacidade, derivada do controle que exerce sobre os meios de produção e sobre o processo de trabalho, e da natureza peculiar do meio de produção essencial, a terra, uma certa potencialidade *sui generis* de se ligar mais ou menos ao mercado, de acordo com as imposições das circunstâncias. Ao contrário do que aconteceria com a força de trabalho mercantilizada, assalariada, ou com empresas capitalistas, nada impede à família camponesa de subsistir enquanto tal, quer dizer, reproduzindo sua unidade de produção, produzindo para o próprio consumo durante um período de especial retração do mercado (SOARES, 1981, p. 205).

Ainda, referida ideia é reforçada em Kautsky (1986) que, embora aborde de forma lúcida e transparente o processo de desnaturalização ou até aniquilação do camponês a partir de sua interação com o comércio e a indústria urbana, era possível observar que na família camponesa medieval se verificava esse caráter do trabalho, conforme descreve:

A família camponesa medieval constituía uma cooperativa completamente ou quase totalmente autossuficiente que não só produzia seus próprios produtos de consumo pessoal; constituía também a própria casa; fabricava os próprios móveis e utensílios domésticos, inclusive a maioria das ferramentas toscas de que necessitava; curtia o couro, preparava o linho e a lã, fazia as próprias roupas. De fato, o camponês ia ao mercado, mas lá vendia tão somente os excedentes de sua produção, comprando o indispensável, com exceção do ferro do qual só utilizava o mínimo necessário. Deixando de visitar o mercado, ele talvez compromettesse sua comodidade. Desse mercado poderia depender o luxo, jamais a própria existência (KAUTSKY, 1986, p. 17).

Em contraponto, partindo para uma perspectiva capitalista do trabalho, Marx (1999) novamente descreve que:

O processo de trabalho, quando ocorre como processo de consumo da força de trabalho pelo capitalista, apresenta dois fenômenos característicos. O trabalhador trabalha sob o controle do capitalista, a quem pertence seu trabalho. O capitalista cuida em que o trabalho se realize de maneira apropriada e em que se apliquem adequadamente os meios de produção, não se desperdiçando matéria-prima e poupando-se o instrumental de trabalho, de modo que só se gaste deles o que



for imprescindível à execução do trabalho. Além disso, o produto é propriedade do capitalista, não do produtor imediato, o trabalhador (MARX, 1999, p. 219).

Deste ponto, observa-se que o trabalho se distancia da consciência humana e se aproxima, se une, à “consciência e vontade própria do capital”, personificada na pessoa do capitalista. Segundo Marx (1999), o capitalista, portanto, é um ser humano enfeitiçado pelo capital, fato este que não necessariamente incita a qualquer juízo moral ou de valor em seu comportamento, mas também não o isenta de responsabilidades pelas consequências aos seres humanos e ao meio ambiente (MARX, 1999).

Mediante esta distinção do duplo caráter do trabalho, é razoável admitir que a criação da riqueza que rege a sociedade capitalista, independente do meio em que ela se manifeste (urbano ou rural), embora seja fruto do processo de trabalho humano, na consciência habitual do capitalista esta se concretiza pelas próprias qualidades dele enquanto detentor dos meios produtivos, conforme expõe Marx (1999):

Do seu ponto de vista [do capitalista], o processo de trabalho é apenas o consumo da mercadoria que comprou, a força de trabalho, que só pode consumir adicionando-lhe meios de produção. O processo de trabalho é um processo que ocorre entre coisas que o capitalista comprou, entre coisas que lhe pertencem (MARX, 1999, p. 219).

Logo, é possível compreender que dentro de uma lógica de valorização e concorrência do capital no espaço agrário, é mister que o sujeito rural, sobretudo o pequeno produtor, migre de uma condição de produtor autônomo e independente (essencialmente criador de *valores-de-uso*) para o status de trabalhador rural assalariado, tornando-se, portanto, enquanto força de trabalho, uma mera mercadoria ou simples objeto de posse do capitalista.

Desta forma, investigar o referido processo de transição que perpassa desde a alienação do trabalhador rural aos seus principais meios de produção (a terra) até seu assalariamento e demais implicações sociais do capitalismo no campo, se torna essencial para a compreensão da manutenção da dependência e do subdesenvolvimento rural, especificamente na América Latina.

A partir desta discussão ora apresentada, acreditamos que a reprodução da mercadoria força de trabalho, que se sintetiza na reprodução das condições materiais de existência do ser humano que oferta tal mercadoria, é tema central desta análise, sobretudo quando se investiga as regiões periféricas do capitalismo as quais se escancara a característica peculiar destas, quando cotejadas as de capitalismo central e avançado, que é a intensificação e a superexploração dessa mercadoria força de trabalho.

Para que se concretize de forma eficiente a penetração do capitalismo nos espaços agrários, este requer se deparar com suas condições históricas de existência ao qual a principal delas é a presença da mercadoria força de trabalho. Para tanto, os sujeitos rurais enquanto possuidores dessa mercadoria força de trabalho devem atender a duas peculiaridades básicas, a saber: i) a população rural deve ser proprietária livre de sua capacidade de trabalho, ou seja, ser proprietária de si; e ii) enquanto dona dessa capacidade, a população rural não pode vender mercadorias em que encarne seu trabalho, ou seja, estejam submetidas a alienação entre o trabalho e o produto desse trabalho (MARX, 1998).

Segundo Marx (1999) no processo de produção essencialmente capitalista (e o nosso esforço se orientará para o capitalismo agrário), o valor desse sujeito enquanto mercadoria capitalista (a força de trabalho) deve ser medido como o de qualquer outra mercadoria, ou seja, pelo tempo de trabalho socialmen-



te necessário à sua (re)produção que se expressará no tempo de trabalho necessário à produção dos meios de subsistência que garantirão a manutenção dessa força de trabalho. Com efeito, os povos tradicionais do campo, sobretudo enquanto agricultores familiares, que outrora se apresentavam proprietários de seus meios de produção, do produto dos seus trabalhos e, por conseguinte, garantidores dos seus meios de subsistência; agora, enquanto trabalhadores assalariados rurais estão subordinados às relações capitalistas e seus sistemas de controles, ritmos e de valoração, que se materializarão nos preços (salários) de suas mercadorias ofertáveis (a força de trabalho), ficando, assim, a mercê das determinações arbitrárias de um sujeito indefinido que se personifica na entidade mercado e que se estabelece de fora para dentro.

Entretanto, é importante perceber que, conforme exposto em Marx (1999),

A natureza não produz, de um lado, possuidores de dinheiro ou de mercadorias e, do outro, meros possuidores das próprias forças de trabalho. Essa relação não tem sua origem na natureza, nem é mesmo uma relação social que fosse comum a todos os períodos históricos. Ela é, evidentemente, o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções, do desaparecimento de toda uma série de antigas formações da produção social (MARX, 1999, p. 199).

Assim, a chamada acumulação primitiva em Marx (1998) remonta ao processo histórico que condiciona e inaugura a forma social capitalista (a pré-história do capital), uma vez que se relaciona ao processo de separação do trabalhador independente ante seus meios de trabalho, ou seja, o processo que transforma em capital os meios sociais de subsistência e produção e que converte em assalariados os produtores diretos (MARX, 1998). Com efeito, trata-se de um processo de sujeição, submissão e subsunção dos trabalhadores (e da terra) ao capital, especificamente, do camponês ao capitalismo.

Com a acumulação primitiva descrita em Marx (1998), reforça a contestada tese de que o capitalismo tem suas raízes no espaço agrário e traz como característica principal a expropriação do trabalhador rural que é privado de seu principal meio de produção, a terra (que se transforma em capital), conseqüentemente, apartado dela, mas “livre” e proprietário de sua força de trabalho, em que pode vendê-la para prover sua (sub) existência, se tornando portanto, um assalariado rural.

Uma grande contribuição para essa polêmica do gene do capitalismo no campo é a tese da historiadora Ellen Wood. Em seus escritos, Wood (2001) sugere que a prática de cercamento e expulsão camponesa sendo ela direta ou indiretamente – via parlamentar – não ocorreu de forma mecanicista de expropriar por expropriar, criando um trabalhador livre ou uma “proletarização da força de trabalho”, mas sim a uma resposta à crescente necessidade de atualizar as propriedades sob uma nova configuração: o regime de propriedade e produtividade fundamentalmente capitalistas. Uma vez implantado, fará com que os demais setores e fração da classe anteriormente dominante se adequem quanto mais breve possível, mesmo com a inexistência das relações de exploração do trabalho característico ao molde capitalista, mas certificando-se de que suas propriedades adquiridas em outras bases sociais sejam igualmente validadas no capitalismo.

Embora pareça que a ideia exposta negue a importância da expropriação como base social da relação capitalista, apenas parece. Na busca para perscrutar o nascedouro da relação tipicamente capitalista, embora já existisse trabalho assalariado no processo denominado de “compulsividade produtivista para o mercado” durante o século XVI, estes não dependiam inteiramente do mercado, possuíam pequena propriedade de terra nas quais produziam. Portanto, existia um “assalariamento”, mas não no caráter capitalista.



Portanto, a obra de Wood (2001) não busca depreciar o fato de que as expropriações se tornaram a forma central da produção de trabalhadores, tornando possível a expansão da relação social capital, mas a de elucidar a existência de um elemento embrionário contido no crescimento da produtividade sob condições mercantis, que por sua vez alteram até mesmo a forma da propriedade. Logo, a expropriação *passa a existir* das relações capitalistas, não *sendo sua condição prévia*. Conforme se observa na hipótese de Wood (2001):

Mas é importante ter em mente que as pressões competitivas, assim como as novas “leis de movimento” que as acompanharam, dependiam, em primeiro lugar, não da existência de um proletariado de massa, mas da existência de arrendatários-produtores dependentes do mercado. Os trabalhadores assalariados, especialmente os que dependiam inteiramente do salário para sobreviver, e não apenas como um suplemento sazonal (...) continuaram a ser minoria na Inglaterra do século XVII (WOOD, 2001, p. 102-103).

Dessa forma, se deram as pressões competitivas, uma exigência de mais produtividade para assegurar a manutenção dos arrendatários, ou seja, produzir mais por um custo menor, sendo mais eficiente para concorrer com outras pessoas no mercado. Ademais, Wood (2001) atenta ainda que, a origem das relações sociais capitalistas não advém da contradição entre cidade-campo, mas de uma inteira subordinação do capital e trabalhador e trabalhadora rural aos imperativos da concorrência mercantil, conforme apresenta:

Praticamente tudo, numa sociedade capitalista, é mercadoria produzida para o mercado. E, o que é ainda mais fundamental, o capital e o trabalho são profundamente dependentes do mercado para obter as condições mais elementares de sua reprodução. (...) [O mercado torna-se] o determinante e regulador principal da reprodução social. A emergência do mercado como determinante da reprodução social pressupõe sua penetração na produção da necessidade mais básica da vida: o alimento (WOOD, 2001, p.78).

Diante dessa discussão, percebe-se que a compulsão produtiva e a concorrência entre os arrendatários favoreciam a transformação dos arrendatários bem-sucedidos em grandes proprietários, que por sua vez deram continuidade à permanência dos grandes proprietários anteriores. Os camponeses, por sua sorte, embora impusessem brava resistência para na terra permanecer, eram cada vez menos capazes de competir com o avanço da propriedade e com a produtividade dos primeiros. Portanto o embrião da relação social capitalista para Wood (2001), diferente da ideia hegemônica disseminada, trata-se de uma profunda ruptura com o modo mercantil simples e não sua continuidade.

E é essa interrupção das relações sociais de propriedade e o novo modo de resignação do processo de trabalho ao mercado que impulsionarão e demandarão a expropriação massiva da campesinato. Somente nesse sentido a expropriação pode *decorrer* do processo descrito não sendo, portanto, sua causa *originária*. E uma vez acionado a expropriação torna a válvula de escape para acumulação/expansão capitalista.

A proletarianização – representação máxima da força de trabalho como mercadoria – transferiria ao mercado novos instrumentos coercitivos, criando uma classe trabalhadora homogênea (uma pseudo *commodity*) e totalmente dependente e completamente vulnerável à disciplina do mercado. Portanto, como resultado desse mecanismo de melhoramento (*improvement*) da dinâmica capitalista resulta a conversão massiva do trabalhador e trabalhadora rural em assalariados e assalariadas rurais, quer seja, a conversão da força de trabalho em mercadoria.



A referida analogia em Marx (1998) e Wood (2001) é necessária com vistas a tentar compreender o recente processo de formação do trabalhador assalariado rural no espaço agrário latino-americano. Esse processo de transição do trabalhador rural independente para o trabalhador rural assalariado, o que aqui identificamos como a acumulação “primitiva-moderna” no espaço rural brasileiro e latino-americano, é elemento histórico fundamental em que se criam as condições necessárias para a expansão do capitalismo nas áreas rurais, de forma mais intensa e interligada ao capitalismo global, sobretudo expressada nas relações produtivas do agronegócio.

3. PERCURSO METODOLÓGICO

Neste trabalho adotou-se uma metodologia de análise crítica, no intuito de oferecer uma compreensão alternativa de como se forjam as relações capitalistas na América Latina e em específicas regiões subdesenvolvidas (como é o caso dos espaços produtivos rurais) com o capitalismo global. Com efeito, se lança na ideia de refletir possibilidades para a região: insurgências, frente a perenização de sua condição de subdesenvolvimento e dependência.

Neste intento, é tema central se investigar e compreender a inserção do setor agrícola brasileiro e latino-americano no comércio mundial recente, bem como oferecer um olhar específico ao papel do trabalhador assalariado rural da região. Para isto, o presente trabalho se vale do subsídio analítico conceitual da *Teoria Marxista da Dependência*, desenvolvida por intelectuais do pensamento social latino-americano, tais como Ruy Mauro Marini, Theotônio dos Santos, Vânia Bambirra, André Gunder Frank, Agustín Cueva entre outros.

Por fim, a partir da narrativa desse processo histórico experimentado pelos espaços rurais latino-americanos, interpretados sob a ótica dos intelectuais da região, nos permitirá escancarar o caráter dialético do capital agrário (não se destoando da lógica do capital global), em que os trabalhadores assalariados rurais (outrora trabalhadores rurais independentes e detentores de seus meios de subsistência) produzem riquezas “alheias”, estrangeiras e, se apropriam tão somente de suas misérias.

4. RESULTADOS E DISCUSSÕES: SUBDESENVOLVIMENTO E DEPENDÊNCIA NO ESPAÇO RURAL LATINO-AMERICANO

O direcionar para um olhar investigativo ao espaço rural latino-americano, especificamente o brasileiro, nos instiga a uma série de reflexões paradoxais. É lúcido admitir que nos deparemos com regiões produtivas em que as práticas agrícolas intensivas em tecnologias e que interagem com regiões modernas e desenvolvidas, se verifiquem também elementos de atraso e subdesenvolvimento⁵. Não à toa, alguns estudiosos não compreendendo as especificidades do capitalismo dependente latino-americano, ainda recaiam sobre a errônea interpretação de traços “pré-capitalistas” nestas regiões teoricamente “atrasadas”. Essa característica ímpar, *sui generis*, do capitalismo latino-americano, só toma sentido quando se direciona um olhar sistêmico em sua totalidade, debruçando-se não só à esfera nacional, mas também na internacional, de funcionamento do capital como um sistema-mundo.

Com efeito, a *teoria marxista* da dependência, se apresenta como uma metodologia de análise para compreender como se forjam estas relações capitalistas na América Latina ou em específicas regiões subdesenvolvidas (como é o caso do rural brasileiro) com

5 Tais elementos podem ser evidenciados a partir das relações laborais que se instituem precarizadas, intensivas, com práticas de baixos salários e, por vezes, em situações análogas a trabalho escravo.



o capitalismo global. Ademais, se lança na ideia de compreender as reais possibilidades para a região: insurgências ou perenização de sua condição de subdesenvolvimento e dependência.

Segundo Osorio (2017), as raízes históricas da categoria *dependência* dentro da teoria marxista, nas ciências sociais e para um olhar específico para a América Latina, se deu num processo contraditório de avanços e retrocessos que se inicia nos anos sessenta do século passado. Segundo o referido autor, dois fenômenos históricos evidenciam essas discussões: a Revolução Cubana que escancarou a inabilidade do marxismo ortodoxo de dar respostas à compreensão da América Latina, consequentemente que requeria análises mais específicas para a região; e a crescente integração das “atrasadas” economias latino-americanas a uma “moderna” dinâmica de interação com o capitalismo global, desempenhando à América Latina um papel bastante peculiar nessa interação.

Referida peculiaridade é reforçada por Marini (2005), quando analisa a região enquanto inserida no contexto de capital global, ao afirmar que:

(...) frente ao parâmetro do modo de produção capitalista puro, a economia latino-americana apresenta peculiaridades, que às vezes se apresentam como insuficiências e outras – nem sempre distinguíveis facilmente das primeiras – como deformações. Não é acidental, portanto a recorrência nos estudos sobre a América Latina a noção de “pré-capitalismo” (MARINI, 2005, p. 138).

Entretanto, depreende-se que, mais do que evidenciar essa característica, Marini (2005) incita uma provocação: estamos de fato analisando um capitalismo atrasado que se lança numa ideia de avanço/desenvolvimento ou estamos diante de uma interação em que a situação de atraso seja a condição necessária para a própria integração ao capitalismo global?

Dito isto, Marini (2005) escancara o que talvez seja a ideia central da teoria marxista da dependência: que referida lógica de inserção da América Latina ao circuito produtivo global concorre para a manutenção de um subdesenvolvimento, quer seja, desenvolvimento do subdesenvolvimento para a região – categoria esta difundida por Frank (1973) –, ao passo que garante a continuidade do desenvolvimento para regiões que já são avançadas. Na tese de Frank (1973), o referido autor admite que o desenvolvimento não resulta de uma simples sucessão de estágios generalizáveis a todos os países, mas que as relações dialéticas entre desenvolvimento e subdesenvolvimento no (e do) sistema capitalista são partes essenciais e imanentes à sua estrutura e ao seu desenvolvimento em escala mundial.

Atestando a tese do desenvolvimento do subdesenvolvimento, Marini (2005) aponta que:

(...) ainda que se trate de um desenvolvimento insuficiente das relações capitalistas, essa noção se refere a aspectos de uma realidade que, por sua estrutura global e seu funcionamento, não poderá desenvolver-se jamais da mesma forma como se desenvolvem as economias capitalistas chamadas de avançadas. É por isso que, mais do que um pré-capitalismo, o que se tem é um capitalismo *sui generis*, que só adquire sentido se o contemplarmos na perspectiva do sistema em seu conjunto, tanto em nível nacional, quanto, e principalmente, em nível internacional (MARINI, 2005, p. 138).

Historicamente, a integração da América Latina no desenvolvimento do capitalismo se deu a partir da necessidade da criação de uma oferta mundial de alimentos e de matérias primas indus-



triais em virtude do processo de industrialização europeia que, para viabilizar sua elevada especialização produtiva industrial necessitava, além de insumos, do direcionamento de esforços exclusivos para a indústria, renegando a produção agrícola para os produtores periféricos mundiais. Com efeito, a inserção latino-americana no mercado mundial possibilitou magnânimos ganhos produtivos às economias europeias industrializadas, chegando a alterar até seu padrão de reprodução de capital.

Acerca dessa função da América Latina, afirma Marini (2005):

O que importa considerar aqui é que as funções que cumpre a América Latina na economia capitalista mundial transcendem a mera respostas aos requisitos físicos induzidos pela acumulação nos países industriais. Mais além de facilitar o crescimento quantitativo destes, a participação da América-Latina no mercado mundial contribuirá para que o eixo da acumulação na economia industrial se desloque da produção de mais valia absoluta para a de mais valia relativa, ou seja, que a acumulação passe a depender mais do aumento da capacidade produtiva do trabalho do que simplesmente da exploração do trabalhador (MARINI, 2005, p. 144).

Ao enlaçar-se com o desenvolvimento produtivo dependente, os países periféricos viabilizam um crescimento qualitativo dos países centrais a custas de uma maior exploração do povo latino-americano levando a um desgaste prematuro da força de trabalho na periferia do globo. Esse esgotamento da força de trabalho, segundo a *teoria marxista da dependência*, pode ser elencado de três formas principais, a saber: a) pela intensificação da força de trabalho; b) pelo prolongamento da jornada de trabalho; e c) pela redução do poder de consumo do operário para além do normal (defasagem entre valor histórico-social do trabalho e a remuneração da força de trabalho).

Portanto, esses mecanismos implementados sobre a força de trabalho nas economias dependentes, podem ser interpretados como “barras de contenção”, ou seja, uma resposta a toda transferência de valor que ocorre no mercado mundial. Busca-se um aumento da exploração interna da força de trabalho latino-americana para contrabalançar as perdas nas trocas e manter a taxa de lucro das burguesias nacionais do continente. É nessa linha que a América Latina (em um percurso “natural” da expansão capitalista, e, portanto, da acumulação de capital) se insere na dinâmica de capitalismo global a qual tem sua estrutura definida pela divisão internacional do trabalho, marcada por profundas raízes que causam as trocas desiguais, a *superexploração* e o ímpar ciclo do capital nas economias dependentes cujo efeito pode ser sentido até hoje com o subdesenvolvimento da região.

Conforme Marini (2005),

(...) é a partir de então que se configura a dependência, entendida como uma relação de subordinação entre nações formalmente independentes, em cujo marco as relações de produção das nações subordinadas são modificadas ou recriadas para assegurar a reprodução ampliada da dependência (MARINI, 2005, p. 141-142).

Conclui Marini (2005, p. 142) que, “a dependência não pode ser, portanto, nada mais do que maior dependência, e sua superação supõe necessariamente a supressão das relações de produção nela envolvidas”. Diante do exposto, entende-se que aos espaços sócio produtivos latino-americanos se encaixa em tais interpretações, quer seja, uma região que desenvolve seu subdesenvolvimento, ao passo que concorre para o salto qualitativo dos países centrais a qual sua produção de riqueza atende e serve.



5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entende-se que um dos grandes desafios ao pensamento social moderno, sobretudo quando voltam seus olhares para as compreensões das realidades socioeconômicas dos países considerados de capitalismo atrasado, é superar as análises isoladas, sem considerar o sociometabolismo do capital, entendendo-o como um sistema-mundo. Diante disso, compreender o subdesenvolvimento dependente da América Latina, do Brasil e especificamente, dos espaços rurais, é perceber que referida condição não é consequência de atrasos institucionais, arcaísmos do capitalismo local, estágio prévio de desenvolvimento ou até mesmo – na compreensão de alguns teóricos – falta de capitalismo.

A partir da análise crítica proposta pela *teoria marxista da dependência*, é razoável admitir que o subdesenvolvimento e o desenvolvimento são elementos imanentes e necessários à própria lógica de expansão e acumulação histórica do capital. São aspectos diferentes, ao passo que iguais, pertencentes ao mesmo processo dialético. Com efeito, a forma social do capitalismo traz como uma de suas principais características o desenvolvimento desigual. Assim, é possível perceber e situar o espaço agrário latino-americano e o papel dos seus sujeitos produtores, nesse contexto de inserção global, determinada pela divisão internacional do trabalho e que condiciona nossa região a uma dependência explícita, bem como uma subserviência dissimulada em que se vende a um sistema de fornecimento de matérias primas globais, em detrimento de um estímulo ao mercado interno e à predileção de uma complexidade produtiva, que por ventura viesse a concorrer para uma melhor especialização industrial.

Nesse processo de inserção da América Latina ao mercado mundial, sob a manifestação do agronegócio, salta aos olhos também o fato de que neste processo de transição de trabalhador rural independente para trabalhador rural assalariado, ou seja, a mudança do cenário dos comuns, típicos dos povos tradicionais, agora requer novos ritmos e mecanismos de controles ao trabalhador e que estes não ocorrem de forma harmoniosa. Nesse processo se observam tensões que ratificam a dialética do capitalismo atuante no espaço agrário, ao passo que se manifestam movimentos de contra tendência, imanentes à relação conflituosa entre capital-trabalho, entre campesinato e capital agrário.

Por fim, convém refletir que nossa realidade assim integrada ao capitalismo global, está condicionada às transformações da economia mundial, sobretudo às movimentações do capital em suas áreas mais avançadas e dinâmicas, uma vez que, à luz da dialética da dependência, são tais movimentações quem determinam as possibilidades de desenvolvimento do subdesenvolvimento das regiões de capitalismo dependente. Desta forma, se assim mantivermos nossa condição de passivos aos países de centro, pode-se perder uma grande oportunidade de insurgirmos, considerando as *socioeconomias* alternativas e contra hegemônicas que experimentamos em nosso continente, e que são fecundas a provocar transformações e libertações aos povos latino-americanos.



REFERÊNCIAS

- FRANK, A. G. “Desenvolvimento e Subdesenvolvimento Latino-americano”. In: PEIREIRA, Luiz (org.). Urbanização e Subdesenvolvimento. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- KAUTSKY, K. A questão agrária. São Paulo: Nova Cultural, 1986.
- MARINI, R. M. Dialética da dependência. In: TRASPADINI, R.; STEDILE, J. P. (Orgs.). Ruy Mauro Marini: vida e obra. São Paulo: Expressão Popular, 2005.
- MARX, K. O Capital: crítica da economia política. Livro 1. Vol 2. 16ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- _____, K. O Capital: crítica da economia política. Livro 1. Vol 1. 17ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- MÉSZÁROS, I. Para além do capital. São Paulo, SP: Boitempo, 2012.
- OSORIO, J. “O Marxismo latino-americano e a teoria da dependência”. In: SEABRA, Raphael Lana (org.). Dependência e Marxismo: contribuições ao debate crítico latino-americano. Florianópolis: Insular, 2017.
- SOARES, L. E. Campesinato: ideologia e política. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- WOOD, E. M. A origem do capitalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.



nos rastros da esquizoespiritualidade: racionalidades em deriva

José Diêgo Leite Santana⁶
Aurino Lima Ferreira⁷

Resumo: A espiritualidade como uma possibilidade poiética, política e atitudinal do humano pode nos levar a pensamentos outros e agências mais solidárias e compassivas de mundo. Queremos dizer que é pela espiritualidade, sobretudo, que vamos constituindo sentidos de estar no mundo, bem como modos de perceber as realidades que experimentamos. Essa espiritualidade pode ser capturada por estruturas e sistemas que tendem a oprimir, ritualizando então, modos superiores de espiritualidades em detrimento de outros considerados subalternos e primitivos. Assim, apresentamos a esquizoespiritualidade como um devir para mudarmos mentalidades, racionalidades e práticas modernas que operam em uma lógica de exploração e violência. Nisso, é fundamental questionarmos os modos de racionalidades que contribuem para perpetuação e sofisticação das violências ou dar visada aquelas racionalidades outras que se levantam em atos de justiça cognitiva, solidariedade e compaixão da vida humana e extra-humana. Então, apresentamos a seguinte questão orientou este estudo: quais pressupostos ontológicos podem contribuir para alargar compreensões outras sobre racionalidades que estão por vir? Como objetivo fomos levados a pensar a razão numa perspectiva participativa decolonial a partir da gira esquizoespiritual. Nosso percurso metodológico neste estudo qualitativo do tipo revisão de literatura privilegiou as discussões e os estudos de autores localizados ao Sul, como Boaventura de Sousa Santos, Arturo Escobar, Orlando Fals Borda, Edgar Guerrero Arias para discutimos a racionalidade instrumental da modernidade. Em seguida apresentamos uma proposição ontológica combativa de Archie Mafeje para apresentar o marcador da razão participativa decolonial, pensada nas contribuições decoloniais de autores latino-americanos e na psicologia transpessoal participativa de Jorge Ferrer. Por último trazemos as suposições epistemológicas de uma esquizoespiritualidade. O estudo aponta para questões outras sobre formas de conhecer o mundo, perceber o mundo e estar no mundo. Para que isso seja possível, as realidades ontológicas não podem ser reduzidas sob a perspectiva de um local geopolítico privilegiado no conhecimento de mundo, mas devem ser legitimadas a partir de seus locais mais diversos. Entendemos, portanto, que as racionalidades outras que estão por vir surgem de nossas lutas e nosso engajamento político.

Palavras-chave: Espiritualidade. Racionalidades. Pensamento decolonial.

6 Doutorando em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE

7 Pós-doutorado pela Université Claude Bernarde Lyon 1, doutor em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, docente permanente no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, e-mail: aurinolima@gmail.com



1. INTRODUÇÃO

Diversos são os conceitos e definições sobre espiritualidade. Em seu sentido mais plural, afirmamos neste estudo a espiritualidade como um movimento da condição política do humano, uma relação de transformação de si e de intervenção no mundo e uma experiência de nossa participação no mundo (FERRER, 2017; ARIAS, 2011). Partindo dessa localização, afirmamos ainda neste estudo, segundo Santana, Ferreira e Silva (2021), a esquizo-espiritualidade como complexificação do termo que e que se coloca a causar rupturas com modos coloniais de estruturação do mundo. Pela esquizoespiritualidade somos convidados a (re)conhecer nossas identificações culturais e sociais que são encobertas pela reencenação colonial.

Os subalternizados são ditos por ontologias próprias do colonizador. Somos narrados por histórias que acabaram invisibilizando conhecimentos, sabedorias, tradições e percepções. Tentaram esvaziar nossos corpos de nossas experiências mais genuínas e mais afetivas. A inteligibilidade do mundo, de nossos corpos e nossas existências passaram a ser demarcadas pela racionalidade centrada no cognicentrismo. Tudo com a pretensão de universalizar um modo de ser humano, uma razão instrumental redutora da realidade (MAFEJE, 2008; MIGNOLO, 1995; FERRER, 2017).

Fomos retirados da ecologia de mundo e do Mistério, arrebatados da vida que partilhamos com o cosmos. Isso foi fruto da empresa colonial: a saga de silenciarmo-nos através da imposição de uma forma de conhecer o mundo. A racionalidade moderna passa a ser um ultimato existencial. O ser humano é considerado em seu estágio mais desenvolvido como sujeito racional-cognitivo-instrumental (SANTOS, 2018; MIGNOLO, 1995; FERRER, 2017).

Mas não fomos desenraizados do nosso chão. Insurgimo-nos das maneiras mais diversas, mais poéticas, políticas e epistêmicas possíveis. Fomos conduzindo um caminho afetivo, sensível e de racionalidades mais amplas, mais incorporadas. Recusamos a posição autoritária de um sujeito cognoscível; ocupamos posições incorporadas, de racionalidades que nos fazem conhecer nosso corpo como uma encruzilhada sensível e racional. Por isso aquecemos a razão em nosso coração.

Precisamos, para isso, recuperar nossos corpos. Deixaram de ser animalesco, objetos de fetiche capital ou mesmo sepulto da alma, como viam os colonizadores. Extasiados, os corpos ocupados por si mesmo percebem a força do que podem no mundo. Eles giram, se movimentam, levantam-se e rodopiam para curar a si e ao mundo, tão adoecidos por uma racionalidade excludente que nega nossa multidimensionalidade (RÖHR, 2011; FERRER, 2017). Começamos então, a fazer a roda girar com nossa incorporação no mundo. A existência no corpo é um processo profundamente de luta, de disputa. Em uma gira ontológica, compreendemos que nossas cocriações nos levam a romper com uma concepção de mundo que espacializa nossas experiências sempre em uma geopolítica europeia ou estadunidense e nos torna guiados por racionalidades coloniais. Assim, disputamos ontologias capazes de se aproximar de nossas experiências e percepções, até porque para se viver em um mundo colonial é preciso de um movimento esquizo, que consiga cocriativamente a circulação de estratégias de enfrentamentos.

Somos condenados por uma racionalidade imperialista que limita a ocupação do nosso corpo nos reduzindo a aspectos cognitivos. Negar o corpo sensível é excluir quaisquer formas de encantamento do real. E por encantamento do real entendemos que é a capacidade de perceber o mundo interconectado, transpassado por si mesmo e que tece teias plurais de realidades ontológicas. Mas o



corpo é, nele mesmo, um ato rebelde de sensibilidade. Não se satisfaz com uma racionalidade cogninocentrista, basta ver as artes, a estética, a poética do cotidiano que inventamos em participação.

O que quer uma racionalidade cogninocentrista é a morte de um corpo sensível, que existe na percepção e na ampliação de sentidos outros do existir. Essa cognição compromete-se em fragmentar a vida a dimensões hierárquicas, onde ela mesma é o ponto mais elevado. Ao hierarquizar outras dimensões, a racionalidade cogninocentrista se ocupa em uma empreitada de disciplinarização. Disciplina-se quando não se movimenta, quando não se cria, quando não se saboreia o devir sensível de corpos fora de rota. Por isso, pretendemos *sentipensar* (FALS BORDA, 2009). Cocriamos condições afetivas de alargar nossa relação com o mundo quando damos visada a racionalidades outras.

Nesse sentido, *sentipensamos* a seguinte questão que possibilitou este estudo: quais pressupostos ontológicos podem contribuir para alargar compreensões outras sobre racionalidades que estão por vir? Como objetivo, nesta revisão teórica, fomos levados a pensar a razão numa perspectiva participativa decolonial a partir da gira esquizoespiritual.

2. REFERENCIAL TEÓRICO POR UMA RACIONALIDADE GENEROSA

A ordem racionalista moderna tem uma implicação tácita na cosmovisão de mundo e de sujeito. Enquanto o humano passa a ser definido e limitado à sua capacidade cognitiva – fundamento do sujeito racional e que hierarquiza, quando não anula outras percepções sensíveis do ser –, o mundo passa a ser objetivo. Assim, o conhecimento passa a ser objetivo, representado, abstraído.

Nessa dinâmica de funcionamento da realidade representativa e cognitiva que se desdobra no objetivismo, há a produção linear e objetiva do conhecimento. Com isso afirma-se e engaja-se na reificação – ou coisificação – do mundo. O mundo planejado, angulado, desprovido da sua capacidade de encantamento.

Simas e Rufino (2019) afirmam o desencantamento do mundo na modernidade. Esse desencanto é a perda da vitalidade, onde a modernidade automatiza o mundo. A metafísica passou o espaço por onde o materialismo condenou tudo aquilo que classificou fora da matéria, incluindo nesse espaço as questões que envolvem, por exemplo, as espiritualidades. O problema dessa danoção metafísica é que reduzimos a realidade a um fisicalismo exagerado. Até mesmo a própria concepção de realidade objetiva é ela mesma uma posição metafísica, ancorada no materialismo.

Por modernidade entendemos o projeto colonial eurorreferenciado e fundamentado nas colonialidades do ser, poder e saber (MIGNOLO, 1995). Essa mesma modernidade, para ser consolidada, precisou de negar outras dimensões que compõem o humano e estão envolvidas no processo de conhecimento de mundo. A razão instrumental é legitimamente supervalorizada e o sensível é desprezado. Não estamos a condenar a razão instrumental, mas estamos provocando-a a repensar as experiências desperdiçadas e ou limitadas por sua classificação de mundo. Com isso pretendemos a percepção mais ampla e alargada das experiências desprezadas por essa racionalidade.

A racionalidade instrumental é dominante e é fonte do universalismo. E o perigo do universalismo – um dos mitos fundantes da modernidade e dos processos de colonialidade – é que definimos formas fixas e imutáveis de ser, de conhecer e de estar no mundo. Essa



racionalidade dominante, que impede a contemplação e a compaixão como mobilizadores da percepção da realidade, cria dicotomias como natureza/cultura, corpo/espírito, subjetivo/objetivo.

A pluralidade, a polissemia, as curvas, as dobras são demonizadas. Eis o perigo de uma racionalidade estritamente instrumental. Ela cria também um império cognocentrista (SANTOS, 2018). Esse império é injusto porque distante da ideia de cotidiano como possibilidade. Há nisso uma supressão da liberdade e da criatividade. Assim, devemos seguir o que é pensado para nós como sendo a única forma de existir.

De modo insurgente, Maffesoli (1988, p. 195) propõe o cotidiano enquanto “[...] tantas metáforas que permitem sentir (éprouver) a vida, os fatos, em todas as suas concreções”. Nisso, recebemos a plenitude da vida e nos distanciamos de reduzi-la. É preciso, portanto, de uma concepção outra sobre o conhecimento, que não admita radicalmente o esvaziamento da razão, mas a sua própria abertura em um caminhar necessário (DURAND, 1989).

Quando a racionalidade opera de modo redutor, ela desconsidera a paixão e a transforma em ato. A potência é anulada, o devir das coisas é impedido (MAFFESOLI, 1988). Essa racionalidade que é a ordem da modernidade pode ser aquecida (SANTOS, 2018; FALS BORDA, 2009). Isso quer dizer que ela pode ser ampliada, em sua posição ontológica, e, assim, contemplar o cotidiano de maneira plural. Outras perspectivas começam a atravessá-la, como a sensibilidade. Uma racionalidade aquecida pela sensibilidade é um movimento sociológico da “carícia” (MAFFESOLI, 1998, p. 22).

Nesse sentido, engaja-se a racionalidade aquecida com um tipo de generosidade e de sensualidade próprias de uma contemplação apaixonada de mundo. Rompe-se com a representação racionalizante das coisas e se lança a conhecer de modo centrado em múltiplas vitalidades e na própria apresentação da vida. As implicações axiológicas decorrentes dessa proposta é que o saber deixa de ser ligado ao poder e passamos a apreciar as coisas, então a vida se torna “um movimento perpétuo onde se exprime a união dos contrários” (MAFFESOLI, 1998, p. 37).

3. PERCURSO METODOLÓGICO

O presente estudo trata-se de uma pesquisa qualitativa do tipo revisão de literatura. Segundo Creswell (2007), a revisão de literatura localiza e sumariza estudos já apresentados sobre determinado tópico, categoria ou marcador. Nesse sentido, a pesquisa desse tipo irá complexificar conceitos, esquemas e quadros teóricos que possibilitem a análise e exploração da questão de pesquisa. O autor ainda sinaliza para os diversos modos com os quais podemos construir uma revisão de literatura.

Assim, iniciamos nossa pesquisa a partir da problematização. Trouxemos uma questão de pesquisa que nos levou a selecionar um cânone epistêmico que possibilitasse uma interpretação mais aberta e crítica sobre as categorias que trazemos neste trabalho, a saber: racionalidade, razão, ontologia combativa e espiritualidade.

A partir de contribuições epistêmico-políticas de intelectuais ao Sul como Boaventura de Sousa Santos, Arturo Escobar, Orlando Fals Borda, Edgar Guerrero Arias problematizamos a racionalidade instrumental da modernidade. Em seguida apresentamos uma proposição ontológica combativa de Archie Mafeje para então introduzir um marcador central no estudo: a razão participativa decolonial, pensada nas contribuições decoloniais e na psicologia transpessoal participativa de Jorge Ferrer.



Por último, para argumentar em favor de uma prática dessa razão participativa decolonial trazemos uma provocação sobre as viradas filosóficas e epistêmicas que possibilitam modos outros de ver e compreender o mundo. Trazemos a gira esquizoespiritual como uma virada necessária para alargar outras racionalidades que não apenas aquelas herdeiras da colonialidade.

4. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Sentipensar para alargar o estilo das racionalidades: uma ontologia combativa

O problema de pensar a partir das estruturas ordinárias da matéria que compõem o mundo é que elas limitam nossa compreensão de vida. O mundo passa a ser objetificado, planejado e existe enquanto espaço cognoscível a ser dominado. Isso é possível porque o humano assume uma posição cognoscente privilegiada. Podemos assim, explorar o mundo, extrair dele tudo que precisarmos sem a necessidade ética e política de engajar-se com o cuidado e autocuidado. Escobar (2005) nos diz que ao se estabelecer essa primazia, a construção da teoria social é forjada de modo a invisibilizar formas de pensar que subalternizam umas – que são as formas locais e regionais de perceber o mundo – em detrimento de formas eurocêntricas.

Há um modo imperialista de negar as concepções de mundo. Isso é possível quando tomamos o espaço enquanto elemento analítico que modula formas históricas, geográficas e políticas de existir não-essencialistas. A natureza é tomada como construção de uma espacialidade que agencia os sujeitos de forma a subalternizá-los e invisibilizar seus modos de produzir conhecimento. Escobar (2005, p. 70) nos interroga: “Pode-se reinterpretar os lugares vinculando-se para constituir redes, espaços desterritorializados e, inclusive, raízes? Lugares que permitem as viagens, a transposição das fronteiras e as identidades parciais sem descartar completamente as noções de enraizamento, limites e pertencimento?”.

Quando o autor nos leva a questionar o lugar, repensamos os modos que existimos geograficamente e epistemologicamente. Para Escobar (2005), formas de experimentar o biológico e o natural são vistas como enfrentamentos em cenários de países periféricos do sistema-mundo capitalista. Com grande sagacidade, ele se posiciona contra a interpretação de cartografias sociais e biológicas com conceitos de natureza, cultura e sociedade advindos do pensamento moderno ocidental. De semelhante modo, Mafeje (2008) vem propor uma ontologia combativa, capaz de ser sentida e não apenas pensada. Mas sentida de dentro, do interior de quem produz significados sobre o mundo. Quando se faz isso, o antropólogo nos ensina a desconstruir a categoria de alteridade, que produz um outro em nível de exótico, inferior e objeto cognoscível.

A desconstrução da alteridade pressupõe a superação da ansiedade sobre o que diz o outro que é cognoscível sobre aquele que é cognoscente. Assim, lançamo-nos em um caminho de pensar e sentir o mundo a partir de nossas próprias categorias vitais e enraizadas, de nossas vivências mais profundas com o mundo. No lugar periférico que ocupamos, que somos produzidos a partir do complexo de Colombo – ou seja, nascemos para os povos europeus e somos narrados por eles somente com a chegada de Cristóvão Colombo em nossas terras –, somos negados de nossa capacidade mais sacra de existir: a capacidade de nos dizermos e nos inscrevermos no tempo e nos lugares.

Como resistir nesse complexo colonial? A criação da realidade é um caminho possível para suportar as auguras opressoras. Entender essa criação é reinventar a vida. Vida e Mistério são forças criativas da realidade (FERRER, 2017). Que afirmamos quando nos situamos nesta posição epistêmica? Ora, reivindicamos um aspecto potente do existir: o Mistério que se desdobra naquilo que epistemologicamente nos orienta e atua como um agenciamento. Ainda nos questionamos: que mapa estamos construindo para dizer de nossas rotas ingovernáveis? Que ca-



leidoscópio serve para nos dizermos sujeitos do mundo e da vida? Lutas ontológicas precisam ser travadas para nos desencobrirmos do nosso complexo de Colombo, imposto como situação existencial.

Propomos então a ideia de entre-lugares (Bhabha, 1998). Trata-se de uma noção de fronteiras inter-subjetivas, intercruzadas e uma bacia semântica e ontológica de uma experiência marginal. Não é, *a priori*, uma condição essencial dos que padecem a perda e o roubo de suas capacidades de produzir conhecimento, mas uma zona psicocultural que desvela as produções de resistência dos sujeitos dominados e marginalizados e que vai se autoinventando. O entre-lugares funciona como poética de agenciamento. Ao perdermos nossas referências pela força colonial, nos tornamos governáveis, corpos que performatizam e teatralizam a cidade colonial. Adoecemos socialmente! Bhabha (1998) vem dizer que enfrentamos a marginalidade social de modo cultural não-canônico. Usamos nossas estratégias críticas para incorporar novas realidades.

Nesse sentido, o mundo é, para nós que estamos em um entre-lugares, uma cocriação interpessoal (FERRER, 2017). Cooperamos coletivamente como forma de transcender a individualidade e fazer emergir o espírito de solidariedade. Isso se funda em um princípio de equipotencialidade. Para Ferrer (2017), esse princípio nos conecta em igualdade, em trocas simbólicas justas, onde todos aprendemos e todos ensinamos. Nos remete, essa questão, a conceber a vida em um movimento *sentipensante*. Fals Borda (2009) nos sinaliza para essa ontologia combativa. Misturamos razão e amor, corpo e coração; pensamos desde o coração e a mente. Enquanto o Ocidente evidencia a supremacia da razão e do domínio das emoções, colocamos a serviço do conhecimento a afetividade, as emoções, as experiências que transgridem racionalidade instrumental.

RAZÃO PARTICIPATIVA DECOLONIAL

Quando falamos de razão, é preciso primeiro entender que está sendo discutido. Partiremos das contribuições de Ferrer (2017) acerca do que ele chama de cogninocentrismo. Neste tipo de racionalidade prioriza-se o uso da mente e de suas faculdades, podendo ser organizado, conforme o autor, em alguns níveis, a saber: o etnocentrismo ou narcisismo epistêmico, um certo tipo de estado consciente para a saúde mental, a mente racional-analítica e o orgulho mental.

Ferrer (2017) nos mostra que o etnocentrismo é um narcisismo epistêmico, fechado em si, que não consegue ir além de outras posições culturais e engajar-se em um ato intercultural. Nesse nível, a racionalidade toma um certo padrão de visão de mundo, produz uma matriz de experiências e vivências que organiza as percepções sobre o mundo. O problema do narcisismo epistêmico é não reconhecer a validade das diferenças transculturais, criando um *background* de formas, aparências e epistemes que reduzem a realidade. O outro nível do cogninocentrismo reconhece um estado privilegiado de consciência e o toma enquanto padrão de saúde mental. Por esse padrão de saúde mental, se estabelece o que deve ser reconhecido como realidade ou ilusão. No terceiro nível, a forma lógica e analítica sobrepõe-se a outras dimensões da organização do pensamento. A mente racional-analítica é o centro do conhecimento. O último nível nos revela o orgulho mental enquanto um estágio do cogninocentrismo que considera certos sujeitos e atores como únicos sujeitos do conhecimento.

Organizada a racionalidade desta forma, é preciso entender que podemos ir além dessas formas redutoras de compreensão de mundo. A filosofia ocidental, especialmente a filosofia cartesiana, estrutura, fundamentalmente, o conhecimento a partir da instrumentalidade da razão. Concebe a razão como uma dimensão abstrata, enquanto o corpo passa a ser limite para a própria razão, pois ele é centro das emoções, dos desvios de objetividade e centro régio da subjetividade. Podemos perguntar: que pode o corpo nesse sentido? (SPINOZA, 1973). Ora, em um lugar de enunciação decolonial, o corpo é caro à existên-



cia, pois é a ele que querem docilizar, adestrar, domesticar. Um corpo sente, um corpo é o que somos. Ferrer (2017, p. 101) nos mostra que “[...] nós nascemos na Terra”. Eis o encerramento de nossa condição. Somos em um mundo, encarnados, corporificados; somos corpo que participa do Mistério. E quando participamos, não hierarquizamos, mas fundamentalmente sentimos e nos relacionamos com o mundo.

Nesse sentido, de uma razão que é incorporada, reconhecemos a diferença enquanto *status* ontológico da participação na vida. Ela nos coloca a sentir e refletir no corpo. Dizemos então que é uma razão incorporada. Ela é um tipo de cognição que compreende a história corporal e social. Assim, o quem conhece e aquilo que é conhecido mantém relação de co-origem (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2003). Nisso, podemos pensar um mundo desapegado das representações egocêntricas de certos grupos. Passamos a reconhecer as formas negativas e excludentes de sentir e refletir o mundo. Para isso, é preciso de uma sensibilidade não-egocêntrica, que seja capaz de perceber o outro como co-originário na vida; vamos assim, construindo processos e redes de identificação planetária.

Quando adotamos a noção de uma razão incorporada, disputamos um sujeito que percebe o mundo, que vive e experimenta a vida em sua ontologia mais encarnada possível. É assim que Varela, Thompson e Rosch (2003) afirmam uma realidade percebida. Ao invés de um sujeito cognoscível – que propositalmente trouxemos no início de nossa discussão no tópico anterior –, temos agora um sujeito percebedor, participativo. Há um movimento de lançar-se no mundo em ação que coloca esse sujeito percebedor conforme suas emergências existenciais incorporadas. À medida em que vivenciamos nosso corpo, ampliamos nossas percepções, abrimo-nos ao Mistério. Assim, o conhecimento não é espelho do que a natureza da mente consegue representar em seus variados níveis de cognocentrismo, mas o conhecimento é a própria experiência de incorporação e, portanto, ontológico.

Em um sentido decolonial, a ideia do *sentipensar* é extremamente interessante para a abordagem participativa da razão. É necessário então, revistar o pensamento de Fals Borda (2009) sobre nossa experiência colonial. Para o sociólogo, quando refletimos sobre a razão, não podemos negar a separação afetiva entre aquele que percebe o mundo e o que ele percebe. Herdamos da experiência colonial instrumentos de racionalidade excludente e reducionista. E é justamente essa herança que necessitamos deixar de lado. A separação afetiva da percepção sobre o mundo é uma condição de superar o que o colono considera animalesco e selvagem: o corpo afeito em paixões, em sentimentos, em percepção. Outra ontologia mais sensível, como a de Rumi (apud NOGUEIRA, 2010), já alertava para o caminho afetivo e sensorial como modo de experimentar o mundo incorporado. Há nessa ontologia uma razão do coração que aproxima os seres humanos com a natureza e entre si. Essa participação é condição de perceber o mundo, não como construção cultural, mas como fenômeno da vida.

Desse modo, a própria co-origem dos seres humanos desemboca em uma ontologia que possibilita *corazonar* (ARIAS, 2011) a percepção e o mundo. Falamos, portanto, de uma razão que é aquecida no coração, que coloca em si os afetos e emoções para comungar, para partilhar. Pensar sobre si mesmo e sobre o mundo primeiramente no coração para depois partilhar com a razão é um ato epistêmico insurgente, que coloca a razão em sua ordem mais integral. É também um compromisso ético e político com todas e todos que foram historicamente silenciados.

Uma luta ontológica decolonial envolve essa gira ontológica. Para isso é fundamental *corazonar* nossas experiências para nutrir nossas percepções mais originais. Assim, atravessamos uma razão que excluir nossas existências e firmamos um ponto de uma razão participativa decolonial.



GIRA ESQUIZOESPIRITUAL

A razão participativa decolonial constitui um deslocamento poético e epistêmico sobre o mundo racional. É um enfrentamento sobre as categorias coloniais que pretendem universalizar a experiência humana. Ela se faz semelhante a uma gira, experiência incorporada e dançante onde, nos terreiros dos cultos religiosos afro-brasileiros, se vivencia o encantamento do mundo.

Na gira se dança em sentido anti-horário. Não se obedece ao tempo de Cronos, mas ao tempo da dona da Terra, a orixá Onilé, senhora da vida. Esse movimento é uma desobediência ao que é posto; de modo similar, uma gira ontológica necessita de reverenciar a vida em sua plenitude e não a subvida. Nessa gira, o mundo passa a ser sentido de outro modo porque não é a mais a matriz colonial que agencia o sujeito, mas as próprias percepções nascidas em travessias e em entre-lugares. Rompe-se com o mundo naturalizado pelas mãos coloniais. Arias (2011) nos diz que somos mais que seres racionais: somos sensibilidades que atuam com o mundo. Tensionar, questionar e problematizar as estruturas da racionalidade cogninocentrista – que foi um instrumento de dominação europeu em nosso chão brasileiro – é uma percepção esquizo, em seu sentido mais amplo.

Esquizo porque dissociativo com a realidade colonial, com as marcas opressoras que nos dominaram. A gira – que é ontológica – é fundamentalmente uma demarcação de resistência. Levantamos nessa gira o que foi silenciado, o que foi cooptado. As nossas experiências – como se possível fossem de ser arrancadas de nossos corpos colonizados – foram suprimidas. Mas ao som dos atabaques, giramos, evocamos nossas sensibilidades e nossas racionalidades participativas decoloniais. Percebemos nossa espiritualidade trabalhando, *corazonando* para que nossas subjetividades sejam encantadas no mundo. Isso quer dizer que a gira é uma virada ontológica que pretende o trabalho esquizoespíritual, ou seja, aquele trabalho racional-afetivo que incorpora nossas percepções, que faz o nosso corpo reconectar nossos conhecimentos, tão subalternizados pela empresa colonial.

A espiritualidade então, torna-se um caminho de decolonização da razão instrumental. A esta disposição chamamos, a partir das provocações de Ferrer (2017) e Mignolo (1995), de esquizoespíritualidade. Há nessa perspectiva os aspectos de cocriação, que permitem compreensões e práticas que se voltam para a liberdade e para a interação original entre os seres humanos extra-humanos (CASTRO, 1996). É um processo de incorporação das percepções ancestrais, das vivências atuais e de sentidos alargados de solidariedade e de encontros de vida. Tudo isso é absurdo para uma racionalidade instrumental e cogninocentrista, que se preocupa com a assunção do sujeito por ele mesmo e para ele mesmo. Então, na gira esquizoespíritual, pretendemos *sentipensar* modos participativos, alargados e solidários de estar no mundo.

Arias (2011, p. 24) nos diz: “*somos estrellas con corazón y con conciencia*”. Talvez esta seja a sede mais original de uma gira esquizoespíritual, que com força poética e epistêmica rompe com a razão meramente instrumentalizada e descentra nossas percepções, lançando-nos no Mistério. Diferente disso, Ferrer (2017) e Arias (2011) nos propõe um atravessamento político sobre a espiritualidade. Isso pede movimento, ação. A vida passa a ser reafirmada a partir de quem a sente, de quem a experimenta em sua finitude. Afirma ainda Arias (2011, p. 27) que “*la espiritualidad permite superar la visión teocéntrica, antropocéntrica y humanista que há servido para legitimar la dominación masculina y falocéntrica de la vida*”. Nesse sentido, interseccionamos a esquizoespíritualidade e percebemos que nos permite enfrentamentos maiores acerca da dominação colonial.



A esquizoespiritualidade insurge-se enquanto não estrutura dada, mas como cocriação de ontologias outras que permitem a revisão de categorias coloniais. Disputar os sentidos atribuídos à razão é um ato político e de resistência que objetiva desestabilizar um império da racionalidade instrumental. Isso requer uma ousadia ontológica e uma atitude de perceber outros marcadores de experiências de vida que não são próprias do colonizador. Precisamos assim, não somente revisar os conceitos, mas voltar-se para nossas construções mais ancestrais e incorporá-las no nosso cotidiano. Uma esquizoespiritualidade, por exemplo, necessita de corpos ingovernáveis, também esquizos, que se coloquem a ocupar a si mesmo.

Falar sobre a esquizoespiritualidade é dizermo-nos, primeiramente, corpo. Um corpo não dito por uma racionalidade que estabelece parâmetros exploratórios, depredatórios e violentos para as maneiras de ser e de se conhecer. A este trabalho, a gira esquizoespiritual coloca os corpos em movimento, envolvendo um estado sensível de ser no mundo, que pretende desfazer o estado superior de sujeitos racionalmente instrumentais, autômatos. A gira esquizoespiritual é incorporação de corpos que buscam nutrir suas histórias ancestrais. Ainda: ela consegue que a razão seja de fato, o próprio corpo, repleto de sensibilidades. É uma gira que coloca a razão cogninocentrista fora de rota, já que seu caminho é sempre um corpo colonizado. A potência da gira esquizoespiritual é nos dizer vidas sensíveis, afinal, o que somos senão corpos sensíveis que giram na vida?

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Certas ontologias forjam uma realidade e uma vida pautadas em invisibilizar sujeitos, corpos e experiências. Comprometem-se ética e politicamente com interesses de certos grupos dominantes. Levamos adiante essas ontologias como formas de operar sobre o mundo. E levamos porque não buscamos, pela estrutura de poder colonial que opera em nós, rupturas, brechas, rachaduras e fissuras que possam desvelar o que temos de mais autêntico. Como primeira fissura, questionarmos: quem disse que temos que interpretar o mundo e não o experimentar? Por que não participar do mundo? A quem serve uma atitude de exploração, objetificação e posição privilegiada de sujeito cognoscível?

Bem, essa fissura em uma realidade redutora já cria um lugar ontológico combativo. O pensamento não é único, assim como a história não é única, assim como o corpo e suas possibilidades de existências e resistências. Negamos os essencialismos que prejudicam o encontro com o outro, a cocriação como fonte da diversidade solidária entre os seres humanos e extra-humanos. Alargar o estilo do pensamento é furar uma rede única de concepção sobre o mundo. Propomos então, uma ontologia combativa pautada no *sentipensar*, pois não somos apenas cognição. Somos mais. Somos carregados de Mistério.

Por isso mesmo devemos criar fissuras no pensamento que consigam circular modos outros de sentir, de pensar e de agir. No sentipensar, construção ontológica tão autêntica de nós, corpos de entre-lugares, não negamos nossa capacidade afetiva e racional. Ao contrário, expandimos capacidades de ser no mundo e com o mundo. O caminho da razão é uma encruzilhada que atravessa o afetivo, o sensível.

Alargando as oportunidades ontológicas de estar no mundo, causamos brechas epistemológicas – e necessariamente poéticas – no tipo de razão cogninocentrista. Essa razão não consegue avançar senão pelo modo representativo de estar no mundo; desconhece o que pode uma razão incorporada, encarnada em um corpo afetivo e político. Afirmamos uma razão que é descentrada do cogninocentrismo.



Assim, nesse movimento emerge uma razão que é – por ser incorporada – participativa. Ela não trabalha para sua própria assunção epistêmica, mas cria redes, cooperações e tece as cocriações humanas e extra-humanas, pois passamos para além de ser sujeito cognoscível. Tornamo-nos sujeitos percebedores, que se fazem no Mistério de perceber o corpo muito além do biológico.

Essa razão participativa, que é decolonial, dialoga com uma espiritualidade. Essa é entendida como engajada nas liberdades. Ela enfrenta e combate o poder colonial que insiste em animalizar as existências não eurocêtricas. Como esquizoespiritualidade – porquanto causadora de brechas na organicidade social colonial –, gira-se no mundo a fim de separar-se do poder colonial que carregamos. Giramos, pois, na vida. Giramos para encantar o mundo e reelaborar nossas experiências e percepções.

REFERÊNCIAS

- BHABHA, Homi K. O local da cultura. Belo Horizonte: ED. UFMG, 1998.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, vol. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- CRESWELL, John W. Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto. Tradução Luciana de Oliveira da Rocha. 2ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.
- DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário. Lisboa: Presença, 1989.
- ESCOBAR, Arturo. Lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: Lander, E. (Org). A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- ESPINOSA, Baruch de. Ética. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- FALS BORDA, Orlando. Una sociología sentipensante para América Latina. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 2009.
- FERRER, Jorge N. Participation and the mystery. *Transpersonal essays in psychology, education, and religion*. New York: State University of New York, 2017.
- GUERRERO ARIAS, Edgar Patricio. Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política. *ALTERIDAD: Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación*, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, vol. 6, n. 1, p. 21-39, 2011.
- MAFEJE, Archie. Africanity: a combative ontology. *Codesria Bulletin*, vol. 3, n. 4, p. 106-110, 2008.
- MAFFESOLI, Michel. Elogio da razão sensível. Petrópolis: Vozes, 1998.
- MAFFESOLI, Michel. O conhecimento comum. São Paulo: Brasiliense, 1988.



MIGNOLO, Walter. The darker side of the Renaissance: literacy, territory and colonization. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

NOGUEIRA, Celeide Agapito Valadares. A poética imagética-semiótica de Jalāl al-Dīn Rūmī: uma alusão ao encontro Eu-tu como mística do encontro com a divindade. *Sacrilegens*, vol. 7, n. 1, p. 115-131, 2010.

RÖHR, Ferdinand. Espiritualidade e formação humana. *Poiésis*, Tubarão, número Especial: Biopolítica, Educação e Filosofia, p. 53-68, 2011.

SANTANA, José Diêgo Leite; FERREIRA, Aurino Lima; SILVA, Sidney Carlos Rochada. Da espiritualidade denegativa em uma branquitude acrítica. *Revista África e Africanidades*, ano XIV, edição 38, p. 134-165, 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul. Lisboa: Almedina, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. Flecha no tempo. Lapa: Mórula, 2019.

VARELA, Francisco J.; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. A Mente Incorporada: Ciências Cognitivas e Experiência Humana. Porto Alegre: Artmed, 2003.



compreensões acerca do fenômeno fenômeno da uberização na agenda econômica neoliberal

Paulo Victor Alves Lima⁸
Carlos Marx Ribeiro Silva⁹
Lígia Barbosa de Menezes¹⁰
Tainã Alcântara de Carvalho¹¹

Resumo: O avanço de governos caracterizados por utilizarem de agendas neoliberais em seus planos de governo, como no Brasil, tem ascendido as discussões sobre a eficiência das práticas de mercado livre e menor participação do Estado na economia. Um dos principais índices para justificar a utilização desse modelo é o dos níveis de desemprego no país, que, por exemplo, no início do governo de Jair Bolsonaro, em 2019, alcançou números positivos se comparado aos anos anteriores. Todavia, estes números teoricamente animadores estão demonstrando a ascensão da informalidade do trabalho, dentro da qual se destaca a eclosão do fenômeno da *uberização*, caracterizando-se por ser uma nova modalidade de trabalho, em que o termo deriva da forma de organização da empresa UBER, mas que abrange as novas relações de trabalho virtualizadas. Nesse sentido, o presente trabalho busca lançar bases de compreensões sobre essa nova ordem de trabalho, que se apresenta como uma economia de cooperação entre os indivíduos no qual o usuário da plataforma teria a oportunidade de autogerenciar seu trabalho. Percorreu-se o aporte metodológico da revisão bibliográfica com o propósito de descrever o que a literatura aponta sobre este novo regime de informalidade. A partir disso, observou-se que esse fenômeno promove a precarização do trabalho, ao oferecer um ilusório “empreendedorismo”, mas que em contrapartida retira direitos, além de impor exaustivas jornadas de trabalho para que a renda seja suficiente, na qual há menos garantias trabalhistas pelo poder público e uma nova mediação do trabalho, em que o próprio trabalhador assume o meio de produção da atividade e de responsabilização por sua renda. Apesar de nova, essa conjuntura possui raízes na flexibilização das leis trabalhistas de 1980, que são aceitas pelos trabalhadores diante do risco iminente do desemprego. Por fim, ressalta-se como o contexto de isolamento social e pandemia maximizam essa subordinação aos moldes das empresas. Agora, além de ser um trabalho de autossustentência, discute-se os impactos sanitários e o risco de vida desse no processo de vulnerabilização laboral.

Palavras-Chave: Uberização. Neoliberalismo. Mundo do Trabalho.

8 Graduando em Psicologia, Universidade Estadual do Ceará, pvictorpsi@gmail.com

9 Graduando em Psicologia, Universidade Estadual do Ceará, carlos.marx@aluno.uece.br

10 Graduando em Psicologia, Universidade Estadual do Ceará, ligia.barbosadmenezes@gmail.com

11 Graduando em Psicologia, Universidade Estadual do Ceará, ligia.barbosadmenezes@gmail.com



1. INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO

Com o retorno de um governo filiado mais explicitamente aos ideais do grande capital, traz-se à tona novamente o debate político e econômico acerca da participação do governo nas decisões econômicas da nação, em contraposição às defesas ou às críticas relativas à efetiva eficiência do mercado livre em, por si próprio, prover a população de um avanço em suas condições econômicas e, com isso, sociais. Com a tão presente torrente de críticas entre governantes sobre os avanços sociais gerados pelos seus respectivos governos, muito se tem concedido foco à taxa de desemprego da população brasileira, índice que demonstra em parte o avanço da economia nacional rumo a um maior equilíbrio da renda, o que envolve, a partir de si, dentre outros fatores, o aumento do consumo das famílias, o aquecimento do mercado interno, o aumento dos investimentos e com isso todo um ciclo de benesses que afetariam a população em sua variada matiz de existência enquanto sociedade.

Focando-nos no início do presente governo, chefiado pelo Presidente Jair Bolsonaro, acompanhado pelo seu porta-voz de maior destaque dentre os ministros nomeados, o Ministro da Economia, Paulo Guedes, é-nos apresentado como um dos avanços de sua política econômica a diminuição da taxa de desemprego do país. Tendo alcançado uma taxa de 11,8% no fim do trimestre findo em julho de 2019, a comemoração do resultado vem quando de sua comparação com os anos anteriores: “o resultado ficou abaixo da mediana (11,9%) das expectativas de analistas que estimavam taxa entre 11,7% e 12,1%. Em igual período de 2018, a taxa estava em 12,3% e no trimestre até junho deste ano ficou em 12%” (LORRAN, 2019). No último trimestre de 2019, por sua vez, o país passou a apresentar uma nova redução da taxa de desemprego, chegando a 11%, demonstrando, ademais, um pequeno aumento da renda média do brasileiro em comparação ao trimestre anterior e em comparação ao mesmo período em 2018 (BÔAS, 2020). Deve ser salientado que estes resultados caminharam paralelamente a propostas de reformas econômicas que caracterizaram o presente governo, tais como a reforma da previdência, a reforma trabalhista (presente ainda no governo de Michel Temer e constantemente discutida no atual governo), a reforma administrativa e a tributária - estas duas últimas ainda em trâmite.

Na contramão do discurso acerca dos resultados satisfatórios do primeiro ano do governo Bolsonaro, todavia, o diretor técnico do DIEESE, Clemente Ganz Lúcio, aponta, seguindo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua - PNAD/IBGE, para o real conteúdo por trás das quedas nas taxas de desemprego: o aumento do trabalho informal. Segundo a Pesquisa, cerca de 41% da população ainda se encontra na informalidade. Conforme indica o diretor técnico, “no curtíssimo prazo, para quem não ganhava nada, um emprego mesmo que precário é positivo. O problema é o longo prazo, quando a idade chega e essa pessoa não tem proteção social” (ASSIS, 2019, s/p), apontando, assim, à possibilidade desse quadro onerar ainda mais os cofres públicos a longo prazo.

Em entrevista, a gerente da PNAD, Adriana Beringuy, segue o mesmo entendimento, indicando que “de fato há mais pessoas trabalhando”. Todavia, “a forma de inserção que esses trabalhadores estão tendo nesse mercado é mais aderente a postos de trabalho associados à informalidade e com todas as repercussões que isso causa no mercado” (NITAHARA, 2019, s/p). Ao salientar os setores, destaca a construção civil (em edificações e serviços básicos, mas não em grandes obras de infraestrutura), o transporte terrestre de passageiros, como motoristas, e os processos de terceirização de mão-de-obra.

Nesse cenário, objetivamos a compreensão de um dos trabalhos mais comuns à situação contemporânea de informalidade e de incertezas no campo do mercado de trabalho: aquele inse-



ridos no movimento chamado *uberização*, mais especificamente o trabalho dos próprios motoristas do “serviço de Uber”. Para isso, faremos uso de uma pesquisa bibliográfica, com a análise de livros, artigos e de notícias sobre os modelos laborais inseridos no processo de *uberização*, de forma a nos aproximarmos da realidade desses trabalhadores e das discussões inseridos nesse tema.

Apesar do nome desse movimento ser uma alusão clara a um dos mais conhecidos serviços oferecidos por meio de aplicativo, o termo passa a se referir aos trabalhos de serviços dependentes dessas novas tecnologias, agrupando não apenas os serviços de transporte terrestre - dentre os quais o Uber é o mais conhecido, ademais do Cabify e do 99 -, mas também outros tipos de serviços, como os de entrega de alimentos, bem representados pelas empresas Ifood, Uber Eats e Rappi. Inseridos em um contexto de economia neoliberal e enquanto um serviço cujas características já se aglutinaram à sua agenda, tem-se que as dificuldades enfrentadas pelos trabalhadores frente ao vilipêndio de seus direitos, aos riscos que as jornadas poderão trazer à saúde – principalmente na atual crise sanitária de pandemia – e às dificuldades colocadas pela situação econômica passam a ser cobertas pelo discurso do empreendedorismo e, com base neste, pela “saída de cena” do Estado e das empresas nas garantias trabalhistas desses sujeitos.

2. PERCURSO METODOLÓGICO

A metodologia utilizada se baseou em uma revisão bibliográfica, por meio de periódicos, livros e jornais eletrônicos, gerando um estudo analítico e crítico-argumentativo, envolvendo exemplos, descrições e classificações (MARKONI; LAKATOS, 2017). Tal síntese de conhecimentos se propõe a descrever as noções e entendimentos sobre o desenvolvimento da *uberização* no contexto das sociedades neoliberais e que, por consequência, estimulam o processo de informalidade do trabalho.

Nesse sentido, inicialmente buscou-se em materiais jornalísticos no formato digital para apreender informações sobre o desenvolvimento da *uberização* no contexto atual. Com base nos materiais, utilizou-se como referencial teórico para a discussão a Biblioteca Virtual em Saúde (BVS) nas bases de dados Literatura Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde (LILACS) e na biblioteca SCIELO – Scientific Electronic Library Online. Dessa forma, por meio de buscas avançadas, utilizou os termos delimitadores da pesquisa, “uber” e “trabalho”, como descritores para o levantamento de dados.

Esse procedimento envolveu atividades de busca, identificação, discussão entre os autores, fichamentos de estudo e análise. Por fim, foram adicionados ao referencial trabalhos que versavam sobre o tema em pauta.

3. RESULTADOS E DISCUSSÕES

A realidade laboral com a qual nos deparamos atualmente e de forma mundial é a de uma precarização cada vez maior das formas de trabalho. Essa nova morfologia do trabalho obriga boa parte da população a abrir mão de seus direitos trabalhistas pela ilusão de estarem realizando um trabalho de cunho “empreendedor”, em que o próprio trabalhador decide seus horários, mas que, em contrapartida, acaba abrindo mão de qualquer contrapartida legal que poderia vir a receber de seu empregador. Além disso, por vezes, como no caso dos trabalhadores do campo dos serviços, dos quais o serviço da Uber é o maior exemplo, os trabalhadores precisam trabalhar longas jornadas de trabalho para sobreviver - por vezes superiores a 10 horas (ANTUNES, 2019).



A precarização do trabalho atual surge da tendência que emergiu com mais força a partir dos anos 1980 (ANDRÉ; SILVA; NASCIMENTO, 2019) de se buscar a “flexibilização” dos horários do trabalhador. Passaram a ser implementadas, com isso, diferentes formas e regimes de trabalho, como o trabalho parcial, o trabalho temporário e a terceirização, todas proporcionando certa liberdade ao trabalhador, mas reduzindo a quantidade de vínculos deste com a empresa para que trabalha - e também, pode-se dizer, que degradam a qualidade desses vínculos. Assim, como contraponto a essa flexibilização, surge uma instabilidade e insegurança atreladas a essas novas formas de trabalho, já que não se tem garantia de permanência na empresa a qual se vincula e não tem seus direitos de trabalho garantidos. Nesse sentido, tem-se atrelado a esse processo de flexibilização o aparecimento da precarização. Nas palavras de Antunes (2020, p.22), apontando para os principais processos que caracterizam o atual mundo do trabalho:

(...) diferentemente da fase de predomínio taylorista e fordista, que vigorou nas fábricas da “era do automóvel” durante o século XX, neste século XXI, as empresas “flexíveis” vêm impondo velozmente sua trípole destrutiva sobre o trabalho. É por isso que terceirização, informalidade e flexibilidade se tornaram partes inseparáveis do léxico de empresa corporativa. E o trabalho intermitente, aprovado pela contrarreforma trabalhista durante o governo terceirizado de Temer, tornou-se um elemento ainda mais corrosivo em relação à proteção do trabalho.

O principal ponto dessa nova forma de trabalho é a maneira como ela é apresentada aos trabalhadores, a saber, como sendo a maneira ideal de se trabalhar ao permitir dadas liberdades, sem que sejam apontados os diversos contrapontos que surgem a partir dela. No caso específico da Uber, por exemplo, vê-se nas propagandas a utilização desse discurso otimista em que o motorista seria seu próprio “chefe”, segundo apontam André, Silva e Nascimento (2019), como forma de atrair mais motoristas para o uso do aplicativo.

O processo conhecido atualmente como *uberização* ganha cada vez mais espaço nos portais de notícias, principalmente no que tange às indicações dos embates entre as empresas que oferecem os serviços por aplicativo e algumas das instâncias do poder judiciário e a acontecimentos relativos ao dia-a-dia dos trabalhadores desses serviços. Nestes são pontuados tanto a busca por uma evidência do tipo de jornada no qual os trabalhadores desses serviços estão inseridos (BBC, 2019) quanto os casos mais extremos, como os relativos às condições de saúde dos trabalhadores e os casos de estafa e até mesmo de falecimento destes (NIEDERAUER, 2019). Naqueles aponta-se para o posicionamento do poder público, como os Tribunais Regionais e o Tribunal Superior do Trabalho no Brasil, frente a processos de justiça envolvendo as partes nessa relação, trabalhadores e as empresas proprietárias dos aplicativos (SANTOS, 2019, s/p; D’AGOSTINO, 2020, s/p), disputas essas também presentes em outros países (MELO, 2019, s/p; ANGELO, 2020, s/p).

Nesse cenário, as opiniões se mostram acirradas em defesa tanto da liberdade e da importância do trabalho ao prestador do serviço em relação a compor seu próprio horário e trabalho e à importância do serviço na complementação da renda, quanto de certo repúdio ao serviço enquanto um trabalho sem garantias trabalhistas mínimas. Para todos os fins todavia, faz útil discutir a conformação dessa modalidade contemporânea do trabalho, que segundo Franco e Ferraz (2019, p. 849) adquiriu alguns nomes para si, como “economia do compartilhamento” (*sharing economy*, a principal denominação a esse tipo de serviço), “‘economia colaborativa’ (*collaborative economy*), ‘consumo colaborativo’ (*collaborative consumption*), ‘economia sob demanda’ (*on-demand economy*) e até ‘economia de igual para igual’ (*peer-to-peer economy*)”, a qual, em resumo, “vem a tratar do compartilhamento de recursos (bens físicos ou prestação serviços) intermediado por uma plataforma on-line”.



Segundo Silva (2019, p. 11), a *uberização* pode ser entendida como

(...) o conjunto de atividades laborais flexibilizadas realizadas por trabalhadores autônomos informais, que têm liberdade para trabalhar e definir a composição da sua jornada de trabalho (ao menos em teoria), que não necessitam de subordinação, que realizam as atividades de prestação de serviços de transporte, venda de produtos cosméticos, venda de cursos e de aulas, entre outras, no tempo em que elas são requisitadas pelos clientes e que utilizam ferramentas da tecnologia para se conectar com consumidores.

Tal definição traz a ideia de um serviço que expressaria uma cooperação direta entre indivíduos, que geraria sentimentos e práticas de reciprocidade, além de proporcionar a indivíduos vulneráveis o autogerenciamento de seu trabalho, tornando-os microempresários. Todavia, na prática, a economia de compartilhamento deu lugar à formação de gigantes companhias que oferecem trabalhos mal pagos e que não apresentam nenhuma garantia previdenciária a seus trabalhadores, desregulando áreas que antes eram protegidas ao trabalhador (SLEE, 2017).

Dessa forma, há a busca pela manutenção dos ganhos pelas grandes empresas por meio da atração de uma nova força de trabalho com uso das “ilusões” de empreendedorismo e autonomia, que promovem inclusive uma maior competitividade entre os trabalhadores e uma maior exploração dos mesmos. No caso da Uber, em específico, o serviço se mostra como uma alternativa a mais de transporte urbano e mais viável para o público em geral, quando comparado aos concorrentes mais próximos, os táxis, estando estes ainda sob regulamentação e realizando o pagamento de tributos ao Governo. Essa via do trabalho contemporâneo, pois, surge como uma busca de maneiras de gerar maior lucro para a empresa sem a preocupação dos custos gerados pela relação de trabalho formal de uma empresa com seu empregado.

Tal exposto demonstra como essas empresas buscam maximizar os seus lucros através da desqualificação e degradação do trabalho, isto é, as classes dominantes buscam promover modernização conservadoras, para manter a sua dominação de classe, promovendo um encontro entre novas e velhas formas de exploração. Dessa forma, utiliza-se no mesmo processo o que há mais de novo em tecnologia de informação e o que há de mais primitivo na exploração de um sistema capitalista, a saber, o oferecimento de sua força de trabalho, o uso das ferramentas do trabalhador sem garantias e a privação de direitos trabalhistas e sociais (SILVA, 2019).

Portanto, aqui encara-se a *uberização* como uma forma de trabalho tipicamente capitalista. Ainda: como o capitalismo em sintonia com as novas tecnologias. Logo, não foge do cenário explorador, monótono e alienante, suprimindo o trabalhador à condição do trabalho pela pressão da subsistência, fatores determinantes para a produção de sofrimento. Se em época anterior o sofrimento era causado pela alta carga de trabalho físico, atualmente esse mal-estar é advindo de exigências e de pressão psicológica vividas no dia-a-dia desses motoristas (BORGES; YAMAMOTO, 2014), que, ainda sim, mescla-se com fatores de exploração física por meio de longas jornadas de trabalho. A essa mescla entre fatores modernos e que remontam a antigas formas de relação laboral Antunes (2020, p.25-26) denomina de *protoforma do capital*, ou seja:

Em pleno século XXI, com algoritmos, inteligência artificial, internet das coisas, big data, Indústria 4.0, 5G e tudo mais que temos deste arsenal informacional, enquanto as burguesias proprietárias e seus altos gestores acumulam enormidades incalculáveis de dinheiro e riqueza, há centenas de milhões que exercem modalidades de trabalho típicas de uma era de servidão. E isso se tiverem sorte, se forem



contemplados com o privilégio de encontrar trabalho, alguma forma de nova servidão, padecendo das vicissitudes e vilipêndios do que denominei escravidão digital.

Silva (2019) ressalta que diante da flexibilização do trabalho o empregado é considerado de fato pertencente a empresa, sendo exigido dele, por exemplo, na empresa Uber, passar por processos de admissão semelhantes a de qualquer outra empresa, como análise de documentação e ficha criminal e regras de trabalho, pois é o aplicativo que irá determinar o quanto deve ser cobrado pela corrida e irá decidir qual trajeto deve ser feito. Entretanto, ao mesmo tempo, permanecem fora das conjunturas regulatórias do trabalho existente. Caso o trabalhador, por exemplo, sofra algum acidente ou seja assaltado durante o seu expediente de trabalho, não é assegurada nenhuma assistência, visto que a empresa pode se eximir de qualquer responsabilidade alegando que não tinha nenhuma relação empregatícia com o trabalhador, fato que reafirma a posição privilegiada e exploratória das empresas frente ao trabalhador.

Além disso, a falta de estabilidade e o medo do desemprego pode ser considerado como fator primordial de precarização do trabalho uberizado, posto que a diminuição de renda aumenta os riscos de rupturas sociais e familiares, além de uma diminuição da qualidade de vida, visto que é necessário ao indivíduo condições de garantias materiais básicas para que ele possa afirmar-se para além da luta pela sobrevivência diária – para além, inclusive, da própria manutenção de seus instrumentos de trabalho, como o meio de transporte utilizada (por vezes, alugado), o aparelho celular e um plano de internet móvel. Antunes (2020, p.21) salienta a perspectiva da classe trabalhadora, vulnerabilizada socialmente e desempregada, o que facilita e incentiva a sua inserção nos trabalhos por aplicativo:

Sem outra possibilidade de encontrar trabalho imediato, trabalhadores e trabalhadoras buscavam “emprego” no Uber, Uber Eats, 99, Cabify, Rappi, Ifood, Amazon, etc. Tentavam fugir do flagelo maior, o do desemprego. Saíam do desemprego para a uberização, essa nova modalidade de servidão. Como o desemprego é expressão do flagelo completo, a uberização parecia uma alternativa quase “virtuosa”.

Essa questão do trabalho e a exploração deste é um assunto que raramente pode ser tratado sem ser citada a interpretação de Marx, como traz Fontes (2017), resgatando a ideia da concentração dos meios de produção por grandes empresas e a venda a força de trabalho pelos trabalhadores como única possibilidade de comunicar-se economicamente com aquelas, buscando a manutenção da própria vida.

Dentro da nova “economia do compartilhamento”, na qual se insere a Uber, o que vem ocorrendo é o caso cada vez mais presente de responsabilização do trabalhador pelos instrumentos necessários ao próprio trabalho, tal como o carro e o celular para o acesso ao aplicativo, passando a sua manutenção a ser de inteira responsabilidade dos motoristas. Apesar disso, a empresa proprietária do aplicativo é quem detém os recursos sociais de produção, assim, controlam a extração e a captura da mais-valia, enquanto aqueles que efetivam o trabalho passam a receber cada vez menos, prolongando as jornadas de trabalho e levando consigo as marcas características da agenda neoliberal do século XXI, que obstaculiza a participação do governo nas vias econômicas, ao mesmo tempo que busca destruir as garantias legais historicamente conquistadas pela classe trabalhadora.



4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio da análise ora realizada sobre o processo de *uberização*, tornou-se possível compreender essa morfologia do trabalho como inserido na mais nova “revolução industrial”, baseada nos aplicativos de celular, softwares de geolocalização e de sistemas de compartilhamento em nuvem. Para o caso dos trabalhos por aplicativos, tem-se que muitos são os fatores que o atravessam e que o tornam singular dentro do mundo trabalho: fatores discursivos, sintomáticos à economia neoliberal, que prega as ideias de “empreendedorismo”, de “chefe de si mesmo” e da meritocracia, discursos esses que tornam palatáveis ou minimamente compreensíveis as variadas situações de vulnerabilidade na qual pode se encontrar a classe trabalhadora; fatores econômicos, no qual se destaca a alta taxa de desemprego e, durante a atual crise sanitária relacionada à pandemia do novo coronavírus, a dificuldade em se garantir uma relação laboral formal, o que leva os trabalhadores desempregados e os “novos desempregados” pelo coronavírus à informalidade (inclusive por este demandar menor escolaridade e habilidades menos complexas para o labor); e fatores políticos, em sintonia com os dois fatores anteriores, no qual se destacam a falta de suporte do Governo Federal às populações mais vulneráveis durante a pandemia e as políticas econômicas e trabalhistas que tornam ainda mais difícil a manutenção do trabalhador a longo prazo. Dessa maneira, vemos cada vez mais estruturada uma agenda neoliberal no país, na qual as relações trabalhistas passam a ser cada vez mais relegadas à iniciativa privada, sendo a população do país, singular em termos de escolaridade e necessidades, mas no geral vulnerabilizada social e economicamente, explorada por meio das novas tecnologias de informação e de comunicação.

Reservando-nos a oferecer um quadro compreensivo sobre o processo de *uberização* do trabalho na contemporaneidade, resolvemos neste espaço tocar brevemente na atual condição de isolamento social e pandemia. Com a manutenção dos trabalhos por aplicativos durante a atual crise sanitária, as novas organizações da economia, sobremaneira a brasileira, colocam o trabalhador, já vulnerabilizado, em situações ainda mais delicadas, ou, conforme aponta Antunes (2020), “sob fogo cruzado”, pois aquele passa a lutar não apenas por sua subsistência cotidiana pela via do trabalho, mas também pela manutenção de sua vida apesar do trabalho, frente aos impactos causados pelo novo coronavírus e por suas variantes, que prolongam e, com isso, dificultam ainda mais a condição de saúde dos trabalhadores uberizados. Mesmo nessa situação, a possibilidade de suporte das empresas por aplicativo ainda é objeto de discussão entre estas, os trabalhadores e a esfera jurídica.

Apesar do longo processo de violação dos direitos trabalhistas percebidos desde o governo Temer, como as reformas trabalhista e previdenciária, é no governo Bolsonaro que os marcadores que envolvem a classe trabalhadora se tornam mais simbólicos, sendo percebidos não mais apenas nas ações burocráticas do governo, mas na própria fala do Presidente. Ademais do fim do Ministério do Trabalho e Emprego, com sua pasta sendo distribuída para outros ministérios, como da Economia e da Cidadania, ouvimos declarações que isentam o governo de alguma responsabilidade frente aos problemas sanitários enfrentados durante a pandemia (como o “E daí?”, resposta ao questionamento sobre o número de mortos pela Covid-19 no Brasil, ou a caracterização dos receios da população frente à pandemia como “frescura” e “mimimi”) ou que mergulham cada vez mais a classe-que-vive-do-trabalho na vulnerabilidade (como a negação sobre a possibilidade de dispor do auxílio emergencial à população mais pobre ou as incontáveis negativas à compra de vacinas, bem como a possibilidade de empréstimo a bancos por parte da população caso o auxílio não esteja sendo o suficiente). Imerso nesse tipo de discurso e na fragilidade da proteção do trabalho, assim, o processo de *uberização* mantém-se e solidifica-se como possibilidade de inserção laboral e ganha cada vez mais espaço enquanto uma compreensível forma de resistir às condições eco-



nômicas atuais, caminhando em conjunto, todavia, a uma condição de precariedade característica ao trabalho e de fragmentação da conscientização da classe-que-vive-do-trabalho enquanto tal, uma classe.

Nesse cenário, a classe trabalhadora passa a se mostrar à mercê das regras colocadas pelos empregadores que podem dispor de ofertas de trabalho: empresas como a Uber, virtuais, internacionais, que enquanto “virtuais”, “imateriais”, se eximem e se tornam impunes à infração dos direitos dos trabalhadores. O discutível “novo normal” que tanto pautava os discursos no início da pandemia, assim, direcionam-se não pela via do fortalecimento de direitos e de melhores condições de existência, mas para um normal com formas mais intensas de exploração do trabalho; assim, para o prolongamento das características do presente “capitalismo pandêmico” (ANTUNES, 2020).

REFERÊNCIAS

ANDRÉ, R. Gomes. SILVA, R. Oliveira da. NASCIMENTO, R. Prevot. “Precário não é, mas eu acho que é escravo”: Análise do Trabalho dos Motoristas da Uber sob o Enfoque da Precarização. Revista Eletrônica de Ciência Administrativa. Curitiba: v.18, n.1, p.7-34 Jan/Mar 2019. Disponível em: <<http://periodicosibepes.org.br/index.php/recadm/article/view/2544/1043>>. Acesso em: 15 mar. 2020.

ANGELO, Tiago. Há vínculo empregatício entre Uber e motorista, decide corte francesa. Consultor Jurídico, 05 mar. 2020. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2020-mar-05/corte-francesa-confirma-vinculo-entre-uber-motorista>>. Acesso em: 11 mar. 2020.

ANTUNES, R. Coronavírus: o trabalho sob fogo cruzado. São Paulo: Boitempo, 2020.

ANTUNES, R. “Uberização” do trabalho: caminhamos para a servidão, e isso ainda será um privilégio. Instituto Humanitas Unisinos, 03 ago. 2019. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/591102-uberizacao-nos-leva-para-a-servidao-diz-pesquisador>>. Acesso em: 22 de março de 2020.

ASSIS, Francisco Carlos de. Dieese diz não ver motivo para comemorar redução da taxa de desemprego. UOL, 27 dez. 2019. Empregos e Carreiras. Disponível em: <<https://economia.uol.com.br/noticias/estadao-conteudo/2019/12/27/diretor-do-dieese-diz-nao-ver-motivo-para-comemorar-reducao-da-taxa-de-desemprego.htm>>. Acesso em: 09 mar. 2020.

BBC. Dormir na rua, pedalar 30 km e trabalhar 12 horas por dia: a rotina dos entregadores de aplicativos. BBC News, 22 mai. 2019. Empresa. Disponível em: <<https://epoca-negocios.globo.com/Empresa/noticia/2019/05/dormir-na-rua-pedalar-30-km-e-trabalhar-12-horas-por-dia-rotina-dos-entregadores-de-aplicativos.html>>. Acesso em: 11 mar. 2020.

BÔAS, Bruno Villas. Taxa de desemprego fica em 11% no 4º trimestre, aponta IBGE. Valor Econômico, 31 jan. 2020. Brasil. Disponível em: <<https://valor.globo.com/brasil/noticia/2020/01/31/taxa-de-desemprego-fica-em-11percent-em-dezembro-aponta-ibge.ghtml>>. Acesso em: 09 mar. 2020.

BORGES, L. O.; YAMAMOTO, O. H. Mundo do trabalho: construção histórica e desafios contemporâneos: Artmed, 2014.

D’AGOSTINO, Rosanne. TST rejeita vínculo de emprego de motorista com a Uber. G1. 05



fev, 2020. Economia. Disponível em: <<https://g1.globo.com/economia/noticia/2020/02/05/tst-rejeita-vinculo-de-emprego-de-motorista-com-a-uber.ghtml>>. Acesso em: 11 mar. 2020.

FONTES, Virgínia. Capitalismo em tempos de uberização: do emprego ao trabalho. Marx e o Marxismo. v.5, n.8, jan/jun 2017. Disponível em: <<http://www.niepmarx.blog.br/revistadoniep/index.php/MM/article/view/220>> Acesso em: 15 mar. 2020.

FRANCO, DavidSilva; FERRAZ, DeiseLuizadaSilva. Uberizaçãodo trabalho e acumulação capitalista. Cad. EBAPE.BR, Rio de Janeiro, v. 17, n. spe, p. 844-856, Nov. 2019. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-39512019000700844&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 27 mar. 2020.

LORRAN, Tácio. Bolsonaro comemora queda do desemprego: “Herança do PT é catastrófica”. Metrópoles, 30 ago. 2019. Economia. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/brasil/economia-br/bolsonaro-comemora-queda-do-desemprego-heranca-do-pt-e-catastrofica>>. Acesso em: 09 mar. 2020.

MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. Fundamentos de metodologia científica. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2017.

MELO, João Ozório. Nova lei da Califórnia cria vínculo empregatício para motoristas de aplicativos. Consultor Jurídico, 13 set. 2019. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2019-set-13/california-cria-vinculo-empregaticio-motoristas-aplicativos>>. Acesso em: 11 mar. 2020.

NIEDERAUER, Ana Paula. Entregador da Rappi tem AVC durante entrega e morre após aguardar 2h por socorro. UOL, 12 jul. 2019. Cotidiano. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2019/07/12/entregador-da-rappi-tem-avc-durante-entrega-e-morre-apos-aguardar-2h-por-socorro.htm>>. Acesso em: 11 mar. 2020.

NITAHARA, Akemi. Informalidade no mercado de trabalho é recorde, aponta IBGE. Agência Brasil, 31 out. 2019. Economia. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2019-10/informalidade-no-mercado-de-trabalho-e-recorde-aponta-ibge>>. Acesso em: 09 mar. 2020.

SANTOS, Rafa. Juiz do TRT-15 reconhece vínculo entre Uber e motorista e condena empresa. Consultor Jurídico, 21 out. 2019. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2019-out-21/juiz-reconhece-vinculo-entre-uber-motorista-condena-empresa>>. Acesso em: 11 mar. 2020.

SILVA, A. A. N. A. S. Relações entre força de trabalho uberizada e a necessidade de expansão do capital: análise do caso sulamericano. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Relações Internacionais Contemporâneas) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2019. Disponível em: <https://dspace.unila.edu.br/bitstream/handle/123456789/5183/ARTIGO-CORRIGIDO-TCC.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 15 mar. 2020.

SLEE, T. Uberização: a nova onda do trabalho precarizado. São Paulo, SP: Editora Elefante, 2017.

SOBRAL, Viviane. Uber começa a operar em Fortaleza às 14h desta sexta-feira (29). G1, 29 abr. 2016. Ceará. Disponível em: <<http://g1.globo.com/ceara/noticia/2016/04/uber-comeca-operar-em-fortaleza-14h-desta-sexta-feira-29.html>>. Acesso em: 1º abr. 2020.



abordagens de pesquisa e pensamento pós/de(s)colonial: mapeando os grupos de pesquisa brasileiros

Maria Laís dos Santos Leite¹²

Resumo: Os Pensamentos pós-coloniais e de(s)coloniais têm avançado na problematização e (re)construção de saberes relacionados aos contextos sócio-históricos afro-americanos e impulsionado uma libertação das colonialidades do poder, saber e ser. Neste movimento se destaca o Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), constituído por intelectuais latino-americanos situados em diversas universidades das Américas. A fim de compreender se e de que maneira as(os) pesquisadoras(es) brasileiros tem trabalhado com estas discussões realizamos um levantamento de grupos de pesquisa relacionados ao pensamento pós-colonial e decolonial cadastrados no Diretório de Grupos de Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico- CNPq. Neste sentido, este artigo tem como objetivo geral apresentar um mapeamento dos grupos de pesquisa brasileiros que elegiam entre seus aspectos centrais o pensamento pós-colonial e decolonial. Na referida plataforma em setembro de 2020 a busca dos descritores decolonial, pós-colonial e descolonial, utilizando os campos: nome do grupo, nome da linha de pesquisa e palavra-chave da linha de pesquisa, somando um total 303 registros que foram categorizados quanto à data de criação, área predominante, instituição a que está vinculada e regiões geográficas. Dentre os resultados destacamos um maior número de grupos de pesquisa relacionados ao termo decolonial (181 grupos), pós-colonial (85 grupos) e descolonial (37 grupos). As Ciências Humanas destacam-se enquanto área predominante com um total de 157 grupos de pesquisa cadastrados no DGP/CNPq nas temáticas analisadas, o que representa 55,9% do total. Quando analisadas a distribuição geográfica das universidades de vínculo dos grupos por Regiões a Região Sudeste e Nordeste apresentam o maior quantitativo, 34 e 26 universidades respectivamente. No que se refere à data de criação dos grupos de pesquisa foram localizados apenas registros de agosto de 2019 a setembro de 2020, demonstrando assim a emergência do tema em nosso país e o curto tempo de atuação dos grupos nestas temáticas, o que também ressalta um crescimento da atenção aos pensamentos pós-colonial/descolonial/decolonial nos últimos anos no Brasil.

Palavras-chave: Pensamento pós-colonial. Pensamento Decolo-
nial. Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico- CNPq.

12 Doutoranda em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Servidora técnico-administrativa da Universidade Federal do Cariri. Docente do Curso de Psicologia da Faculdade Uninta Itapipoca. E-mail: mlaisleite@gmail.com



1. INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO

Este artigo tem como objetivo geral apresentar um mapeamento dos grupos de pesquisa brasileiros que elegiam entre seus aspectos centrais o pensamento pós-colonial e decolonial.

Inicialmente apresentamos alguns indicativos no que se refere aos pensamentos pós-coloniais e de(s)coloniais que têm avançado na problematização e (re)construção de saberes relacionados aos contextos sócio-históricos afro-americanos e impulsionado uma libertação das colonialidades do poder, saber e ser. Neste movimento se destaca o Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), constituído por intelectuais latino-americanos situados em diversas universidades das Américas. Posteriormente, a fim de compreender se e de que maneira as(os) pesquisadoras(es) brasileiros tem trabalhado com estas discussões realizamos um levantamento de grupos de pesquisa relacionados ao pensamento pós-colonial e decolonial cadastrados no Diretório de Grupos de Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico- CNPq.

2. PERCURSO METODOLÓGICO

Esta pesquisa combina uma revisão de literatura do tipo narrativa acerca dos principais conceitos envolvidos na temática e uma pesquisa documental em repositórios de domínio público que auxiliam a tecer avanços à problemática delineada.

Define-se a revisão da literatura como um procedimento metodológico do tipo bibliográfico de busca, análise e descrição de um corpo do conhecimento (MANCINI; SAMPAIO, 2006). Neste sentido, Rother (2007) enfatiza que artigos que utilizam este tipo de procedimento de pesquisa tem um papel fundamental para a educação continuada por possibilitar à/ao leitora/leitor adquirir e atualizar o conhecimento sobre uma temática específica em curto espaço de tempo.

Rother (2007) destaca que os artigos de revisão narrativa são publicações apropriadas para descrever e discutir o desenvolvimento de um determinado assunto, sob ponto de vista teórico ou contextual e se constituem como uma análise da literatura publicada em livros, artigos de revista impressas e/ou eletrônicas e outros tipos de produtos acadêmicos passando pela interpretação e análise crítica pessoal da(o) autora/autor.

Já a pesquisa documental que se vale de documentos originais para realizar um tratamento analítico (SÁ-SILVA; ALMEIDA; GUINDANI, 2009) foi utilizada para coletar os dados sobre o Diretório de Grupos de Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico- DGP/CNPq. Os dados quantitativos foram analisados a partir da análise descritiva, utilizada para descrever e resumir um conjunto de características observadas (REIS; REIS, 2002).

O mapeamento dos grupos cadastrados no DGP/CNPq que elegiam entre seus aspectos centrais o pensamento pós-colonial e decolonial foi realizada ao longo do mês de setembro de 2020. Em seu portal institucional o CNPq se apresenta como uma:

[...] fundação pública vinculada ao Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações, tem como principais atribuições fomentar a pesquisa científica, tecnológica e de inovação e promover a formação de recursos huma-



nos qualificados para a pesquisa, em todas as áreas do conhecimento. Criado em 1951, desempenha papel primordial na formulação e condução das políticas públicas de ciência, tecnologia e inovação. Sua atuação é essencial para o desenvolvimento nacional e o reconhecimento das instituições de pesquisa e dos pesquisadores brasileiros pela comunidade científica internacional.

Acerca do Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil podemos afirmar que este:

[...] constitui-se no inventário dos grupos de pesquisa científica e tecnológica em atividade no País. Assim a existência da atividade permanente de pesquisa numa instituição é condição prévia para participação dela no DGP, e não o contrário. Em outras palavras, o início de processo de criação ou implantação de atividades de pesquisa em uma instituição não se dá pelo Diretório. (CNPq, 2020, n.p.).

No diretório são localizadas informações acerca das pessoas que constituem “os grupos (pesquisadores, estudantes e técnicos), às linhas de pesquisa em andamento, às especialidades do conhecimento, aos setores de aplicação envolvidos, à produção científica [...]” (CNPq, 2020, n.p.), deste modo a plataforma auxilia na análise situação de uma temática ou área no país e o perfil geral da atividade científico-tecnológica.

Sobre a localização deste grupo o CNPq (2020, n.p.), destaca que:

Os grupos de pesquisa inventariados estão localizados, principalmente, em universidades, instituições isoladas de ensino superior com cursos de pós-graduação stricto sensu, institutos de pesquisa científica e institutos tecnológicos. O Diretório possui uma base corrente, cujas informações podem ser atualizadas continuamente pelos atores envolvidos, e realiza censos bi-anuais, que são fotografias dessa base corrente. (CNPq, 2020, n.p.).

Os principais resultados da busca e suas articulações serão apresentados na seção abaixo.

3. RESULTADOS E DISCUSSÕES

Na referida plataforma realizamos a busca dos descritores decolonial, pós-colonial e descolonial, a busca foi feita nos campos: nome do grupo, nome da linha de pesquisa e palavra-chave da linha de pesquisa, chegamos ao quantitativo de 303 registros e os resultados apresentados na Tabela 1, elaborada pelas autoras com base nos dados extraídos do DGP/CNPq.

Quadro 1 - Quantitativo de grupos por descritores

Descritor	Total de registros
decolonial	181
pós-colonial	85
descolonial	37

Fonte: Elaborado pelas autoras com base nos dados da pesquisa



Para entender a diferença entre os termos, apresentaremos de modo resumido abaixo sobre estes modos de pensamento contemporâneos.

Sobre o pensamento pós-colonial, Ballestrin (2013) explana que o termo se refere a um conjunto de contribuições teóricas originárias principalmente dos estudos literários e culturais e que ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra, a partir dos anos 1980.

O colonialismo “alude a situações de opressão diversas, definidas a partir de fronteiras de gênero, étnicas ou raciais”, já o pós-colonialismo partilha, em meio as suas diferentes perspectivas, do “caráter discursivo do social”, do “descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos”, do “método da desconstrução dos essencialismos” e da “proposta de uma epistemologia crítica às concepções dominantes de modernidade” (Costa apud Ballestrin, 2013, p. 90).

O pensamento pós-colonial não é construído apenas por autores de países e universidades periféricas, mas de outros pesquisadores e intelectuais que fazem relevantes reflexões sobre a temática e críticas à colonialidade do saber/poder. Nas palavras de Ballestrin (2013):

Mesmo que não linear, disciplinado e articulado, o argumento pós-colonial em toda sua amplitude histórica, temporal, geográfica e disciplinar percebeu a *diferença colonial e intercedeu pelo colonizado*. Em essência, foi e é um argumento comprometido com a superação das relações de *colonização, colonialismo e colonialidade*. (Ballestrin, 2013, p. 91, grifo nosso).

Já sobre o Pensamento Decolonial, Santos (2017) afirma que este se concretiza em uma rede de autores latino-americanos chamada modernidade-colonialidade na década de 90, embora muito de sua base filosófica já tenha sido escrita nos anos 60 e 70, principalmente a obra de Enrique Dussel e Franz Fanon. Seus autores são de distintas nacionalidades e trabalham em universidades latinoamericanas, europeias e estadunidenses. Dentre estes, o autor destaca: Maldonado-Torres, filósofo porto-riquenho, da universidade de Berkeley na Califórnia. Walter Mignolo, semiótico argentino, autor da destacada obra *The Dark Side of the Renaissance*, trabalha atualmente na Universidade Nacional de Córdoba, Argentina. Anibal Quijano, sociólogo, da Universidade Ricardo Palma em Lima e de Binghamton em New York e Santiago Castro-Gomez, filósofo colombiano, um dos articuladores junto a Quijano do conceito de colonialidade.

Ainda sobre a diversidade do grupo e genealogia deste pensamento, Ballestrin (2013) salienta:

[a] Teologia da Libertação desde os sessenta e setenta; os debates na filosofia e ciência social latino-americana sobre noções como filosofia da libertação e uma ciência social autônoma (por ex., Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzáles Casanova, Darcy Ribeiro); a teoria da dependência; os debates na América Latina sobre a modernidade e pós-modernidade dos oitenta, seguidos pelas discussões sobre hibridismo na antropologia, comunicação nos estudos culturais nos noventa; e, nos Estados Unidos, o grupo latino-americano de estudos subalternos. O grupo modernidade/colonialidade encontrou inspiração em um amplo número de fontes, desde as teorias críticas europeias e norte-americanas da modernidade até o grupo sul-asiático de estudos subalternos, a teoria feminista chicana, a teoria pós-colonial e a filosofia africana; assim mesmo, muitos de seus membros operaram em uma perspectiva modificada de sistema-mundo. Sua principal força orientadora, no entanto, é uma reflexão continuada sobre a realidade



cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos (Escobar apud Ballestrin, 2013, p. 99, grifo nosso).

Um dos destaques deste pensamento é o Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), constituído nos anos de 1990, que é formado por intelectuais latino-americanos situados em diversas universidades das Américas, o coletivo realizou um movimento epistemológico fundamental para a renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI: a radicalização do argumento pós-colonial no continente por meio da noção de “giro decolonial”. (Ballestrin, 2013).

Ballestrin (2013) apresenta ainda contribuições do grupo:

(a) a narrativa original que resgata e insere a América Latina como o continente fundacional do colonialismo, e, portanto, da modernidade; (b) a importância da América Latina como primeiro laboratório de teste para o racismo a serviço do colonialismo; (c) o reconhecimento da diferença colonial, uma diferença mais difícil de identificação empírica na atualidade, mas que fundamenta algumas origens de outras diferenças; (d) a verificação da estrutura opressora do tripé colonialidade do poder, saber e ser como forma de denunciar e atualizar a continuidade da colonização e do imperialismo, mesmo findados os marcos históricos de ambos os processos; (e) a perspectiva decolonial, que fornece novos horizontes utópicos e radicais para o pensamento da libertação humana, em diálogo com a produção de conhecimento. (Ballestrin, 2013, p. 110).

A autora reitera que o M/C atualiza a tradição crítica de pensamento latino-americano, oferece releituras históricas e problematiza velhas e novas questões para o continente. Defende a “opção decolonial” – epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva.

Miglievich-Ribeiro e Prazeres (2015) afirmam que o pós-colonial desvela estereótipos e que a incompletude de sua representação equivocada capaz de definir (dar fim, dar por acabado, dar por completo) algo ou alguém leva, no limite, à desumanização do outro e à impossibilidade do convívio humano.

Spivak define como subalterno “as camadas mais baixas da sociedade constituídas dos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante”. (ALMEIDA, 2010, p. 12).

Sobre a postura do pesquisador, neste contexto, Spivak afirma que:

Questionar a posição do intelectual pós-colonial ao explicitar que nenhum ato de resistência pode ocorrer em nome do subalterno sem que esse ato esteja imbricado no discurso hegemônico. Dessa forma, Spivak desvela o *lugar incômodo* e a *cumplicidade do intelectual* que julga poder falar pelo outro e, por meio dele, construir um discurso de resistência. Agir dessa forma, Spivak argumenta, é reproduzir as estruturas de poder e opressão, *mantendo o subalterno silenciado*, sem lhe oferecer uma posição, um espaço de onde possa falar e, principalmente, no qual possa ser ouvido. Spivak, alerta, portanto, para o perigo de se constituir o outro e o subalterno apenas como *objetos de conhecimento por parte de intelectu-*



ais que almejam meramente falar pelo outro. (Almeida, 2010, p.13, grifo nosso).

A questão de “falar pelo outro” nos faz refletir sobre o nosso papel enquanto pesquisadoras(es) e dos riscos de transformar os sujeitos, reais protagonistas da temática pesquisada e transformá-los em objetos da pesquisa.

Almeida (2010) menciona ainda a análise de Spivak acerca da representação, descrevendo que há uma relação intrínseca entre o “falar por” e o “re-presentar”, já que nos dois casos há a pressuposição de um falante e de um ouvinte. A autora pondera ainda que o processo de fala se caracteriza por uma posição discursiva, uma transação entre falante e ouvinte e, nesse sentido, conclui afirmando que esse espaço dialógico de interação não se concretiza jamais para o sujeito subalterno que, caso esteja desvinculado de alguém que o dê “legitimidade”, de fato, não pode falar.

Sobre a voz do subalterno, Spivak alude ainda ao fato de a fala do subalterno e do colonizado ser sempre intermediada pela voz de outrem quem se coloca em posição de reivindicar algo em nome de um outro (Almeida, 2010). Para a autora, o lugar do investigador permanece sendo uma criança sem sentido em muitas das críticas recentes ao sujeito soberano (Spivak, 2010).

Almeida (2010) tradutora e autora do prefácio do livro de Spivak (2010), afirma que a autora recomenda que o grupo dos estudos subalternos possa refletir sobre uma questão premente nos estudos pós-coloniais: “o subalterno como tal pode, de fato, falar? Esse questionamento, baseado em uma crítica à ênfase de Gramsci na autonomia do sujeito subalterno como uma premissa essencialista, remete à preocupação de Spivak em teorizar sobre um sujeito subalterno que não pode ocupar uma categoria monolítica e indiferenciada, pois esse sujeito é irredutivelmente heterogêneo.

Se tomada em seu sentido literal, a expressão não teria sentido, pois o subalterno, é claro, é capaz de falar, no sentido estrito da expressão, porém, o que pode ocorrer é a ausência desse caráter dialógico na fala do subalterno. Da mesma forma, o processo de autorrepresentação do sujeito subalterno também não se efetua, pois, o ato de ser ouvido não ocorre. Ao concluir que o subalterno não pode falar, Spivak vai além de uma mera resposta objetiva a essa pergunta.

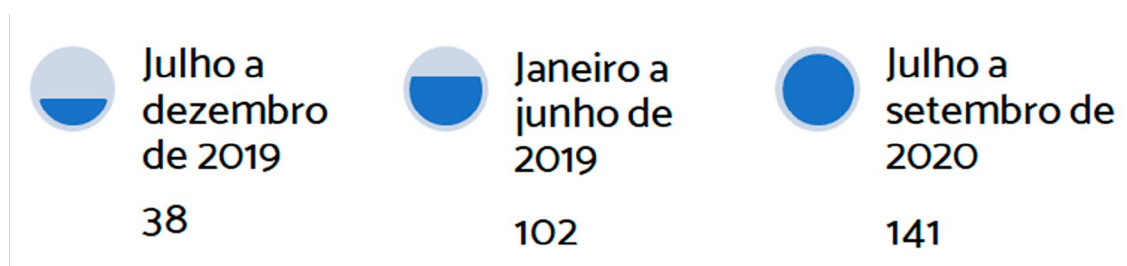
Almeida (2010) explica que tal afirmação em sido interpretada erroneamente e de forma simplista como se Spivak estivesse afirmando categoricamente que o subalterno - ou os grupos marginalizados e oprimidos - não pudesse falar ou que tivesse que recorrer ao discurso hegemônico para fazê-lo. Aqui Spivak refere-se ao fato de a fala do subalterno e do colonizado ser sempre intermediada pela voz de outrem, que se coloca em posição de reivindicar algo em nome de um(a) outro(a). Esse argumento destaca, acima de tudo, a ilusão e a cumplicidade do intelectual que crê poder falar por esse outro(a). Para Spivak, a tarefa do intelectual pós-colonial deve ser a de criar espaços por meio dos quais o sujeito subalterno possa falar para que, quando ele ou ela o faça, possa ser ouvido(a). Para ela, não se pode falar pelo subalterno, mas pode-se trabalhar contra a subalternidade, criando espaços no quais o subalterno possa se articular e, com consequência, possa também ser ouvido. (Almeida, 2010).
Explicitados de modo geral as especificidades dos termos e suas peculiaridades, passaremos aos demais resultados.

Posteriormente uniu-se os dados que após a exclusão das repetições totalizou 281 resultados e assim, seguiu-se para a categorização dos campos, a saber: data de criação, área predominante, instituição a que está vinculada, regiões geográficas.



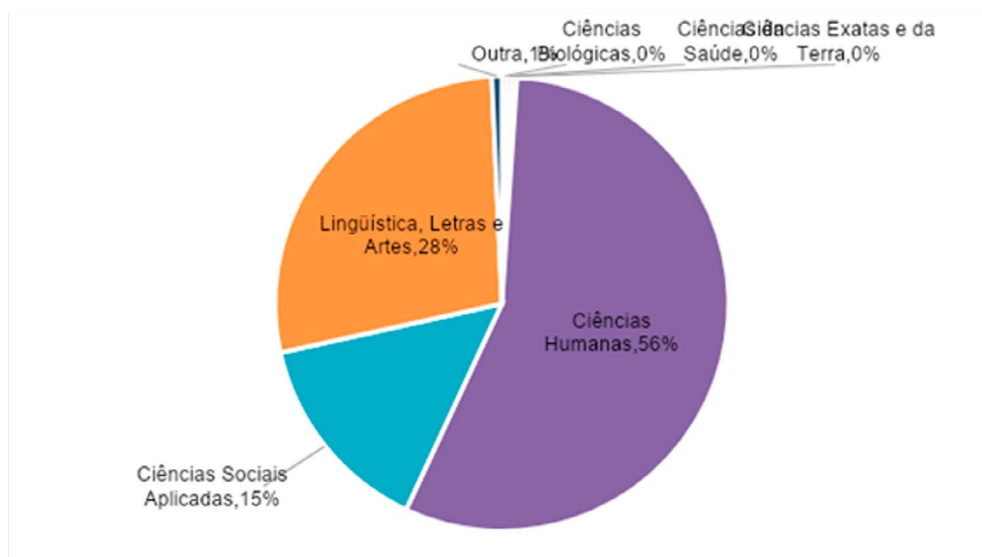
No que se refere à data de criação dos grupos de pesquisa foram localizados apenas registros dos últimos treze meses sendo o mais antigo de 20/08/2019 e o mais recente de 22/09/2020, demonstrando assim a emergência do tema em nosso país e o tempo de atuação dos grupos nestas temáticas, o que também ressalta uma maior atenção aos pensamentos pós-colonial/descolonial/decolonial nos últimos anos no Brasil, em especial no segundo semestre de 2020 que com apenas dois meses já desponta com o maior quantitativo, conforme apresentamos na Figura 1 elaborada com os dados extraídos do DGP/CNPq.

Figura 1 - Categorização dos grupos de pesquisa por ano de registro



Quanto à área predominante aparecem entre as mais representadas as Ciências Humanas com 157 grupos de pesquisa nas temáticas analisadas que representa 55,9% do total, seguidas de Linguística, Letras e Artes com 78 grupos de pesquisa e 27,8% do total e Ciências Sociais Aplicadas com 41 grupos de pesquisa e 14,6% do total.

Gráfico 1 - Categorização dos grupos de pesquisa por área predominante



Fonte: Elaborado pelas autoras com base nos dados da pesquisa.

Dentre as instituições com o maior número de grupos de pesquisa destaca-se a Universidade Federal do Rio de Janeiro, a Universidade Federal Fluminense e a Universidade Federal da Bahia com 12, 10 e 9 grupos cadastrados no DGP/CNPq nas temáticas analisadas. As universidades constantes no Quadro 2 são as que demonstram maior quantitativo:



Quadro 2 - Universidades com maior quantitativo de grupos cadastrados no DGP/CNPq nas temáticas analisadas

QUANTITATIVO	INSTITUIÇÃO
12	Universidade Federal do Rio de Janeiro
10	Universidade Federal Fluminense
9	Universidade Federal da Bahia
8	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
8	Universidade Federal de Santa Catarina
7	Universidade Federal do Pará
6	Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
6	Universidade Federal de Mato Grosso
6	Universidade Federal de Pernambuco
6	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
5	Universidade de Brasília
5	Universidade de São Paulo
5	Universidade Estadual de Campinas
5	Universidade Federal da Integração Latino-Americana
5	Universidade Federal de Minas Gerais
5	Universidade Federal de Uberlândia
5	Universidade Federal do Amapá
5	Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Fonte: Elaborado pelas autoras com base nos dados da pesquisa.

Quanto à representatividade regional das universidades com grupos de pesquisa nas temáticas estudadas, procedemos com a identificação das Regiões inicialmente organizando as instituições repetidas e chegamos ao número de 107 instituições. Posteriormente, à identificação das instituições por Regiões (Tabela 3), percebemos que a maior disparidade se apresentou entre o Norte e o Sudeste, onde a primeira apresentou 11 instituições e a segunda, 34.

Quadro 3 - Quantitativo de universidades por regiões geográficas

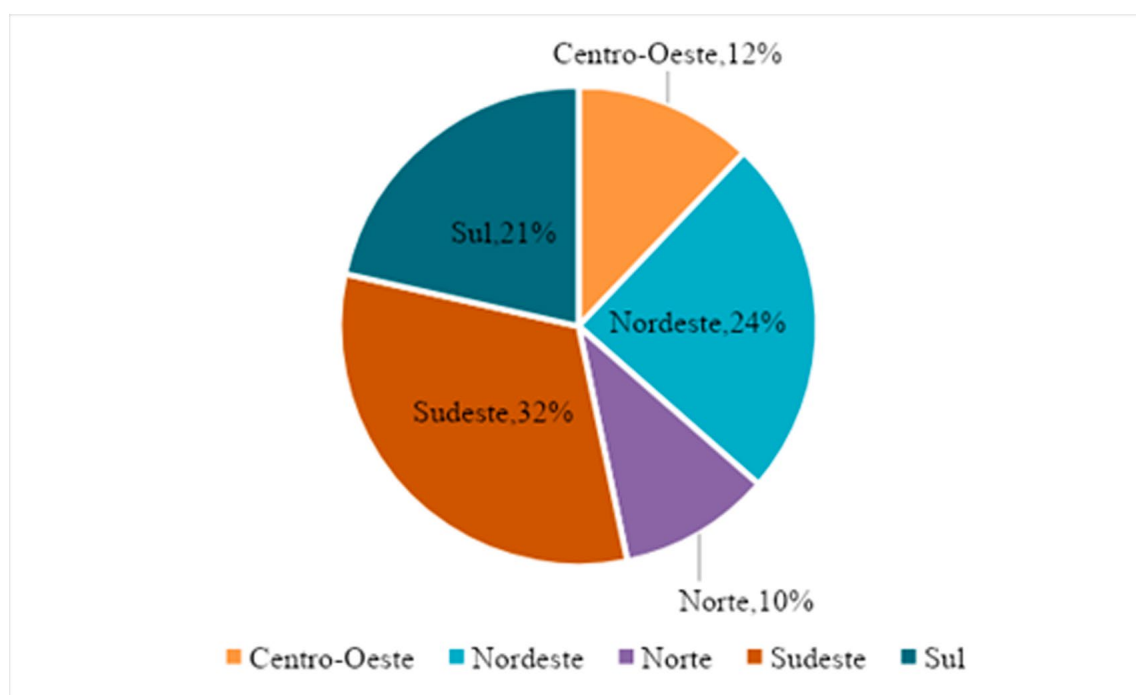
Grupos de pesquisa	Universidades	Região	Quantidade
281	107	Centro-Oeste	13
		Nordeste	26
		Norte	11
		Sudeste	34
		Sul	23

Fonte: Elaborado pelas autoras com base nos dados da pesquisa.



No Gráfico 2, apresentamos os percentuais da distribuição das universidades por Regiões, e destacamos que a predominância da Região Sudeste em relação as demais. As Regiões Nordeste e Sul, assim como o Centro-Oeste e Norte, se aproximam nos resultados apresentados.

Gráfico 2 - Representatividade de Universidades por Região geográfica (%).



Fonte: Elaborado pelas autoras com base nos dados da pesquisa.

De acordo com o Censo da Educação Superior realizado pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep), autarquia federal vinculada ao Ministério da Educação - MEC (BRASIL, 2019) essas são as duas regiões com o maior número de matrículas em universidades federais, os dados de 2019, apresentam 384.032 matrículas na Região Nordeste (30,6% do Brasil) e 380.226 na Região Sudeste (30,3% do Brasil).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentre os resultados destacamos um maior número de grupos de pesquisa relacionados ao termo decolonial (181 grupos), pós-colonial (85 grupos) e descolonial (37 grupos). As Ciências Humanas destacam-se enquanto área predominante com um total de 157 grupos de pesquisa cadastrados no DGP/CNPq nas temáticas analisadas, o que representa 55,9% do total. Quando analisadas a distribuição geográfica das universidades de vínculo dos grupos por Regiões a Região Sudeste e Nordeste apresentam o maior quantitativo, 34 e 26 universidades respectivamente.

No que se refere à data de criação dos grupos de pesquisa foram localizados apenas registros de agosto de 2019 a setembro de 2020, demonstrando assim a emergência do tema em nosso país e o curto tempo de atuação dos grupos nestas temáticas, o que também ressalta um crescimento da atenção aos pensamentos pós-colonial/descolonial/decolonial nos últimos anos no Brasil.



O mapeamento dos grupos de pesquisas identificados com as categorias decolonial, pós-colonial e descolonial apresentam um número considerável de instituições trabalhando com essas temáticas e acerca da disparidade apresentada entre as Regiões Norte e Sudeste, cabe algumas investigações futuras.

Essa pesquisa inicial nos aponta para o levantamento de outras questões relacionadas ao sexo nos cargos de comando, a quantidade de bolsas direcionadas para esses grupos de pesquisa, a quantidade de pesquisadores/as envolvidos/as, dentre outras questões.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart de. Prefácio – Apresentando Spivak In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? Trad. Sandra Regina Goulart de Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 7-18.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. Revista Brasileira de Ciência Política [online], n. 11, pp. 89-117, 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>>. Epub 10 Jul 2013. ISSN 2178-4884. <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>. Acesso em: 08 dez. 2020.

BHABHA, Homi K. O local da cultura. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BRASIL. Apresentação - Censo da Educação Superior. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep), Ministério da Educação, 2019. Disponível em: https://download.inep.gov.br/educacao_superior/centso_superior/documentos/2020/Apresentacao_Censo_da_Educacao_Superior_2019.pdf. Acesso em: 14 jun. 2021.

MANCINI, Marisa Cotta; SAMPAIO, Rosana Ferreira. Quando o objeto de estudo é a literatura: estudos de revisão. Rev. bras. fisioter., São Carlos, v. 10, n. 4, Dec. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-35552006000400001-&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 06 dez. 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-35552006000400001>.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adélia. M.; PRAZERES, Lílian L G. dos. (2015) A produção da subalternidade sob a ótica pós-colonial (e decolonial): algumas leituras. Tematicas, Campinas, SP, v. 23, n. 45, p. 25–52, 2015. DOI: 10.20396/tematicas.v23i45/46.11100. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/11100>. Acesso em: 10 jun. 2021.

NOGUEIRA, Ana Cláudia Fernandes. (2016) Compreensão Descolonial da Reforma Agrária na Amazônia. Caxambu-MG: 40º Encontro Anual da ANPOCS/ Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2016.

QUIJANO, Aníbal (2000). “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”. Journal of World-Systems Research, 2000, 342-386.

REIS, Edna A.; REIS Ilka A. Análise Descritiva de Dados. Belo Horizonte: Departamento de Estatística da UFMG, 2002. Disponível em: <http://www.est.ufmg.br/portal/arquivos/rts/rte0202.pdf>. Acesso em: 10 out. 2020.



ROTHER, Edna Terezinha. Revisão sistemática X revisão narrativa. *Acta paul. enferm.* São Paulo, v. 20, n. 2, p. v-vi, junho de 2007. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-21002007000200001-&lng=en&nrm-iso>. Acesso em: 06 dez. 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-21002007000200001>.

SANTOS, Gustavo Alvarenga Oliveira. Psicologia fenomenológico-existencial e pensamento decolonial: um diálogo necessário. *Rev. NUFEN*, Belém, v. 9, n. 3, p. 93-109, 2017. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912017000300007-&lng=pt&nrm-iso>. acessos em 02 jun. 2021. <http://dx.doi.org/10.26823/RevistadoNUFEN.vol09.n03artigo16>.

SÁ-SILVA, Jackson R.; ALMEIDA, Cristóvão D.; GUINDANI, Joel F. Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, n. 1, 2009. Disponível em: <http://rbhcs.com/index_arquivos/Artigo.Pesquisa%20documental.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2020.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart de Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.



história de pescador:

memórias de um naufrágio na pesca artesanal do litoral cearense

Luis Claudio Nogueira Madeira¹³

Resumo: Esse artigo é uma comunicação que apresenta uma pesquisa etnográfica inédita elaborada como requisito parcial para obtenção do grau de do Curso de Especialização em Cultura Folclórica Aplicada do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará – IFCE, à época CEFET/CE. Como justificativa, identificamos que os modos de vida das comunidades tradicionais de pescadores artesanais de jangada do litoral cearense têm sofrido com as transformações próprias ao sistema capitalista. Essa pesquisa, de caráter etnográfico, colheu uma narrativa de um naufrágio sofrido pelo pescador Seu Zezito Gama, na praia de Morro branco em Beberibe – CE, quando sua pequena tripulação teria sido interceptada por um grande navio e arremessada ao mar, para posterior resgate. A história ganhou contornos épico-literários e possibilitou um diálogo com a estrutura narrativa da Jornada do Herói. Nesse trabalho registramos os principais momentos da narrativa e analisamos, à luz da psicologia arquetípica e simbólica, a fantástica história de seu Zezito e sua importância simbólica para representar a elaboração das transformações culturais e dos modos de vida tradicionais impostos pela modernidade.

Palavras-chave:

Pescador.

Jangadeiro.

Narrativas

1. INTRODUÇÃO: ROLANDO A JANGADA

A robusta jangada precisaria de incontáveis homens para que saísse da areia frouxa e seca da praia e chegasse ao seu local de conforto, ou seja, às ondas do mar. O trabalho hercúleo se torna acessível a alguns poucos homens de braço forte e corpo esguio graças à engenhosidade de se pôr dois grossos e resistentes rolos de madeira à frente da embarcação que lhe permite “rolar”, deslizar por sobre eles até que a água assuma com força soberana todo o peso da nau e de sua tripulação. A esse belo ritual iniciador da pescaria chama-se “rolar a jangada”. O ato é tão importante do ponto de vista simbólico que há pescadores que definem o tempo de sua profissão dizendo de si mesmos que “rolam jangada há muitos anos” (CASCUDO, 2002). Rolemos então a nossa.

Esse artigo é uma comunicação que apresenta uma pesquisa etnográfica inédita elaborada sob a orientação do Prof. Dr. Raimundo Oswald Cavalcante Barroso, como requisito parcial para obtenção do grau de do Curso de Especialização em Cultura Folclórica Aplicada do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará – IFCE, à 13 Psicólogo, Especialista em Psicologia Social (CRP 11) e Mestre em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). É psicólogo efetivo da Prefeitura Municipal de Beberibe - CE e trabalhador do SUS. E-mail: luisclnmadeira@gmail.com.



época CEFET/CE. Essa monografia não foi apresentada por ter sido concluída após a data limite do cronograma do curso, tendo ficado arquivada nos arquivos pessoais do autor até esta data.

Aconteceu que, na graduação em psicologia, debatíamos sobre o inegável fato de que eu tinha sido instruído mais sobre a cultura européia ou norte-americana do final do séc. XIX e início do séc. XX do que de nossa própria cultura. Afinal quem eram mesmo os cearenses e os brasileiros?! A Especialização veio então ao encontro desse anseio, proporcionou-me a aquisição de conhecimento em diversos âmbitos da nossa construção cultural, como artesanato, religiosidade popular, folguedos e festas populares, etnomusicologia, formação da cultura cearense/brasileira, danças, oralidade, etc. No referido curso foi fortemente incentivada a aproximação e a vivência das manifestações populares, como essencial para a nossa formação. Íamos juntos ou éramos estimulados a assistir/participar por conta própria de apresentações de folguedos populares, seminários e encontros relacionados ao tema.

A pesquisa aconteceu no município de Beberibe que com seus 54 km de praias mantém até hoje em sua costa a atividade da pesca artesanal de jangada. A Praia do Morro Branco, contexto específico onde essa pesquisa se delimita, possui escassa bibliografia a respeito de sua própria história. A Praia do Morro Branco é ao mesmo tempo o ancoradouro das jangadas da localidade e o local de maior movimento turístico, com bugueiros, barracas e restaurantes à beira-mar. Na mídia, predominam as imagens de belas mulheres seminuas bronzando-se ao sol. Homens brancos sendo servidos de bebidas e comidas nas barracas à beira-mar. Jovens divertindo-se com bugue e veículos quatro por quatro por sob as dunas, etc.

A praia, todavia para o “nativo” é o lugar de trabalho, de “ganhar o pão” tanto para trabalhadores do turismo como para pescadores, os trabalhadores do mar. É também lugar de contemplação em um passeio pela tarde. É campo de futebol na maré seca. É lugar de encontrar os amigos. É lugar de homenagear o sagrado durante os festejos de São Pedro.

Nesse contexto passei a desenvolver atividades psicossociais no âmbito do Centro de Referência da Assistência Social - CRAS. À época chegavam para atendimento, pescadores e famílias de pescadores de Morro Branco repletos de sua riqueza cultural e das marcas da exclusão social a que vinham sendo submetidos. A própria discussão comunitária que aconteceu por diversas vezes em diferentes ocasiões em Fóruns e Conselhos locais deixavam claro o sofrimento psicológico dessa população tradicional, fruto das transformações históricas de seu território que se fazem notáveis por todo o litoral cearense e nordestino. Transformações impostas por agentes alheios aos movimentos próprios às comunidades tradicionais de pescadores e jangadeiros. Outrora, as comunidades de pescadores tinham como atividade principal a pesca tradicional de jangada, isso não pode ser mais afirmado, como veremos.

Isto posto, havia então diante de mim, uma excelente justificativa para iniciar uma pesquisa. Essa é uma oportunidade de ao mesmo tempo contribuir para pesquisa no âmbito da Especialização, e subsidiar ações do CRAS e de outras políticas públicas e contribuir para a preservação da cultura e memória dos pescadores artesanais.

Este trabalho, portanto, tem como objetivo geral contribuir para preservar da cultura dos pescadores artesanais do litoral cearense/brasileiro, a partir da praia de Morro Branco em Beberibe. O intuito foi caracterizar a vida e a cultura dos pescadores do litoral cearense, através das falas de pescadores aposentados descendentes dos primeiros habitantes do local.



Para atingir o objetivo realizei uma entrevista semiestruturada seguindo as orientações da metodologia da história oral de base etnográfica, pois “a entrevista se configura como principal instrumento (ou técnica) do método de História Oral” (SILVEIRA, 2007, p. 04). O nosso entrevistado, Sr. Zezito Gama, será devidamente apresentado a seu tempo. Nesse momento importa dizer que durante a entrevista intervi o mínimo possível em suas falas, permitindo a livre expressão e a valorização do saber popular e da oralidade.

A entrevista foi gravada com um pequeno gravador digital e cuidadosamente transcrita para que transcrição e gravação fossem fidedignas ao máximo possível. Nesse artigo fiz resumos e algumas citações dessa transcrição em função de limitar o tamanho do texto para adequação as normas de submissão.

Quanto ao gênero de escrita deste artigo, nos esforçamos por criar um texto próximo ao da “narrativa épica”, pois “...épica é toda obra (...) em que um narrador apresenta personagens envolvidos em situações e eventos...” (BARROSO, 2007, p 55). Como se verá, a memória que colhemos e que aqui registramos tem uma estrutura que se aproxima do mito e da aventura, e quem nos conta essa maravilhosa história foi um pescador muito popular e querido da comunidade do Morro Branco.

Qualquer pessoa informa onde é a casa de Seu Zezito, na Cidade Alta, próximo a Capela de São Pedro. O endereço é nobre, como nobre é o proprietário de uma casa simples e tradicional. Seu José Zezito Gama é o autor e protagonista da história que narraremos. Contou-nos uma das mais ricas e complexas histórias que já ouvimos.

Como ele me disse, Zezito é seu nome de batismo. Na ocasião da entrevista (dois mil e nove) contava sessenta e nove anos. Nascido em mil novecentos e quarenta, exerceu atividade de pescador durante quarenta anos. Criou toda sua família com a pesca. É figura bastante popular na comunidade como contador de histórias e “bom de prosa”. Suas referências familiares são muito importantes pois é filho de José Gama, chamado “Galo”, que por sua vez é filho de João Gama. João Gama e o irmão deste, Luís Gama morreram com avançada idade e são considerados os fundadores e primeiros moradores de Morro Branco. Aliás, todos desta lista são pescadores de renome na localidade.

O fato é que todo pescador, aliás, é meio contador de histórias (CASCUDO, 2002). É evidente que desde cedo a dedicação ao mar foi incompatível com a rotina das letras. A maioria dos antigos pescadores é analfabeta ou tem pouco estudo. A oralidade, no entanto, a capacidade de criar histórias e memorizar narrativas é compensatoriamente exacerbada (Por essa característica mesmo é que escolhi trabalhar com as entrevistas); ou seria mais justo inverter essa lógica, pois tendo a oralidade precedido à escrita, é mais correto afirmar que a cultura da palavra falada ainda permanece forte e viva apesar da imposição “civilizatória” da cultura da letra (PICOLI, 2010 p. 168).

A arte de criar histórias é de vital importância para a construção/reconstrução do imaginário pessoal e coletivo tanto de quem as conta quanto de quem as escuta. O universo mitológico objetivado nas narrativas é um legado de uma imensa riqueza cultural. As lendas e mitos, tantas vezes “cristalizadas” nos textos dos livros paradidáticos nas escolas, por vezes, quase não nos deixa perceber que os mitos e seus criadores estão vivos e atuantes. Esse artigo é também uma forma de registrar alguns mitos populares cearenses, de escassa literatura. Mas como compreender um mito? “Um mito, portanto, não é uma alegoria, mas um impulso em busca de uma organização; um impulso anterior à existência das próprias figuras mitológicas, permanentemente vivo (MACIEL, 2000, p. 32)”. Ou seja, para além do aspecto alegórico, pictórico a narrativa compõe-se de um valor organizativo de uma compreensão de si mesmo e da coletividade. Uma boa história tem função de modificar e promover o tecido social da comunidade que participa do mito.



Sigmund Freud desenvolveu o primeiro sistema de análise dos sonhos numa perspectiva do pensamento ocidental. Através da psicanálise compreenderam-se não só os sonhos e suas imagens, mas toda uma gama de símbolos expressos através da religião e da arte. Para os primeiros psicanalistas a origem da produção dessas expressões simbólicas está numa estrutura psíquica chamada de inconsciente. O inconsciente seria uma entidade individual e subjetiva constituída através das experiências infantis com as figuras paterna e materna. Seria formado em função da repressão aos desejos infantis pela sua sociedade primeira, ou seja, pela família. Incapaz de realizar seus desejos o indivíduo alça ao patamar do símbolo como única maneira de tornar possível a convivência consigo mesmo e com os demais.

Para Carl Gustav Jung, contudo, havia mais do que um inconsciente individual. As experiências da humanidade estariam antes vivas simbolicamente em um universo que chamou de “inconsciente coletivo”, em oposição ao inconsciente individual de Freud. Para o autor, em cada “...evento humano há sempre um mito correspondente” (MACIEL, 2000, p. 33).

O que ficará evidente com esse texto é que Morro Branco continua, dessa maneira, semelhante a qualquer lugar descendente de uma comunidade tradicional. Produtora de uma cultura singular, própria, com personagens, deuses, mitos, heróis e aventuras que fazem desse um lugar cheio de idiossincrasias e de arquétipos universais que continuam povoando o imaginário de seus habitantes. Para além da imagem de “paraíso turístico” que a mídia veicula reiteradas vezes. A narrativa que Seu Zezito Gama nos contou de um só fôlego, durante a entrevista, se revelará como uma forma de compreender a vida simbólica de toda uma comunidade, pois

Um tanto desligado da vida em terra, o pescador é um imaginoso. Na solidão das águas seu espírito solta-se em histórias inverossímeis e ocorrências extraordinárias: narrativas de naufrágios e salvamentos miraculosos, aparições de seres encantados [...] ou os mais estranhos acontecimentos que se possa conceber (BARROSO, 2005, p. 13).

O universo do jangadeiro não é semelhante ao moderno e tecnológico mundo em que vivemos. As jangadas não possuem qualquer estrutura elétrica. São basicamente compostas de estruturas de madeira e nelas são utilizados recursos físicos de origem mecânica. Não há fios, motores, baterias ou geradores. Para suprir a necessidade de iluminação e sinalização quando da permanência da nau à noite, nas pescarias “de dormida”, sobretudo para prevenir o choque com algum outro barco ou navio se utilizava, antigamente, conforme nos explica Zezito, a “busca de coco seca”. A “busca” é a palha seca do coco que é queimada e pendurada em um ponto alto da jangada para que cumpra sua função. Modernamente, contudo, perdeu sua função quando a empresa “Coleman” fabricou e popularizou sinalizadores muito mais potentes e práticos. A cultura popular, contudo, alheia a língua inglesa reinterpreto o nome da empresa para “colemã”. “Acender a colemã”, portanto, significa iluminar, lançar luz sobre a escuridão, analisar os símbolos que naturalmente se dirigem a intuição. Para isso, irei analisar o enredo da história bem como propor uma interpretação dos símbolos expressos nela através da compreensão dos arquétipos.

Os arquétipos são expressões imagéticas universais que representam o “drama” humano comum a todos e particularizado através das experiências individuais, dos sonhos e da criação artística, como é o caso da criação literária. Faremos assim, a apresentação da narrativa e ao mesmo tempo a análise dos principais arquétipos presentes nessa aventura.

2. ACENDENDO A COLEMÃ – COMO ZEZITO GAMA E SEUS COMPANHEIROS FORAM NÁFRAGOS POR UM NAVIO E FORAM DADOS COMO MORTOS



“Foi um tempo que... nesse mar aí... tudo aconteceu comigo, só num fiz morrer, mas o resto...” (Seu Zezito Gama).

A narrativa, aqui resumida, não depende de qualquer análise acadêmica para justificar sua importância e relevância. A frequência com que é recontada em sua localidade de origem por si só já seria suficiente para assegurar sua permanência e significação no imaginário popular e de muitas pessoas. Contudo, analisá-la pode tornar mais rica e universal sua compreensão. Pode auxiliar a mais pessoas a alcançar toda a sua riqueza, valorizando a cultura do pescador.

Passamos a analisar a história de Zezito, propriamente. Para tanto, iniciamos o capítulo fazendo um resumo da história, na tentativa de sintetizá-la e torná-la mais palpável para a compreensão. Em seguida separamos as “cenas”, os “episódios” que julgamos mais significativos e de maior valor arquetípico. Seguimos argumentando no sentido de elucidar a cada um deles, em contraste, principalmente, com as etapas da jornada do herói, tal qual as concebeu Joseph Campbell (1997). A história de aparência mágica e maravilhosa pode nos trazer diversas imagens poderosas e interessantes, pois,

Os incidentes são fantásticos e “irreais”: representam triunfos de natureza psicológica e não de natureza física. Mesmo quando a lenda se refere a uma personagem histórica real, as realidades da vitória são representadas, não em figuras da vida real, mas em figuras oníricas. Pois a questão não está no fato de tal e tal coisa ter sido realizada na terra. A questão é que, antes de ela poder ser feita na terra, uma outra coisa, mais importante e essencial, teve de passar pelo labirinto que todos conhecemos e visitar nossos sonhos (CAMPBELL, 1997 p. 17).

Seu Zezito além de narrador é o protagonista desta história maravilhosa. Junto com ele estão mais dois pescadores, o mestre da jangada seu Zé André e Raimundo Sacramento. Outros importantes personagens são o médico do navio a quem Zezito chama de “dotô”, o comandante do navio, os marinheiros e Nenel, presidente da Colônia de Pescadores. A história fundamentalmente conta como Zezito saiu de sua vida “tranquila”, enfrentou a morte e o desconhecido e regressou à sua terra, integrado com a nova experiência e com status de herói ressurreto.

O percurso padrão da aventura mitológica do herói é uma magnificação da fórmula representada nos rituais de passagem: separação-iniciação-retorno — que podem ser considerados a unidade nuclear do monomito. Um herói vindo do mundo cotidiano se aventura numa região de prodígios sobrenaturais; ali encontra fabulosas forças e obtém uma vitória decisiva; o herói retorna de sua misteriosa aventura com o poder de trazer benefícios aos seus semelhantes (CAMPBELL, 1997 p. 18).

A narrativa, portanto, se desenvolve assim. Os três pescadores embarcam da praia do Morro Branco em um dia comum para uma pescaria “de dormida”, ou seja, de mais de um dia, em alto mar. As condições estruturais são precárias como era de costume aos antigos pescadores, pois a jangada era na verdade um “bote” (jangada de pequeno porte sem acomodação interna, onde os pescadores pudessem descansar a salvo da chuva ou do sol). Não havia GPS (aparelho de localização) ou sinalizador moderno (colemã) que iluminasse a jangada de forma eficiente.



Em um dado momento em que a pescaria parecia que ia acontecer normalmente um navio aponta no mar e apesar do esforço de nossos heróis de acender uma “busca de coco”, o navio não desvia da jangada e acaba por interceptá-la. Pouco antes do choque Zezito e Seu Zé pulam na água para se salvar. Raimundo continua na jangada e é arrastado pelo navio. Inicia-se uma luta pela sobrevivência. Os dois na água, em alto mar lutando para não se afogarem. O navio, contudo, regressa trazendo Raimundo são e salvo e resgata Zezito e seu Zé.

A bordo do navio, se vêem obrigados a seguir com ele para a Bahia. Os três passam por uma série de pequenos episódios onde são confrontados em sua “ingenuidade” com a modernidade dos costumes dos marinheiros. Em Morro Branco, Nenel encontra a jangada despedaçada e, como presidente da Colônia de Pescadores, vai à Capitania dos Portos em Fortaleza. De lá, trás informações que os três foram resgatados por um navio, que estavam bem e rumavam pra Bahia. A comunidade não acredita, declara Nenel mentiroso e os três pescadores mortos. Seguem-se ritos fúnebres.

A bordo Zezito e seus companheiros, vivos, são levados ao comandante do navio. Após esse encontro são autorizados a regressarem para casa no próprio navio e passam a trabalhar nele. Regressam ao porto do Mucuripe em Fortaleza e dá-se assim o fim do mito/narrativa.

3. DISCUSSÃO: A SEPARAÇÃO E A PARTIDA. DA SAÍDA DA PRAIA ATÉ A QUEDA NA ÁGUA

Numa palavra: a primeira tarefa do herói consiste em retirar-se da cena mundana dos efeitos secundários e iniciar uma jornada pelas regiões causais da psique, onde residem efetivamente as dificuldades, para torná-las claras, erradicá-las em favor de si mesmo (isto é, combater os demônios infantis de sua cultura local) e penetrar no domínio da experiência e da assimilação, diretas e sem distorções, daquilo que C. G. Jung denominou “imagens arquetípicas”. Esse é o processo conhecido na filosofia hindu e budista com viveka, “discriminação” [entre o verdadeiro e o falso] (CAMPBELL, 1997 p. 12).

Naturalmente os jangadeiros, como todos os pescadores e marinheiros do mundo, acreditam no Navio Fantasma (CASCUDO, 2002 p.43).

É o próprio Zezito quem coloca os limites de sua experiência, ou melhor dizendo, o seu alcance: “só não fiz morrer”. A princípio pode parecer mero artifício linguístico, já que o fato dele não ter morrido é óbvio do ponto de vista lógico, contudo, observando as estruturas das narrativas universais do herói, é exatamente a menção da “morte” já na introdução da história que denuncia justamente o oposto, a saber, a presença da mesma. O mito do herói, como estrutura do inconsciente coletivo, mostra o enfrentamento e a superação do maior de todos os limites humanos, o inexorável destino comum: o fim da vida ou de uma determinada maneira de viver, como é o caso em questão.

“Seja o herói ridículo ou sublime, grego ou bárbaro, gentio ou judeu, sua jornada sofre poucas variações no plano essencial. Os contos populares representam a ação heróica do ponto de vista físico; as religiões mais elevadas a apresentam do ponto de vista moral. Não obstante, serão encontradas variações surpreendentemente pequenas na morfologia da aventura, nos papéis envolvidos, nas vitórias obtidas” (CAMPBELL, 1997 p. 21).



O chamado de Zezito, contudo, foi algo muito sutil, pois “O pescador é, simbolicamente, aquele que se dedica ao ato de buscar no inconsciente, de “fisgar” o alimento da sabedoria para a consciência. Ele dedicava a sua vida à prática do conhecimento e era possuidor da virtude da sabedoria, já era um iniciado” (GONÇALVES, 2012 p. 09). A aventura para nosso herói não era novidade. Seu cotidiano era se expor ao novo e ao inesperado. Aceitou o chamado no momento em que se decidiu por pescar, ainda na infância.

O drama em questão se personifica na medida em que Zezito se vê diante de um dos maiores medos de todo pescador. O “navio fantasma”. Para grande parte dos povos do mar há um navio que não é deste mundo, que assombra e ameaça aos marinheiros. É uma presença que marca ao homem do mar pela ousadia mesmo deste último, pois o mar é território dos deuses e o pescador aventura-se onde não é próprio a nenhum mortal. Afinal “andar por sobre as águas” foi um feito somente atribuído ao filho de Deus. Assim é que inúmeros mitos contam de navios que aparecem e somem sem deixar vestígio, que se aproximam demasiadamente das embarcações como que para naufragá-las e na última hora desaparecem sem deixar sombra.

Mestre Filó pescava uma noite na altura da Ponta Negra e bem distante dele, mas à sua vista pescava Francisco Camarão. Súbito surgiu um navio de vela, todo iluminado e veloz como o pensamento. Vinha em reta na direção de mestre Filó, como disposto a cortá-lo meio a meio. Mestre Filó manobrou imediatamente para livrar-se, mas o navio, sem que mudasse de rumo, parecia continuar a persegui-lo. Naquela agonia, mestre Filó reparou que Francisco Camarão fazia manobras idênticas como se tentasse escapar da morte iminente. Quase uma hora lutaram os dois pescadores, um para cada lado e o navio voando para eles. De repente sumiu-se em cima das ondas como uma fumaça. Mestre Filó e Francisco Camarão trouxeram as embarcações para perto e comentaram o feito. Todos os dias afirmaram que o navio vinha feito em cima da respectiva jangada. Era o Navio Fantasma. Não se discute (CASCUDO, 2002 p.45).

No caso de Zezito o navio apareceu impassível e destruidor e era concreto. O navio não parou, ao contrário passou por cima da jangada. Zezito e seus companheiros são chamados à aventura enfrentando a morte pelo próprio “navio fantasma”. Um ritual de iniciação bastante propício para os pescadores modernos, ao invés de um dragão ou serpente marinha, um barco enorme e rápido, que não depende das marés nem dos ventos e que não se interessa por peixes, mas por petróleo.

Pouco antes do choque, porém, Zezito se lança na água para escapar da morte pelo navio, mas tão logo se livra do primeiro sufoco se dá conta de que está no mar, lugar de medo e de insegurança. Medo de afogar-se e medo de peixe grande.

O oceano, recipiente líquido dos monstros, é um mundo condenado em cuja obscuridade se entredevoram as criaturas malditas (...). O mar também é interpretado como um símbolo do purgatório, à imagem de uma travessia que pode ser, para o pecador surpreendido pela tempestade punitiva, a ocasião do retorno ao caminho correto (GONÇALVES, 2012 p. 12).

O mar também é o símbolo arquetípico da “grande mãe”. Aquela que a tudo gerou de seu grande ventre, a origem da vida. A queda de Zezito é simbolicamente uma morte. Seu corpo sobrevivera, mas ele jamais seria o mesmo. Ainda mais significativo é quando nosso herói narra que deixou cair “as calças” ao invés de tirar a parte de cima da roupa, como fizera seu Zé. O objetivo consciente era ficar leve para nadar, contudo a ação causou vergonha, constrangimento da exposição de seu corpo.



“Freud sugeriu que todos os momentos de ansiedade reproduzem os dolorosos sentimentos da primeira separação da mãe — a falta de fôlego, a congestão, etc, da crise do nascimento” (CAMPBEL, 1997 p. 32). Ali, nu, indefeso, desamparado, constrangido e molhado, nosso herói volta a uma condição infantil do estado intrauterino. Inserido no líquido amniótico do enorme útero da grande mãe. A experiência de “voltar ao útero” equivale alquimicamente à morte, na medida em que as duas extremidades do ciclo da vida – morte – renascimento se encontram. Fazemos uma citação longa, mas importante.

Quando passamos, tendo essa imagem em mente, à consideração dos numerosos rituais estranhos das tribos primitivas e das grandes civilizações do passado, cujo relato chega até nós, torna-se claro que o propósito e o efeito real desses rituais consistia em levar as pessoas a cruzarem difíceis limiares de transformação que requerem uma mudança dos padrões, não apenas da vida consciente, como da inconsciente. Os chamados ritos [ou rituais] de passagem, que ocupam um lugar tão proeminente na vida de uma sociedade primitiva (cerimônias de nascimento, de atribuição de nome, de puberdade, casamento, morte, etc.), têm como característica a prática de exercícios formais de rompimento normalmente bastante rigorosos, por meio dos quais a mente é afastada de maneira radical das atitudes, vínculos e padrões de vida típicos do estágio que ficou para trás. Segue-se a esses exercícios um intervalo de isolamento mais ou menos prolongado, durante o qual são realizados rituais destinados a apresentar, ao aventureiro da vida, as formas e sentimentos apropriados à sua nova condição, de maneira que, quando finalmente tiver chegado o momento do seu retorno ao mundo normal, o iniciado esteja tão bem como se tivesse renascido (CAMPBEL, 1997, p. 9).

Em Morro Branco foi achada a jangada. Nenel, o presidente da Colônia de Pescadores, vai a Capitania dos Portos em Fortaleza e trás as informações nas quais os três foram resgatados por um navio, estavam bem e rumavam pra Bahia. A comunidade não acredita, declara Nenel mentiroso e os três pescadores mortos. Como se não bastasse o encontro com a morte simbólica no mar, em terra sua antiga comunidade também confirmara o fim da existência do herói. Choro e luto em casa enquanto o herói vive sua aventura nos “mundos subterrâneos” e se prepara para regressar.

4. O CHAMADO DA AVENTURA - O RESGATE

Zezito contou que prestes a perder a esperança surge “um fogo” que aponta em sua direção. A luz do navio que regressa é o raio de sol que ilumina uma saída para a difícil situação do herói. É a luz no fim do túnel. É o dar a luz da parturiente. Acende-se a esperança de uma nova vida. Por analogia, para Zezito e os companheiros só havia um jeito de escapar de uma terrível fatalidade infringida pelo navio: sendo resgatado do mar por ele mesmo. Um ilustrativo exemplo para “*Simile similibus curantur*: ser curado do que se aflige, pelo que se aflige” (MACIEL, 2000, p. 05). Ao contrário das histórias em que o risco iminente é proporcionado por um peixe grande ou pela perseguição de um inimigo, onde a dificuldade cessaria com a aniquilação ou exorcismo do rival, na situação em questão, só há única forma de sobreviver. Passar para o lado de seu algoz. “Se não pode vencê-lo junte-se a ele”, nos ensina o ditado popular. Coma da sua carne, beba de seu sangue.



Esse primeiro estágio da jornada mitológica — que denominamos aqui ‘o chamado da aventura’ — significa que o destino convocou o herói e transferiu-lhe o centro de gravidade do seio da sociedade para uma região desconhecida (CAMPBEL, 1997 p. 35).

Posteriormente Zezito conta que fora o “dotô” que estava à beira do navio, observando o mar e viu, quase sem querer, o acidente com a jangada, fazendo com que o comandante e a tripulação voltassem para resgatá-los. A ajuda veio do “ancião”. Essa foi apenas a primeira vez que esse “cuidador” vem em auxílio ao herói.

Para aqueles que não recusaram o chamado, o primeiro encontro da jornada do herói se dá com uma figura protetora (que, com frequência, é uma anciã ou um ancião), que fornece ao aventureiro amuletos que o protejam contra as forças titânicas com que ele está prestes a deparar-se (CAMPBEL, 1997, p. 39).

5. O PRIMEIRO LIMIAR – PROVAÇÕES DIVERSAS

A provação é um aprofundamento do problema do primeiro limiar e a questão ainda está em jogo: pode o ego entregar-se à morte? (...) A partida original para a terra das provas representou, tão-somente, o início da trilha, longa e verdadeiramente perigosa, das conquistas da iniciação e dos momentos de iluminação. Cumpre agora matar dragões e ultrapassar surpreendentes barreiras — repetidas vezes. Enquanto isso, haverá uma multiplicidade de vitórias preliminares, êxtases que não se podem reter e relances momentâneos da terra das maravilhas (CAMPBELL, 1997, p 62).

Uma vez no navio, os naufragos se vêem obrigados a seguir viagem até a Bahia, destino da grande nau. Começam as etapas de pequenas e diversas provações. Os três amigos começam a enfrentar a realidade de não mais estarem em sua aldeia, entre parentes, com seus costumes, onde eram versados e respeitados. Estavam agora à mercê de desconhecidos, com costumes diferentes dos seus. Adaptar-se aos novos hábitos seria crucial para a sobrevivência simbólica. Poderiam ter se sentidos inferiorizados, pois, “tendo cruzado o limiar, o herói (...) deve sobreviver a uma sucessão de provas. Essa é a fase favorita do mito-aventura. Ela produziu uma literatura mundial plena de testes e provações miraculosos” (CAMPBEL, 1997 p. 52).

Dentre as provações seu Zezito contou que a alimentação do navio era muito diferente da sua cultura. Serviram uma “sopa de galinha” que desagradou a todos, dentre outras. Também se sentiram desconfortáveis com as roupas que lhes foram dadas, pois eram de estatura inferior aos marinheiros. Se queixaram da dificuldade de comunicação por conta do sotaque dos marinheiros (cariocas) em contraste com o “ceará”, da ausência de cuidados básicos pois não tinham direito a um banho antes de dormir, tendo ido dormir ainda com o sal da água do mar no corpo e a situação mais vexatória, nunca tinham usado um aparelho sanitário. Pela primeira vez a etiqueta de um banheiro moderno lhes foi apresentada. Essas e outros pequenos desafios aparecem na narrativa e são lembradas com detalhes por seu Zezito.

Todas essas pequenas provações, formam em conjunto etapas em que nosso herói é obrigado a despertar de uma condição anterior para uma nova, moderna e cosmopolita. Seu ego pode se aniquilar fazendo-o perder sua identidade e seu lugar no mundo ou ao contrário pode assimilar as novas experiências e prepará-lo para uma nova forma de viver.



6. A SINTONIA COM O PAI - OS TRÊS PESCADORES ENFRENTAM O COMANDANTE

O herói cujo apego ao ego já foi aniquilado vai e volta pelos horizontes do mundo, entra no dragão, assim como sai dele, tão prontamente como um rei circula por todos os cômodos do palácio. Aí reside seu poder de salvar; pois sua passagem e retorno demonstram que, em todos os contrários da fenomenalidade, permanece o Incrível-Imperceptível e não há nada a temer (CAMPBELL, 1997, p. 51).

Os três são chamados para dar explicações ao comandante do navio. O momento é o mais dramático desde o enfrentamento da morte pelo mar. Agora o que está em jogo é a “castração” e a culpa. O comandante, arquetipicamente identificado com o Todo Poderoso, àquele que detém o poder de punir e “castrar”, abre o julgamento. Quem afinal teria provocado o acidente? Zezito e os outros dois tiveram inúmeras perdas, mas seria essa a maior delas. Estavam sendo acusados de não exercerem seu ofício da maneira correta. Admitindo-se isto teria ficado evidente que não teriam a habilidade necessária para pescar. Seriam acusados de não terem competência para cuidar de suas próprias vidas e de colocar a vida dos outros em risco. O pai arquetípico, com sua função devoradora, mostrava os dentes aos filhos. Perderiam, assim, o que havia de mais precioso, seu lugar no mundo e seu próprio mundo? Contudo, Zezito soube se defender. Não se deixou intimidar pela sua condição de “matuto” e mostrou sabedoria. Na presença do comandante, Zezito angaria o status de filho que tendo desnudado o pai, revelado sua condição de injustiça, sua falha, se coloca numa posição superior, pois castrara o castrador e lhe assimilara o falo. Soube ele aniquilar a força do comandante e destitui-lo do “lugar” sagrado da perfeição e da santidade. Em suas palavras: “...se eu fosse ignorante (nóis era matuto), eu tinha dito: - O navio não tem culpa, quem tem culpa é vocês! Os marinheiros disseram que vocês passaram a noite no farol, lá no Mucuripe, bebendo. Vocês iam tudim dormindo e vocês num viro o fogo!”

O problema do herói que vai ao encontro do pai consiste em abrir sua alma além do terror, num grau que o torne pronto a compreender de que forma as repugnantes e insanas tragédias desse vasto e implacável cosmo são completamente validadas na majestade do ser. O herói transcende a vida, com sua mancha negra peculiar e, por um momento, ascende a um vislumbre da fonte. Ele contempla a face do pai e compreende. E, assim, os dois entram em sintonia (CAMPBELL, 1997, p. 75).

Assim, tendo compreendido e esclarecido os fatos, o herói acendeu à sua nova condição. Sem mais temores. Tendo renascido da água e após olhar direto nos olhos de seu algoz, sobreviveu e está pronto para iniciar o retorno à sua casa. Nunca mais será o mesmo, pois viu o que há além de sua aldeia. Enfrentou a morte e o desconhecido e tem consciência da própria força. Não pertence mais à sua comunidade, é agora um ser iluminado que transpôs o limiar e retornou. Viu o que estava além e por isso mesmo é capaz de levar outros a compreenderem ao que lá existe.

O herói, por conseguinte, é o homem ou mulher que conseguiu vencer suas limitações históricas pessoais e locais e alcançou formas normalmente válidas, humanas. (...) O herói morreu como homem moderno; mas, como homem eterno — aperfeiçoado, não específico e universal —, renasceu. Sua segunda e solene tarefa e façanha é, por conseguinte (como o declara Toynbee e como o indicam todas as mitologias da humanidade), retornar ao nosso meio, transfigu-



rado, e ensinar a lição de vida renovada que aprendeu (CAMPBELL, 1997 p. 13).

Conquistou então Zezito o direito de regressar a sua casa no próprio navio. Nele trabalhou e por alguns momentos fez parte da tripulação. Fez também companhia ao “dotô” e conviveu de igual para igual com os outros marinheiros. Foi de uma forma e regressou de outra. Retornou ao porto do Mucuripe e provou à sua comunidade que estava vivo. Ressuscitara. Jamais seria o mesmo. Contou-me que nunca mais pescou de dormida. Hoje, ensina aos mais novos as pescarias e os segredos do mar e de como sobreviveu ao “navio fantasma” em pessoa, nesse tempo mesmo, em que o mar já não é livre.

Em todos os lugares, pouco importando a esfera do interesse (religioso, político ou pessoal), os atos verdadeiramente criadores são representados como atos gerados por alguma espécie de morte para o mundo; e aquilo que acontece no intervalo durante o qual o herói deixa de existir — necessário para que ele volte renascido (CAMPBELL, 1997 p. 20).

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O movimento reprodutivo do capital mundializado, em sua ânsia de acumulação contínua e ampliada reforça os conflitos, mas não sem produzir resistências. Como processo hegemônico e homogeneizante faz surgir à necessidade de defesa dos atores locais para manter as especificidades próprias da história dos lugares, do local e do regional, valorizando-as para não serem aniquiladas pelos interesses globais (CORIOLANO, 2008, p. 283).

Esse trabalho registra o encontro de um psicólogo (criado na capital), admirado pelo refinamento cultural e humano de um mestre jangadeiro e pescador de Morro Branco. Nele foi registrada a aventura do naufrágio de Seu Zezito Gama e companheiros. A aventura, mais do que uma narrativa, uma “história de pescador”, pode ser tomada como um ritual de passagem de uma comunidade tradicional que viu as práticas milenares de pesca artesanal serem modificadas por equipamentos eletrônicos e navios petroleiros de última geração. O Mar mudou e com ele a vida dos pescadores e de sua comunidade. O sistema capitalista modifica de maneira abrupta as formas tradicionais da existência.

REFERÊNCIAS

BARROSO, R. O. C. Teatro como Encantamento - Bois e Reisados de Caretas no Ceará. Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Sociologia, do Programa de Pós Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza: 2007.

_____. Ceará: Uma Cultura Mestiça. Publicado no site em 2005. Acessado no endereço eletrônico: <http://www.oswaldbarroso.com.br/ceara400umaculturamestiça> em 14 de fevereiro de 2012.

CAMPBELL, J. O Herói de Mil Faces. Tradução de Adail Ubirajara Sobral, 10ª edição (1ª edição em inglês 1949); São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1997.

CASCUDO, L. C. Jangada: Uma Pesquisa Etnográfica. 2ª Edição. São Paulo: Global, 2002.



CORIOLOANO, L. N. M. T. Litoral do Ceará: Espaço de Poder, Conflito e Lazer. Revista da Gestão Costeira Integrada 8(2): 277-287: 2008.

GONÇALVES, G. T. Mitos das Águas: A Cultura Haliêutica e seus Poderosos Significantes Ancestrais. Artigo acessado no endereço eletrônico http://ftp.sp.gov.br/ftppesca/mito_das_aguas.pdf em 20 de março de 2012.

MACIEL, C. Mitodrama. O Universo Mítico e Seu Poder de Cura. São Paulo: Ágora, 2000.

PICOLI, B. A. Memória, História e Oralidade. Revista Mnemosine. Vol 1, nº 1, jan/jun, 2010.

SILVEIRA, É. S. História Oral e Memória: a construção de um perfil de Historiador-Etnográfico. Ciência e Conhecimento – Revista Eletrônica da Ulbra. São Jerônimo – Vol. 01, 2007.



negro no divã

e ‘as zonas cinzentas’ do narcisismo

Claudina Damascena Ozório¹⁴

Resumo: O presente escrito é parte do trabalho de conclusão de curso da especialização em clínica psicanalítica realizada na pós-graduação da Puc-Rio, além de ser fonte para o projeto de pesquisa do Doutorado da autora sobre trajetórias de socialização de crianças negras. O objetivo do presente exposto foi investigar alguns aspectos do sofrimento psíquico de negros relacionados ao racismo, propondo a ampliação de possibilidades de caminhos no campo psicanalítico, interconectado à perspectiva interseccional. Para tanto, pretendi examinar os atravessamentos do racismo como fonte de sofrimento psíquico, pensando possíveis caminhos para a prática clínica, avaliando o manejo clínico com indivíduos negros vitimados pelo racismo em seu percurso existencial. Ao longo desse trabalho, busquei dar ênfase a uma clínica específica, pensada e construída através da vivência enquanto analista negra, da escuta de pacientes negros e de estudos que me deram condições para ampliar o olhar para o sofrimento psíquico ocasionado pelo racismo. Alguns temas foram tratados na tentativa de alargar as capacidades para se pensar o sujeito enquanto negro no setting analítico, perpassando pelo entendimento do que é um corpo negro e seus códigos (in)conscientes. Desse modo, discorro sobre a recepção do corpo negro e do corpo branco na sociedade, com seus códigos e representações. Questiono então, como podemos pensar os atravessamentos da cor no inconsciente, com a democracia racial que ainda serve de palco para a negação do racismo na sociedade brasileira, promovendo ações que inserem o negro no lugar de sofrimento psíquico. No presente texto, tratarei de forma mais específica de um dos capítulos que discorre sobre as zonas cinzentas do narcisismo, refletindo sobre como a autossuficiência da mulher proposta por Freud, pode nos jogar em uma zona cinzenta quando se trata de mulheres negras, pois estas não tiveram outra escolha ao longo da história. Bem como os homens negros, tendo a sua masculinidade questionada a todo tempo. Tais situações podem nos confundir ou distorcer o nosso entendimento, enquanto analista, sobre sintoma, fantasia e mecanismos de defesa em negros vitimados pelo racismo. Assim, minha proposta é ampliar o debate sobre clínica psicológica, questões raciais, racismo e negros, enquanto sujeito, utilizando a psicanálise como um dos recursos.

Palavras-chave: Negro. Racismo. Psicanálise. Manejo clínico.

14 Psicóloga Clínica; Doutoranda em Psicologia Clínica - Puc-Rio. cdozorio@gmail.com



1. INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO

Ao longo da história, o indivíduo negro teve a sua existência demarcada pela diferença, vivendo em uma sociedade estruturada no racismo, que funcionou e ainda funciona como um mecanismo de segregação, provocador de sofrimento psíquico. Nesse trabalho, pretendemos pensar sobre como podemos acolher esse sujeito que possui lugares sociais, culturais, intelectuais e de existência bem demarcados e historicamente desviante, em desconformidade com os corpos considerados normativos - ou seja - corpos brancos. Pretendo então, levantar uma breve discussão sobre o corpo negro e seus códigos, perpassando pelo racismo desmentido beneficiado pela democracia racial. Para tanto, utilizei os escritos sobre o corpo da mulher negra da psicanalista Isildinha Baptista Nogueira (2017), em que “o “ser negro” corresponde a uma categoria incluída num código social que se expressa dentro de um campo etno-semântico em que o significante “cor negra” encerra vários significados” (p. 123). Desse modo, o corpo negro recebe um lugar de referência pelo oposto e o signo “negro” remete a posições sociais inferiores, subalternidade, docilidade e até mesmo agressividade (nesse caso, um rótulo dado às mulheres negras), sendo o oposto dado a corpos brancos. Trago para esse diálogo a serenidade de Frantz Fanon (2008) sobre a atividade de negação do homem de cor na elaboração de seu esquema corporal, além de apontar as diferenças na recepção da criança negra e da criança branca na família e na sociedade. De acordo com o autor, uma criança (branca) normal, nascida em uma família normal, será um adulto normal, pois encontrará na sociedade as mesmas regras, normas e leis presentes na família. Já, uma criança negra normal, nascida em uma família negra normal, tornar-se-á anormal ao primeiro contato com a sociedade, ou seja, com o mundo branco. Esse mesmo corpo, visto pelo oposto, tem como reforço a democracia racial, que torna ainda mais complexo o racismo brasileiro, pois, de acordo com essa teoria, brancos e negros convivem em harmonia, como enfatizado por Abdias Nascimento (2017), “a constituição do país não reconhece entidades raciais; todo mundo é simplesmente brasileiro” (p. 94), diz o autor. O Professor Dr. Kabengele Munanga, antropólogo brasileiro-congolês, amplia o debate ao chama-la de mito da democracia racial brasileira. Porém, a parte do trabalho que mais nos interessa aqui é a reflexão sobre as possíveis zonas cinzentas do narcisismo, em que as formas de recepção do negro na sociedade podem nublar as relações vinculares iniciais. Para tanto, perpasso pelos escritos da teoria Freudiana sobre o narcisismo, desde sua concepção em 1910, sendo esta modificada, com conteúdos sendo acrescentados e retirados pelo próprio autor ao longo dos anos.

O sujeito da psicanálise é o sujeito do inconsciente e da ação e esse não tem cor. Entretanto, o presente texto é sobre o indivíduo, que possui o código negro, no divã e trata de como podemos, enquanto analista, escutar o discurso subjacente advindo do inconsciente de sujeitos que tem em seu corpo a interdição da ação a todo tempo. Tal fato, me leva a repensar e, quiçá modestamente ampliar, as teorias clássicas da Psicanálise e suas possibilidades de entendimento e aplicação como o narcisismo. A autosuficiência das mulheres é interpretada por Freud como uma forma compensatória da pouca liberdade. Além disso, segundo o psicanalista, a mulher que permaneceu fria e narcísica em relação ao homem encontra caminhos para o amor objetal no filho. Mas, e quando se trata de mulheres negras? No caso do homem, ele tem a escolha objetal a partir do tipo ‘de apoio’, ou seja, tem como modelo a mãe. E quando se trata de homens negros em que o modelo ideal, no geral, é a mulher branca, geralmente um modelo oposto à mãe (mulher negra)? Se o ideal de ego permanece branco no background (imaginário social), como podemos pensar o narcisismo (primário e secundário) quando se trata de (sujeito) negro?

Em vista disso, o trauma ocasionado pelo racismo pode ser interpretado como fantasia pelo analista.



Talvez, as várias formas de submissão do negro, possa funcionar como um mecanismo de defesa para evitar o desprazer em ter que se defender o tempo todo, podendo então formar sintomas diversos. No entanto, algumas divagações epistêmicas me levam a questionar como podemos refletir sobre sintoma, fantasia e mecanismo de defesa em negros vitimados pelo racismo, sem desmenti-lo ou retraumatizá-lo? Com muitas questões, ainda sem respostas, acredito que podemos utilizar a psicanálise como uma ferramenta que favoreça o cuidado e dê condições para a transformação do indivíduo, no caso o indivíduo negro, em sujeito.

2. PERCURSO METODOLÓGICO

O presente trabalho percorreu os estudos, escritos e pesquisas de autores que debruçam sobre as temáticas raciais como Abdias Nascimento, Kabengele Munanga e Frantz Fanon, dialogando com autores da psicanálise como Isildinha Baptista Nogueira, Jô Gondar e Sigmund Freud, pensando sobre o corpo negro e narcisismo, apresentando a complexidade envolvida nos construtos teóricos clássicos, quando se trata da psique de indivíduos negros. Trago também bell hooks (1981), nos chamando a atenção para o equívoco presente na ideia de força projetada nas mulheres negras. Embora seja um trabalho que apresenta teorias é também vivencial, pois foi pensado com base na experiência clínica da presente autora. Uma clínica específica, pensada e desenvolvida para a população negra. As zonas cinzentas do narcisismo se apresentam no *setting analítico*, na vivência do dia a dia da clínica psicanalítica que desafia a analista a compreender os emaranhados emocionais, construídos e nublados pelo racismo. Homens e mulheres trazem o signo negro em seus corpos, o que os insere em lugar de persecutoriedade, com excesso de provas criadas contra seus corpos diariamente. Esse lugar, dado a priori, os coloca em condição de não entendimento e de confusão mental, sendo desmentidos e, ao mesmo tempo, cobrados de se posicionarem. Assim, tem-se no presente trabalho, o *setting analítico* como experiência/ vivência da autora e a teoria freudiana sobre o narcisismo, estendida pelos demais autores citados, como aparato para pensar possibilidades.

3. RESULTADOS E DISCUSSÕES

Aspirar essa clínica específica, com indivíduos negros, é saber que implica questões raciais, sociais, culturais e interseccionais (entrelaçamento entre gênero, raça e classe). Destarte, leva-nos a repensar sobre a complexidade envolvida em alguns conceitos clássicos da psicanálise, como o narcisismo, por exemplo. Nesses casos, a compreensão do conceito de narcisismo traz certa complexidade que pode desembocar em uma ‘zona cinzenta’, onde está presente o desmentido e a imagem do negro deturpada de si. Pensar sobre o conceito de narcisismo desenvolvido na época de Freud, pode fazer com que entremos nesse lugar ‘nublado’, quando pensado para indivíduos negros, considerados socialmente, culturalmente e existencialmente, fora do padrão (inventado) de ‘sujeitos universais’. Tentarei, nesse breve estudo, discorrer sobre como o narcisismo tem surgido na experiência clínica com pessoas negras, trazendo para o narcisismo presente na atualidade, isso tomando emprestado, talvez apenas um pouco, as ideias sobre narcisismo desenvolvidas por Freud.

O autor rever a própria teoria ao longo de sua obra. Inicialmente, o narcisismo poderia entrar em uma zona de perversão, considerando sujeitos com a libido voltada para o próprio ego como perversos. Entre 1910 e 1920, ele pôde rever a sua teoria sobre o narcisismo, em que a libido é percebida como uma energia que pode estar voltada tanto para o ego (eu) quanto para os objetos. Em 1914, Freud compara as diferenças fundamentais de escolha de objeto de homem e de mulher, podendo ser a escolha do objeto conforme um tipo narcísico ou conforme tipo de ‘apoio’. Segundo ele, o homem tem a escolha objetal a partir do tipo ‘de apoio’, ou seja, tem como modelo a mãe. Já as mulheres, à medida que se tornam belas compensam a pouca liberdade social sendo autossuficientes, se amam com a mesma



intensidade que são amadas pelos homens. Mas, a mulher que permaneceu fria e narcísica em relação ao homem encontra caminhos para o amor objetal no filho, podendo desenvolver-se masculinamente, ansiando por um ideal masculino, que na verdade é a continuidade do menino que um dia tivera.

Com base nesse constructo do autor, gostaria de trazer um ponto que muito tem me chamado a atenção na clínica. É possível perceber essa autossuficiência das mulheres descrita pelo autor, especialmente quando se trata de mulheres negras, com ou sem companheiro (homem). Porém, no caso da mulher negra, torna-se complexo associar autossuficiência a amor próprio, pois até mesmo a vivência do amor lhe foi negada. Sobre esse ponto, podemos citar os estudos de Claudete Alves (2008), sobre a solidão da mulher negra na cidade de São Paulo, na dimensão afetivo-sexual e seu preterimento no mercado matrimonial. A história sócio-cultural brasileira interferiu nos modos de vida e formação das famílias negras, ocasionando muitas descontinuidades, como sobrecarga, perdas e mortes, e também muitos traumas, o que pode interferir na maternidade de mulheres negras e, consequentemente, na forma de se relacionar com o filho (homem). Além disso, para pensarmos sobre a mulher negra, precisamos compreendê-la de modo mais amplo, o que envolve o engendramento de gênero, raça e classe.

Nessa perspectiva, refletir sobre a autossuficiência das mulheres negras traz à mente a cantora norte-americana Beyoncé. Uma cantora que nos parece ser a representação contemporânea de autossuficiência da mulher, com certeza muito acima das pretensões de Freud quando escreveu introdução ao narcisismo, em 1914. E porque a imagem dessa cantora me vem à mente? Uma mulher considerada mundialmente pelo seu talento em cantar, dançar e produzir músicas que, no geral, as letras buscam emancipar outras mulheres? Não somente uma mulher, mas uma mulher negra, pois bem sabemos que quando se diz mulher, coloca-se a categoria (mulher) branca, o que não representa (politicamente, socialmente e historicamente) a categoria (mulher) negra.

Em vista disso, historicamente, a mulher negra foi sendo levada a tomar atitudes de autossuficiência e de proteção, especialmente no que tange aos cuidados com a prole, tendendo a ser vista como a representação de força. Muitas dessas mulheres são mães monoparentais ou ainda encontram-se solteiras, sem companheiros ou com parceiros esporádicos. Mas, bell hooks (1981) chama a atenção para o equívoco presente na ideia de força projetada nas mulheres negras. Ela diz que, “a imagem estereotipada da “força” das mulheres negras já não é mais vista como desumanizante, tornou-se a nova insígnia da glória feminina negra” (p.8). A autora questiona os atravessamentos do sexismo, além do racismo, na vida dessas pretas que tiveram que confrontar o patriarcado, presente inclusive na relação com os homens negros. Segundo ela, “quando o povo negro é falado a tendência é focada nos homens negros; e quando as mulheres são faladas a tendência recai sobre as mulheres brancas. Em lado nenhum isto é mais evidente que no vasto corpo da literatura feminista” (p.8). A mulher negra, então, fica em lugar de suporte, invisibilizada e disponível às necessidades do homem negro e das mulheres brancas. Para validar a sua existência, ela precisará fazer mais força, tendo de tomar cada vez mais decisões e tendo de criar estratégias de sobrevivência, inclusive psíquica.

Desse modo, mesmo as negras que podem contar com seus companheiros tendem a agir (inconscientemente) de modo a castrá-los, talvez devido à busca histórica por reconhecimento. Em relação à beleza, a maioria não a reconhece e seus corpos ainda são associados à hiperssexualização e à objetificação, advindos do imaginário social estabelecido ao longo da história. As questões da feminilidade perpassam pelas suas falas como uma dificuldade em ser feminina, tendo a pele preta. E aqui, Beyoncé me vem como um devaneio, não a estrela da atualidade, mas a mulher negra com sua trajetória até o estrelato. Com o corpo escultural, gíngado perfeito e cabelos esvoaçantes, a ca-



ricatura de autossuficiência impera em sua imagem, letras e cliques. Porém, por quantas vezes o seu corpo preto deve ter sofrido com os atravessamentos do imaginário social? Como deve ter sido para ela a vivência do racismo, sendo a cor de pele um divisor de águas em uma sociedade reconhecidamente racista? No caso, a sociedade norte-americana, de onde ela origina. Porém, precisamos refletir sobre os atravessamentos do racismo na psique de negros na sociedade brasileira, que não viveu a segregação racial, mas um racismo velado, não reconhecido, mas vivido, negado e desmentido.

Os homens negros trazem as questões da masculinidade. Em alguns casos, a mãe surge como modelo de tipo de ‘apoio’ ao mesmo tempo em que emana uma força fálica não encontrada na figura do pai, deixando confusa a triangulação presente no narcisismo primário. O pai aparece como um homem castrado pela força fálica da mãe, mulher negra que toma todas as decisões, entrando talvez no modelo de mulheres que fazem escolhas objetais narcísicas e frias. Talvez, a problemática que se instaura aqui é a referência à força fálica da mulher negra que se posiciona, sendo que o falo pertence ao homem, no caso o homem branco. Teria então essa mulher (negra) que competir, ainda que de forma inconsciente, com o poder (de ação) do homem branco? Teria o homem negro um falo ou seria ele castrado pela mãe ou pela mulher?

Um dos sintomas clínicos desses pacientes é a dificuldade de confiar em si próprios e a necessidade de buscar no mundo e nos outros a segurança e a confiança que necessitam para a manutenção da vida (estrutural e emocional). A falta de referência clara de um modelo de investimento objetal (mãe – figura feminina e pai – figura masculina) o coloca em uma ‘zona cinzenta’ promotora de confusão psíquica. Seria sua referência constitutiva a mãe, que parece possuir o falo, ou o pai, que surge como uma figura fragilizada, ausente e assujeitado aos desejos da mãe? O conflito desses pacientes parece ‘nublado’ a própria constituição da masculinidade e a escolha objetal, especialmente quando percebem que a escolha amorosa de investimento objetal tem muitas características similares às da mãe, levando-os, por vezes, à irritação. O que os insere em um lugar descrito por eles próprios como vazio (buraco), remetendo ao desamparo constitutivo e ao sentimento de não-acolhimento, definindo-o como um eterno ‘cair’, ou seja, sentem-se emocionalmente em queda livre. Então, eles se questionam ‘como ser homem preto sem falo?’ O que acarreta, em alguns momentos, conflitos reais com a mulher de sua escolha amorosa.

No caso de algumas mulheres negras, a autossuficiência parece ter sido imposta, não reconhecendo outro modelo, pois elas receberam de herança psíquica a informação de terem vindo de várias gerações de mulheres fortes e homens emocionalmente indisponíveis. As que não receberam esse modelo, mas que tiveram a presença paterna com mais disponibilidade emocional, tendem a seguir o caminho da escolha de objeto conforme o tipo de ‘apoio’ o homem protetor, porém tendem a ter sérios conflitos com a figura materna. Por vezes, ocupam o lugar de maternagem dos irmãos mais novos, desqualificando ou esvaziando o lugar de cuidado ocupado pela mãe.

De acordo com Freud,

o desenvolvimento do Eu consiste num distanciamento do narcisismo primário e gera um intenso esforço para reconquistá-lo. Tal distanciamento ocorre através do deslocamento da libido para um ideal do Eu imposto de fora, e a satisfação, através do cumprimento desse ideal (p. 33).

Na clínica com indivíduos negros, talvez o maior desafio seja desconstruir o ideal de Eu imposto de fora, pois esse ideal de Eu, a meu ver, entra na instância do irrealizável e quicá do irrepresentável, pois a satisfação não lhe é possível devido aos atravessamentos da cor, que ele pre-



cisa inclusive negar. Nessa perspectiva, questiono sobre qual trabalho é possível com esse sujeito que tem a especificidade da cor perpassando a constituição do seu aparelho psíquico; especialmente no contexto brasileiro, com a eminência do racismo negado, dissimulado e de intimidade, atravessando inclusive a sua relação parental, relação essa em que se estabelecem os vínculos primários.

À vista disso, tanto os homens negros quanto as mulheres negras parece haver a percepção de referência narcísica do branco (sujeito)², sendo o processo analítico um espaço de destituição do branco inside e de desconstrução do ideal de ego branco. De algum modo, esse ideal de ego influencia nas escolhas objetais e no investimento narcísico dos pacientes negros, tendo como referência algo que não se é, tendendo a ter a escolha objetual conforme o tipo narcísico que o indivíduo gostaria de ser - branco. Obviamente, esse processo acontece de forma inconsciente, e à medida que ocorre o processo de enegrecimento e de racialização, esses indivíduos vão se apropriando de quem de fato são, tornando-se mais autônomos em relação à construção da própria história, colocando seus desejos e vontades em egosintonia. Desse modo, no caso dos homens pretos, o modelo de masculinidade vigente (branca) passa a ser questionado, então passam a buscar o modelo de masculinidade negra, através da tentativa de ressignificação do pai, sem a fala da mãe que parece possuir o falo que, dessa forma, destitui o pai do lugar de figura masculina protetora. Já com as mulheres pretas, o processo analítico consiste em ressignificar o lugar do corpo de mulher negra e feminilidade, trabalhando as sutilezas presentes no poder da autossuficiência proposta por Freud. Em ambos os casos, podemos auxiliar o indivíduo a potencializar ou reconhecer o amor-próprio, propiciando uma sintonia com o eu.

Portanto, a ‘zona cinzenta’ a qual me referi no início desse breve estudo surge, quando o fator cor da pele torna-se complexa as experiências dos indivíduos, o que envolve a distribuição da libido descrita por Freud. Desse modo, como pensar o narcisismo na clínica com indivíduos atravessados pelo racismo? A meu ver, a análise deve trazer o processo de tornar-se negro como possibilidade de morte simbólica do branco internalizado e como um lugar emancipatório do negro, o que envolve refletir² Partindo-se do princípio que o sujeito da Psicologia e da psicanálise não é negro. Para mim, parece pleonasma dizer “sujeito branco”. Por isso, o sujeito está entre parênteses sobre as ‘zonas cinzentas’ do narcisismo proposto por Freud. A questão aqui então é: como podemos construir essa clínica, não referenciada no sujeito, dito universal?

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse breve estudo, propus algumas reflexões sobre o negro na clínica psicanalítica, refletindo sobre a recepção do corpo negro na sociedade. Como podemos refletir sobre os atravessamentos do racismo na psique, os mecanismos de defesa, fantasias e sintomas que podem advir da experiência vivida do negro. Apresentei então, o narcisismo, trazendo a perspectiva de Freud e alargando as possibilidades de seus construtos ao refletir sobre as zonas cinzentas do narcisismo quando pensado para negros, pois há certa complexidade nas relações sociais de nós negros, quando essas são atravessadas pelo racismo e, por vezes, caímos no lugar de desmentido. Pretendi aqui, levantar questionamentos e ampliar as possibilidades de debate e discussão sobre o negro na clínica, racismo e narcisismo, em que alguns conceitos da psicanálise me serviram de parâmetro para embasar o trabalho. Entrelaçado a conceitos mais amplos, pensados para o lugar do negro na sociedade, como a democracia racial (conceito cunhado por Abdias Nascimento) que serve de palco para o racismo desmentido (Jô Gondar). Dessa forma, como se constituir enquanto sujeito quando se tem a priori um lugar (inconscientemente) estabelecido? O presente trabalho possui mais perguntas do que respostas, pois é o que essa clínica tem me despertado: perguntas. Porém, o trabalho psicanalítico é feito através da fala e da escuta e como podemos fazer uma escuta atenta ao desejo de indivíduos interditados e retaliados a todo tempo nas relações sociais e interpessoais estabelecidas?



Abre-se assim mais um campo de muitas perguntas, por hora sem respostas, mas em busca de caminhos.

REFERÊNCIAS

- BELL hooks (1981). Não sou eu uma mulher? Mulheres negras e feminismo. Trad. Plataforma Gueto, janeiro de 2014.
- FANON, Frantz (2008). Pele negra, máscaras brancas. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA.
- FREUD, Sigmund. (1914-1916). Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das letras, 2010.
- GONDAR, Jô (2019). Um racismo desmentido. Em: Racismo, capitalismo e subjetividade: leituras psicanalíticas e filosóficas. Orgs.: Marília Etienne Arreguy, Marcelo Bafica Coelho e Sandra Cabral (org.) – Niterói: Ed. Eduff, 2018
- MUNANGA., Kabengele. Mito da democracia racial faz parte da educação do brasileiro' diz antropólogo congolês Kabengele Munanga. Entrevista concedida ao portal gelede em: <https://www.geledes.org.br/mito-da-democracia-racial-faz-parte-da-educacao-do-brasileiro-diz-antropologo-congoles-kabengele-munanga/> São Paulo, 29 jan. 2016.
- NASCIMENTO, Abdias (2017). O genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva.
- NOGUEIRA, Isildinha Baptista (2017). O racismo e o negro no Brasil: questões para a Psicanálise. Orgs.: Noemi Moritz Kon, Cristiane Curi Abud Maria Lucia da Silva.
- SOUZA, Claudete Alves da Silva. A solidão da mulher negra: sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo. 2008. 174 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.



identidade e memória na comunidade rural de sarandira: a dialética entre a extenuação e a lembrança-teimosia

Andressa Camila Lenz Sott¹⁵

Conrado Pável de Oliveira¹⁶

Resumo: O trabalho procura discutir a relação entre identidade, memória e território a partir de uma pesquisa de campo realizada no distrito rural de Sarandira, Juiz de Fora, Minas Gerais. É fundamentado na abordagem teórico-metodológica da Psicologia Comunitária Latino Americana e na categoria identidade metamorfose de Antônio Ciampa (2009). A relação com a comunidade de Sarandira se iniciou em março de 2019, a partir da experiência de estágio curricular em Psicologia Comunitária e se prolonga até hoje via projeto de extensão. Foi realizada uma pesquisa qualitativa utilizando como ferramentas a observação participante e a entrevista com uma mulher residente na comunidade. Como instrumentos de coleta de dados foram utilizados o diário de campo e roteiro semiestruturado. Com base nisso, a identidade é discutida pela tensão entre as categorias “extenuação” e “lembrança-teimosia”, criadas a partir da análise dos dados, segundo o método hermenêutico dialético. Ao entender o rural enquanto periférico, discute-se a influência de fatores universais e singulares na conformação da identidade neste território. A partir da análise dessa história de vida, observou-se que a memória trabalhada é uma forma de articular a ação e a resistência às violências estruturais que incidem sobre subjetividades e territórios historicamente marginalizados. Ao observar o transmutar da identidade metamorfose a partir dos gatilhos da memória, observou-se também os movimentos da consciência, quem fluem em meio ao processo de recriação da identidade pela via da memória territorializada. Esse processo envolve a disputa constante dos conteúdos da memória, trabalhada no recontar de nossas histórias: disso podemos perceber a memória enquanto trabalho, deslocamento e processo que atinge e reformula a materialidade a partir da reformulação da identidade. Pudemos considerar, a partir dessa pesquisa, que é pelo incontornável trabalho da memória desde um território e territorialidade específicos, que podem vir a surgir e serem sustentadas formas de agir, cuidar e se organizar no presente.

Palavras-chave:

Ruralidades.

Memória.

Identidade.

¹⁵ Psicóloga formada pelo Centro Universitário Academia. E-mail: acs.lenz@gmail.com

¹⁶ Mestre em Promoção de Saúde e Prevenção da Violência pela UFMG. Docente do curso de Psicologia do Centro Universitário Academia. Cursando doutorado em Psicologia na UFJF. E-mail: conradopavel@uniacademia.edu.br



1. INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO

A presente pesquisa¹⁷ nasce a partir de uma experiência de estágio em Psicologia Comunitária iniciada no distrito rural de Sarandira, Juiz de Fora-MG. Fruto da possibilidade de uma vivência permeada por afetos, o presente texto se propõe a analisar as relações entre memória, identidade e território, com base na história de uma mulher que vive em Sarandira. A hipótese aqui levantada é a de que a identidade pode se (re)construir a partir de estímulos de memórias relacionadas ao território de pertencimento, quando estas memórias são acessadas e constituem um processo de trabalho sobre o tempo, exercido pelo narrador¹⁸. Dessa forma, pergunta-se: poderia a identidade ser potencializada e reformulada a partir das memórias ligadas ao território ao qual se pertence?

Ao considerar as noções de território e territorialidade, a psicologia realiza uma inflexão direcionada à “concretude da experiência humana no ambiente”, enquanto um “espaço total” (TASSARA et.al., 2004, p. 332). Território se refere a um espaço que, por comportar “condições materiais e simbólicas, relações de classe, gênero, [raça], etárias, implica disputas”, enquanto territorialidade é a expressão das maneiras de se ocupar esse espaço, seja na “consolidação ou na (des)construção dos territórios” (SILVA, 2017, p. 314). Podemos, portanto, vislumbrar um paralelo entre a identidade e o território. Isto possibilita analisar as atividades e relações entre os sujeitos dentro de uma territorialidade. Território e sujeito articulam-se de forma constitutiva, ou seja, o sujeito não apenas modula, produz, transforma o território, mas também o é por este espaço que lhe possibilita viver, trocar experiências, se relacionar (SILVA, 2017). Estas relações acontecem dentro de estruturas sociais que condicionam parte da nossa identidade que, no entanto, não é totalmente determinada pelo externo: o sujeito, por vezes, pode fazer uma “transfiguração” ou “transmigração” do seu papel estruturante (CIAMPA, 1987, p. 112).

O movimento da consciência ocorre pela transformação das nossas relações com o mundo e com os outros. As opressões sociais de classe, gênero, raça, saberes etc. são barreiras violentas que diminuem, para alguns, as possibilidades de criar, recriar, transformar o ambiente ou as relações que perpassam suas vivências (SILVA, 2017), dificultando, portanto, a realização plena da “identidade humana”¹⁹. É nesse sentido que a Psicologia Social latino-americana se compromete com uma práxis de libertação²⁰ junto aos povos e sujeitos historicamente marginalizados.

17 O projeto foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa do CES/JF, via Plataforma Brasil e respeita as diretrizes e normas regulamentadoras para pesquisa envolvendo seres humanos, segundo as resoluções 466/12 e 510/16 do Conselho Nacional de Saúde.
18 Para Ecléa Bosi (2003), a memória “é sim um trabalho sobre o tempo, mas sobre o tempo vivido, conotado pela cultura e pelo indivíduo” (p. 53)

19 Ciampa (2009), usando a emblemática poesia de João Cabral de Melo Neto, “Morte e vida Severina”, expressa a possibilidade de realização da identidade humana como “uma porta abrindo-se em mais saídas.” (p.38). Para o autor, os atravessamentos que se colocam como impeditivos ou dificultadores da vida também nos negam, com mais ou menos força, essas “saídas”. É nesse sentido que afirma que as possibilidades de realização da identidade humana se vinculam às condições objetivas de vida, à materialidade histórica na qual ela ocorre.

20 Montero define a ideia de libertação como práxis rumo à “[...] emancipação daqueles grupos sociais que sofrem opressão e privação, daquelas maiorias populares (populares na população, no sentido demográfico) marginalizados dos meios e modos para satisfazer decentemente as necessidades básicas e complementares, e desenvolver suas potencialidades, para se autodeterminar. E também abrange essa libertação, a emancipação de grupos opressores, de sua própria alienação e dependência de ideias socialmente negativas (MONTERO, 2000, tradução nossa).



Este abismo entre sujeitos distintos, pressuposto do capitalismo²¹, também se dá entre territórios distintos. As discrepâncias entre o urbano e rural, o centro e a periferia integram este mesmo sintoma. Neste jogo de violências epistemológicas somos levados a acreditar que o urbano, aquilo que vem do centro, produz o universal, já os saberes do campo, da periferia, seriam meras particularidades, incapazes de alterar substancialmente o conhecimento legitimamente produzido (SILVA, 2017).

Entender a relação dialética entre o campo e a cidade na perspectiva da totalidade é passo necessário. Essa relação, que envolve o singular e o estruturante, é imprescindível para analisarmos a identidade, e às vezes, se confunde com a dicotomia entre o global ou universal e o local ou particular. Ao separar conceitos intrinsecamente relacionados, não compreendemos a totalidade dos processos. Desse modo, ao buscar uma “autêntica e verdadeira aproximação e compreensão da realidade, devem ser explicitados os nexos existentes entre as dimensões singular, particular e universal dos fenômenos.” (MARTINS; PASCUALINI, 2015, p.363).

Ao considerar os saberes e o modo de vida predominantemente rural, podemos observar que, a nível cotidiano, ainda resiste uma cultura comunitária de cooperação e autogestão, quando comparados à episteme urbana²². Muito embora isso ocorra, pode-se perceber que, assim como o Brasil é um país da periferia do capitalismo, aquele que exporta produtos primários às nações “desenvolvidas”, o campo é um tipo de periferia da cidade. O rural é visto como modelo desviante, congrega populações mais “naturais”, menos “humanas”. Historicamente na realidade da América Latina, a dicotomia humano/não humano traça uma distinção entre o colonizador e o colonizado. O homem ocidental serve como modelo, como paradigma de civilidade, comportamento, saber (LUGONES, 2014, p. 936). É nesse sentido que podemos falar de um longo processo de colonização da memória e, consequentemente, das identidades²³

Essa mesma dinâmica de dominação que ocorre historicamente entre centro e periferia, também pode ser analisada a partir da perspectiva do gênero. É a partir de um “entroncamento de patriarcados”²⁴ que os corpos e saberes das mulheres colonizadas foram desproporcionalmente expropriados no processo de colonização (PAREDES, 2010, p.2). Nesse sentido, a possibilidade de conquistar uma identidade “humana” das mulheres que vivem na periferia do capitalismo vem sendo duplamente negada. Sendo assim, a identidade não pode ser apartada de uma história nem de um território.

21 Pela lei geral de acumulação capitalista, o resultado necessário e funcional do modo de acumulação de capital é gerar uma “superpopulação relativa”, ou seja, um contingente de trabalhadores que não será absorvido pelo mercado de trabalho independente do crescimento vegetativo da população geral. Este “constitui um exército industrial de reserva disponível que pertence ao capital [...] [e] fornece a suas necessidades variáveis de valorização o material humano sempre pronto para ser explorado”. Dessa forma, entende-se que o abismo entre sujeitos distintos é pressuposto fundamental desse modo de produção. (MARX, 2013, p.707).

22 Para não reforçar romantismos descabidos em relação ao rural, é importante destacar que a concentração de terras e o modelo do agronegócio tende a desprezar as pequenas propriedades e a agricultura familiar, menos proveitosas dentro da lógica agroexportadora capitalista. Esses processos têm contribuído para o desgaste das relações de cooperação, autogestão e autonomia em diversas comunidades (ALBUQUERQUE, 2002).

23 “A transformação civilizatória justificava a colonização da memória e, consequentemente, das noções de si das pessoas, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social” (LUGONES p. 936)

24 Julieta Paredes, ativista boliviana que defende o feminismo comunitário, aponta a fusão entre o patriarcado existente entre os povos originários da América Latina e o europeu como um “entroncamento patriarcal”. Essa temática merece maior aprofundamento que não cabe no presente trabalho. Aqui vamos apenas situá-la no intuito de elucidar a relação entre território e identidade, sob a perspectiva da colonização.



2. PERCURSO METODOLÓGICO

Como instrumentos de coleta de dados foram utilizados o diário de campo, elaborado durante a experiência de observação participante no estágio em 2019 e roteiro semiestruturado para entrevistas realizadas com 7 mulheres, ocorridas em meados de junho de 2020. Para as discussões do presente trabalho, foram selecionadas as narrativas de apenas uma entrevistada.

A análise de dados seguiu o método hermenêutico dialético, segundo o qual realiza-se a transcrição, organização, codificação e categorização dos dados (MINAYO, 2002). As categorias extenuação e lembrança-teimosia foram construídas a partir dos dados, ou seja, não se constituem em dados propriamente ditos, mas em ideias ou conceitos indicados por estes. A criação das categorias de análise é feita com a identificação de determinados conteúdos de interesse em um discurso relacionados ao objetivo da pesquisa (GIBBS, 2009, p.60). Desse modo, o critério utilizado foi o de que as categorias representassem sínteses dos movimentos ligados à memória e à identidade que foram captados na narrativa da entrevistada, a partir das quais, preferencialmente, se pudesse traçar paralelos com os movimentos do próprio território.

A categoria extenuação remete à exploração, à apropriação, ao desgaste de territórios e subjetividades historicamente marginalizados. O uso extensivo da monocultura²⁵ provoca o cansaço da terra. Analogamente, a identidade, muitas vezes construída em meio à padronização, estereótipos, preconceitos, frustrações do existir, também dá sinais de esgotamento, extenua-se. Como tratamos da relação entre memória e construção da identidade, uma segunda categoria foi construída para fazer o contraponto dialético à extenuação: a lembrança-teimosia. Nesse jogo de forças, ela remete à resistência a partir da disputa e reformulação da identidade via memória, num processo que, em lugar de saudosismo vazio e estagnante, leva à ação no presente. *Teimar*, nesse sentido, é lutar “pelas coisas que sim são boas”²⁶. O simbolismo contido nessa polaridade representativa vincula, nesse trabalho, a história de vida relatada na entrevista e a história do território, marcado pelo auge e esgotamento do ciclo cafeeiro. É evidente que outras categorias poderiam ser elencadas para analisar essa relação, de modo que esse esforço se caracteriza como primeiro olhar, um recorte e uma experimentação diante de uma complexidade de fatores que merecem aprofundamento.

3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Procuraremos discutir aqui a relação entre identidade, memória e território, agora a partir do encadeamento das narrativas de Antúrio²⁷. A seguir, um pouco do que ela nos conta...

Antúrio começa a narrar sua história pela “raiz de roça”, que segundo ela está localizada na infância vivida na fazenda do avô, no distrito rural de Rosário de Minas, um dos três de Juiz de Fora. Desse lugar brotam lembranças permeadas por sons, movimentos e sabores. Quando ainda bem pequena, a família se muda para um bairro de periferia urbana em Juiz de Fora, onde ela passa parte da adolescência. Antúrio mora durante alguns anos nesse bairro, que diz ser um lugar marcado por violências. Começa a relação com o atual marido e, grávida de uma primeira filha, muda-se pra Sarandira, onde residia a família de origem dele. Casa-se “ali na tradição de-

25 Sarandira foi um importante polo regional da monocultura de exportação do café e, junto com esgotamento deste ciclo econômico, viu sua riqueza ruir nas primeiras décadas do século XX.

26 Referência à letra da música “*Paloma del Comalito*”, de Lila Downs (outubro de 2011).

27 Entrevistada cujo nome se encontra resguardado e representado por essa planta de sua própria escolha. O mesmo se dá com outras personagens que surgem nas narrativas.



les”, no salão comunitário de Sarandira. A convivência com o novo ambiente vai se construindo...

Fui vendo que as pessoas foram me tratando bem.. [...] E aí a gente foi criando nesse ritmo, foi gostando, fui vendo esse ar puro, essa essência, cheiro assim de mato, de curral, cheiro de tranquilidade, você deitar, dormir, acordar com a chuva, o solzinho... cheiro assim de titica de galinha [...] Então isso foi me chamando atenção e aí eu comecei a voltar lá quando eu era criança. Aí depois a minha sogra com o fogão de lenha, eu ajudava ela a mexer doce [...] E fui ouvindo dela as histórias do lugar. Minha sogra diz que aqui tinha cadeia, mercado, contava muita coisa. Quando eu cheguei, ela contava muita coisa... Então eu fui vendo essas histórias dela nascida e criada aqui, o que ela fez, fui conhecendo muitos velhos, muitos já morreram, cada um com sua história. Eu achava aquilo interessante.

Na relação com a sogra, a matriarca Dona Orquídea²⁸, Antúrio encontra uma valiosa cumplicidade que direciona o seu entendimento sobre o território a partir das histórias. O valor do território é transmitido pela memória dos velhos²⁹, muitos deles antigas lideranças locais, que encontram nela passagem e receptáculo para suas histórias. É também pela memória que Antúrio carregava da roça, ainda que constantemente reinventada no presente, que ela nutre certa familiaridade pelo rural, “voltando” à época de criança. Da curiosidade em conhecer mais sobre o local, emerge uma vontade de engajar-se ali. Junto àquela nova família, participa das movimentações do território, comungando das relações que a comunidade oferecia a partir da vivência do “ritmo”. Ainda existia, entretanto, um certo estranhamento inclusivo, manifestado sob a forma de interesse:

quando eu cheguei aqui eu vi a igreja de Nossa Senhora do Livramento, achei bonita, e tal, tem histórias... E lá tem o Nosso Senhor dos Passos que fica lá, que levanta o braço. As menina punha a mão nele, levantava o braço, muitas corria, assim tinha medo qui ele era grandão, por causa daquele joelho, cabelo grande. [...] Então eu achava interessante: porque elas tinha medo daquele santo? E fui vendo as crença, fui vendo cada um com a sua fé, cada um com seu jeito.

Antúrio ainda é estrangeira, em certa medida. Há resquícios significativos de um observar de fora o funcionamento do lugar, as crenças, as tradições. “Aí eu fui ficando né, fui ficando, fiz fogão de lenha, me apeguei”. Antúrio se vai “ficando, construindo a vida”, mas se enraíza quando se depara com a possibilidade de agir sobre as demandas que começava a identificar no local: “eu comecei ver o lugar precisando de algumas coisa que era fácil de conseguir, mas precisava de *alguém ação*, assim...”.

Antúrio quer ser *alguém-ação*³⁰, mas ainda não sabia ao certo como fazê-lo. Decide, portanto, começar a ampliar as relações, a conhecer “gente da escola, da igreja, como regia os regimento do bairro... Aí fui conhecendo assim um prefeito, um amigo, as vezes um vereador...”. Com isso, vai adquirindo um novas habilidades e conhecimentos sobre aquela realidade, transformando-se e consolidando uma iden-

28 As narrativas trazidas por Dona Orquídea são tão complexas e ricas para a comunidade de Sarandira que não cabem neste limitado trabalho.

29 Impossível não fazer menção ao clássico livro de Ecleia Bosi (1994) *Memória e sociedade: lembranças de velhos*, que destaca a memória dos velhos como mediadora entre a geração atual e as testemunhas do passado, intermediadora da cultura.

30 termo utilizado por Antúrio para sinalizar alguém que se organiza e age em prol da melhoria de sua comunidade, na luta social por direitos e qualidade de vida. Será adotado por nós para a análise da identidade em seus movimentos e metamorfoses durante a narrativa.



tidade que começa a ser reconhecida na dinâmica relacional do território: “vinha os pessoal das política pra cá, os fazendeiros me pedia pra conversar (...) com o [nome do prefeito na época], ‘vem aqui, fala aqui’. Aí eu falava.” Munida da capacidade de dialogar e do entrosamento que passou a possuir na comunidade, decide se candidatar a presidente de bairro “Com a cara e a coragem de lutar pelo meu bairro, que aí já tinha passado a ser meu bairro né...!”. Antúrio já pertence, “sua identidade, que se transforma, vai se concretizando na e pelas novas relações sociais. [...] A materialidade dessas relações sociais faz com que a nova identidade não seja uma ficção, uma abstração imaginária” (CIAMPA, 1987, p.115).

Sua candidatura lhe rende a função de presidente de bairro, com o reconhecimento e aprovação da comunidade. Aqui ela amplia sua capacidade política, sustentada também pelas histórias de outras lideranças comunitárias que lhe foram transmitidas. O quanto se pode incidir na construção de uma mudança na comunidade é definido por diversos fatores. Porém, Antúrio parece perceber que essa capacidade é potencializada pelo encontro e diretamente proporcional à nossa capacidade de trabalhar coletivamente, conviver para fortalecer e criar espaços comuns. De pequenas demandas, Antúrio passa a abraçar reivindicações maiores, como saneamento básico, transporte de qualidade para as crianças, abastecimento do posto de saúde, entre outros. Algumas, como o “asfalto”, já eram reivindicadas por seus antecessores:

Seu João, que era liderança, da cabeça branca, morava ali e morreu. Gostava dele, conversar com ele. Falava ‘oh minha filha, sô nascido e criado aqui pedindo asfalto, vou morrer e não vou ver asfaltado [...] Poeira é bom, estrada de chão é bom. Mas pra ônibus, pra trabalhar e estudar...

A partir de suas investidas, Antúrio logo começa a entender melhor os ritos da política partidária tradicional e suas implicações no seu território. Nesta posição ela busca o poder público como presidente de bairro, representa os sonhos e demandas da comunidade pelo viés normativo, articulando-se com figuras da política institucional. Aqui, Antúrio é sustentada por desejo e fé: “não ganho passagem pra ir em reunião de vereador, de presidente, de prefeito, não ganho um centavo de almoço, de lanche, não tenho nenhum pagamento, meu pagamento quem me dá é Deus.”

Não demora para que Antúrio perceba que essa articulação com a política institucional tem mais limites que ela supunha: “Então quando a gente consegue mais coisa é o que, época de política [...], época do torneio leiteiro, [quando] muita gente vem, então a gente fica feliz... mas depois só no outro ano [...] e aí me cresce uma revolta...”. Depois de muito tentar, a partir de vários projetos e iniciativas por essa via, Antúrio se vê como uma peça de interesse desse fazer político, usada em momentos específicos “ai você ajuda, mas quando você vai procurar eles com um documento eles não te recebe, fala que... muda o número do telefone, não tem tempo pra você”.. Depara-se, portanto, com uma organização que dificulta e retira as possibilidades de participação dos sujeitos na gestão de seus territórios, de cuja existência já lhe alertaram as lideranças anteriores. A revolta dá lugar a um seguir em frente “desestruturado”: “[...] Então a gente fica desestruturada... quer dizer, cê perde o ninho da ninhada e deixa correr. E vamo simhora do jeito que puder levar”.

O lugar de presidente começa a pesar sobre algumas relações entre ela e a comunidade, que personifica em Antúrio a ineficiência do sistema para com determinados territórios: “as pessoas as vezes cobra de mim [...] ah, tá assim culpada é a presidente [...] eu não sou culpada, eu sou líder³¹ [mas a comunidade não compreende que] muitas vezes a gente encontra a porta na cara.” As relações que fizeram Antúrio se entender como alguém-ação, que a transformaram numa liderança comunitária, com o tempo, incutem

31 A predicação não é apenas exterior, o que, segundo Ciampa, revela a consciência sobre essa instância: “é à medida que adquirimos consciência do nós mesmos que começamos a nos chamar” (1987, p.138)



dúvidas: “Quando [...] você tá nadando sozinha, [...] ou cê acha boia ou cê morre afogado. Então isso de-sestrutura...”. À medida que não encontra mais apoio na comunidade, sua posição vai se esvaziando de significado: “[...] isso fez eu cabar com tudo que eu tinha, sair do posto médico, sair de presidente de bairro”.

Tomada pela extenuação³², Antúrio decide se afastar totalmente. Recolhe-se ao ambiente privado e passa a trabalhar mais dentro de sua casa, onde, com uma frequência menor, já vinha servindo comida caseira. Afinal, os eventos festivos haviam minguado de uns anos pra cá, justifica Antúrio... Ao dizê-lo, se lembra das barracas de comida, organizadas durante as festas na comunidade, junto a Dona Orquídea. A lembrança surge em seu relato no momento em que ela conta da reclusão, de ver-se afastada, desagregada, após a experiência como presidente de bairro. É como se, de alguma forma, a vontade de conviver ali continuasse viva e latente³³, como uma pequena chama, sob a forma de uma lembrança-teimosia³⁴.

Após esse afastamento, seguiu-se um momento de reconfiguração. Não havia condições propícias para que essa identidade alguém-ação, voltada à representação de sua comunidade e à intensa mobilização, tomasse forma naquele momento, uma vez que ela já não se sustentava sob relações da mesma maneira³⁵. Antúrio não queria mais nada que a identificasse com aquilo que era, escolhendo livrar-se, inclusive, de quase todas as memórias materializadas em objetos que, eventualmente, pudessem vir a lhe atormentar³⁶. Conta essa história como quem quer informar que aquela versão anterior não pertence ao presente. É outra, desiludiu-se, enquanto aquela foi “ingênua”, nadou e morreu na praia, sofreu a extenuação: “A vó [Dona Orquídea] acompanhou a minha depressão. Até pra entrar no ônibus tava duro. Mas eu não quis ir na psiquiatria. [...] porque quem se dopa quer dormir, [...] e eu quero viver!”.

Ao falar da atenção que a sogra lhe dedicou nesse período de adoecimento, Antúrio se lembra de já ter exercido o cuidado semelhante a esse em um outro tempo: “[...] minha mãe ficou 25 ano em hospital de doido e eu cuidava da minha mãe. De sete filho, ela só tinha visita minha. Casada, de barriga, eu ia com cesta básica da minha casa pra ela”. E conta que, pra isso, havia sido foi preparada: “na família eles sempre prepara uma pessoa [...] e eu era preparada pra cuidar, de sete era eu...”. Aqui Antúrio começa a trazer mais memórias ligadas a um outro aspecto da sua identidade, que começa a ser apresentado desde o momento em que se identificou como sendo “preparada para cuidar”.

Antúrio reconhece o cuidado como algo constante em sua vida e inserido na contradição entre o público e o privado. Ao mesmo tempo que projetou sua identidade alguém-ação no “externo” do espaço público em sua posição de presidente do bairro, a sua casa, o espaço privado, desvincula-

32 Cabe lembrar: assim com a terra dá sinais de esgotamento com a monocultura, uma identidade marcada por rigidez, cristalização, também pode se cansar.

33 Será, então, que algo de importante da Severina-de-ontem ainda sobrevive?”, pergunta Ciampa, quando analisa a metamorfose da identidade de “Severina” (1987, p. 125).

34 Como afirma Bosi (2013, p.16), “do vínculo com o passado se extrai a força para a formação de identidade”.

35 Isso pois, como se sabe, “é no contexto grupal que nos identificamos com o outro, e também é onde nos diferenciamos dele, e assim construímos nossa identidade”, de forma que o grupo é o fator decisivo de sua manutenção ou metamorfose (LANE, 2015, p. 27).

36 A metamorfose da identidade implica na reconfiguração das memórias que sustentavam a antiga “personagem”, como num exercício de “dar sentido ao futuro e, retrospectivamente, ao passado”, reinterpretando-o até que seu presente possa fazer sentido. (CIAMPA, 1987, p. 110)



do do público³⁷, a convocava de maneira desequilibrada e desproporcional a exercer esse cuidado “de dentro”. O cuidado está associado, para Antúrio, a uma sobreposição de demandas, que tornou sua participação na gestão da comunidade uma tarefa ainda mais exaustiva. Encarregada de maneira quase exclusiva de aspectos relativos à saúde e educação dos filhos, da organização e limpeza do espaço doméstico, da alimentação da família, Antúrio sentiu inclusive o marido “um pouco acomodado”, sobretudo no auge de suas movimentações comunitárias: “[...] falei assim ‘ó, não guento te levar nas costa! Cê tem que usar minha boca, meu corpo, tudo eu?’ Porque nisso a gente fica cansada...”.

Falar do próprio cansaço leva Antúrio a pensar na desagregação, no êxodo e na “falta de interesse”, na dificuldade de continuidade dos estudos dos filhos, sentindo todos esses desafios darem contorno às suas possibilidades de permanecer no lugar. Fala sobre a necessidade da construção de projetos “[...] pras pessoas poderem trabalhar aqui, sabe, ficar aqui...!”. Antúrio reconhece e se lembra, pela memória vivida, de que ainda há “tanta coisa boa nesse lugar”. Ao mesmo tempo, denuncia o “abandono”. A luta que travava na comunidade parece ecoar dentro dela, a partir de um embate entre a extenuação e o pertencimento que se dá no presente, fomentado pelas lembranças-teimosia que se rearticulam na narrativa, criando tensões.

Então acho que falta, assim, as pessoas ter mais interesse, poder público olhar mais pro nosso lugar pra poder ver qual é a luta das pessoa aqui³⁸ [...] tudo é difícil, tudo é difícil acesso... Cê vê, a mina fica ali abandonada, só a Açucena assume ali a parte de cuidar. A parte da igreja é a Alecrim do Campo³⁹ [...] e a nossa igreja tá fechada, nosso lugar tá fechado, sabe?⁴⁰

Podemos observar que há uma relação entre o desgaste e adoecimento relatados com a marginalização do território, de difícil acesso. Nesse sentido, Antúrio aponta a necessidade de enxergar a “luta das pessoa aqui”, o movimento de reivindicação que a precede e da qual ela foi continuação quando assumiu a presidência do bairro, cujo resultado usual parece ser a resignação e o afastamento das atividades por parte das antigas lideranças e, agora, dela própria. Nesse momento, a contradição entre a *extenuação* e enraizamento ficam maiores... “Eu acredito, assim, num sei, daqui uns anos eu ter que ir embora... Mas ao mesmo tempo que eu tenho que ir eu já fico pensando em deixar o lugar, tendeu? Se ele vai acabar, se ele vai melhorar... como ele vai ser daí pra frente?” O dilema entre ir e ficar aparece, e pode ser compreendido sob diversas perspectivas. De um lado as dificuldades para permanecer que lhe empurram para voltar a um bairro periférico urbano, os empecilhos ao exercício

37 A privatização do espaço doméstico como espaço desvinculado das questões maiores, consideradas de interesse público e geral, tem origem na colonial/modernidade. Segundo Segato (2012, p.121), “o confinamento compulsivo do espaço doméstico e das suas habitantes, as mulheres, como resguardo do privado tem consequências terríveis no que respeita à violência que as vitimiza. É indispensável compreender que essas consequências são plenamente modernas e produto da modernidade, recordando que o processo de modernização em permanente expansão é também um processo de colonização em permanente curso.”

38 As áreas rurais, enquanto margens e periferias específicas, são espaços onde a população luta por autonomia política, participação e reconhecimento, e por direitos fundamentais, como acesso à educação, à saúde, bem como acesso à terra, à água e à soberania alimentar.

39 Açucena e Alecrim do Campo são identificações de outras duas mulheres entrevistadas. Suas histórias, assim como as de Dona Orquídea, porém, não serão contadas nesse limitado trabalho. Sobre essa fala de Antúrio, faz bem ressaltar que há quase uma exclusividade da participação das mulheres na manutenção e cuidado dos espaços culturais e “naturais” da comunidade. Estas o fazem, assim como Antúrio com a presidência de bairro, de forma voluntária.

40 A igreja de Nossa Senhora do Livramento, que sediava as festas de comemoração à padroeira do distrito, foi fechada em 2012 pelo Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Cultural (Comppac), alvo de um projeto de restauro que perdura até hoje.



de sua cidadania nesse território, a fragmentação que leva à perda de referências culturais importantes, as dificuldades relativas ao transporte, ao acesso à saúde... Do outro, o pertencimento que vigorou no agir ali ao longo dos anos, as memórias construídas junto àquelas pessoas, a partir daquele lugar.

Seria teimosia insistir em ficar? De onde vem o desejo que se sobrepõe à extenuação e, às vezes, parece abrir espaço para imaginar e lutar por futuros e melhorias para a sua comunidade? Na narrativa de Antúrio se expressa a relação entre o enraizamento e o movimento da consciência, elementos que compõem a riqueza de sua própria história: “eu queria ver meu lugar melhorar [...] Então em tudo eu tinha aquele movimento de correr atrás de tudo... e falo que a minha vida dá um livro.” Considere também os rastros de pertencimento que possui inclusive em outros lugares onde residiu, sempre a partir do “interagir”, das relações: “e hoje cê vê, eu vou interagindo bem... que eu vou no [bairro onde morou], conheço gente de infância, eu entro e pessoa tem saudade [...] povo tem saudade da gente...”.

Neste momento, uma lembrança se apresenta na narrativa. Antúrio recorda que uma antiga liderança comunitária se aproximou, contando-lhe de seus percalços, e se solidarizando com sua luta: “falou ‘Antúrio, você é um exemplo, mulher!’”. Aqui Antúrio reconhece um amparo que se deu a partir do compartilhamento de um território comum, uma comunidade, de um “ser humano” pra outro. Suas frustrações e aparente fracasso são, ao mesmo tempo, experiências conquistadas. De repente, Antúrio dá consigo e afirma, com súbita clareza: “Eu não fui fazer barraco, eu fui conversar pelos direitos sociais!”. Adiciona então, sob a perspectiva da luta por direitos, uma certa carga à experiência vivida, reconstruindo-a no presente, a partir de uma ressignificação. Com isso vai abrindo espaço para que a identidade alguém-ação não tenha se limitado à ingenuidade nos conflitos políticos. Se entendermos a ação de Antúrio como algo que transcende o espaço privado, podemos dizer que lutar pelos direitos é uma forma ação que exerce o cuidado na comunidade. É desse modo que se dá a identidade alguém-ação-cuidado na história de Antúrio.

O dia de amanhã quando eu for morar com Deus eu queria é saber que eu plantei boas semente aqui e que eu vi meu lugar crescer [...] eu não tenho estudo, [...] de vez em quando eu falo ‘Deus me dá entendimento do assunto, o que eu posso tirar disso? Me ajuda a interagi... o que eu posso fazer pra minha comunidade?’. De vez em quando eu deitei na cama e chorei, mas tenho memórias... tenho troféu de festa junina, tenho medalhas.

Muito embora tenha encontrado empecilhos ao longo do caminho, essas lembranças-teimosia que Antúrio vai reavivando na narrativa recriam o sentido de agir em sua comunidade, sendo elementos fundamentais da constituição de sua identidade. É a partir disso que ela busca entender o que pode “fazer por sua comunidade”, no sentido de

não deixar morrer as cultura, não deixar morrer as aprendizagem que eu vivi, tudo que eu aprendi, agradecer a Deus tudo que eu consegui fazer pela minha comunidade, o que eu não consegui também fiquei um pouco frustrada, não dependendo de mim ne... mas quando cê é uma liderança ocê espera nos outros. [...] Muitas vezes cê não tem retorno. Não falo que eu fiz bens só pra mim, foi pra minha comunidade.

Mesmo ocupando uma posição de liderança, “esperar no outro”, é entender que a mudança na comunidade se faz, invariavelmente, a partir da coletividade. É de forma coletiva que também se dá a identidade. A partir da relação, ela metamorfoseia-se insistentemente, “em cada momento, dadas condições históricas e sociais determinadas” (CIAMPA, 1987, p. 127). “Mas então



é tanta coisa que eu passei que pra mim serviu de aprendizagem”, continua. Lembrando da “panelinha de comida simples, o chinelinho pregado, [e] da peleja”, que outrora eram unicamente símbolos de necessidade, Antúrio reflete: “tudo tão simples, você era feliz e não sabia”. Então tem tantas coisa básica que traz alegria...”. A narrativa prossegue, agora com acentuada perplexidade:

Coisa mais gostosa cê andar em Sarandira cê achar uma manga no pé procê olhá e falá ‘NOSSA, uma manga espada...! Num gosto de manga espada não mas vou até chupar... fresquinha, natural, sem química!’ (2) Olha que bem que a gente tem ali! Quando cê vê bananeira assim na cidade?! Cê compra uma banana madurada no carbureto...! Uma taioba... Te falei que eu amo ir ali na horta colhê uma taioba? Fresquinha, que delícia! Cê jogar água numa prantinha... sabe que que a minha irmã falou que ajuda a curar a depressão dela? As pranta dela. Aí ela falou: ‘minha depressão me curo nas minhas prantinha’, como aprendi a dar valor a isso, quer dizer, cê se cura de tanto jeito...

A ideia de uma comunidade que carrega potencialidades de cura, assim como a de se curar de uma depressão no manejo de suas “prantinha”, poderia soar demasiado pretensiosa a depender do contexto. Da mesma forma, seria superficial afirmar que os encantos e atributos paisagísticos de um território, por si só, são gatilhos que nos permitem recordar instantaneamente do seu valor. Afinal, o que há de tão bom em encontrar uma simples “manga espada”? Porque ela representa, para Antúrio, “um bem que a gente tem ali”? A manga espada não é, nesse enunciado, uma mera fruta. Não se trata de defender que reside na mangueira, na fonte da água milagrosa⁴¹, ou em qualquer pedaço de horizonte de Sarandira algum encantamento apriorístico, que independa de como o sujeito os interpreta. É justamente na relação que Antúrio estabeleceu com esses elementos a partir do pertencimento que eles ganham um significado digno de ser recordado com espanto: “procê olhá e falá ‘NOSSA, uma manga espada!’”.

Ao olhar com admiração aquilo que poderia ser tido como corriqueiro, e por isso desvalorizado e até desprezado⁴², Antúrio resgata também representações de uma territorialidade específica, para definir aquilo que ela, apesar de tudo, continua a valorizar. Esta vivência, segundo Bosi (2013) expressa a preciosidade da crônica do cotidiano, muitas vezes negligenciada por historiadores e pesquisadores: os sonhos, impressões, afetos, imagens, intuições que constituem a cultura subjetiva presente na memória, tudo o que representa uma experiência vivida.

Nesse sentido, os elementos de seu território passam a representar, inclusive, um bem coletivo, um bem “que a gente tem”. Encontrar a manga espada, que nasce de maneira espontânea naquele lugar, é se deparar com algo comunitário; o lugar, a herança, o ambiente compartilhado por familiares, amigos, afetos que vivenciam experiências comuns, similares. O intenso processo que circunscreve estímulos geracionais, estímulos que são contados por histórias, anedotas, causos dos mais diversos, também são incorporados à vida de Antúrio. Ela, através de um símbolo singelo, o fruto da região, se vê imersa afetivamente em um emaranhado de relações.

41 Trata-se de uma mina de água muito conhecida em Sarandira, com uma imagem da padroeira Nossa Senhora do Livramento. Segundo o costume local, o ritual de se tomar três golinhos desta água junto com um momento de oração, está associado a curas e milagres, além de fazer um visitante sempre retornar à comunidade.

42 Sobre tudo ao considerar que “a lógica de hierarquização dos conhecimentos também se reproduz dentro dos próprios territórios, seguindo a fórmula colonial que ensina a valorizar aquilo que não é próprio [...]” (GONÇALVES, 2019, p. 50)



Por mais que os valores do seu território sejam redesenhados, ofuscados e apagados por referências externas, eles ainda florescem, brotam, vivem por dentro, pela memória: “o passado reconstruído não é refúgio, mas uma fonte, um manancial de razões para lutar” (Bosi, 2013, p.66). Na dialética entre a extenuação e a lembrança-teimosia, seriam a verdade e discurso hegemônico de uma visão colonizadora e urbano-centrada de sociedade, mesmo quando sufocam os modos de vida e expressão da comunidade rural, capazes de desabilitar de uma vez por todas aquilo que Antúrio e tantos outros compartilham no dia a dia? A manga espada é, aqui, símbolo de que essa desabilitação não pode ocorrer por completo, símbolo que por trás da aparência singela, resguarda profundidades inatingíveis. Em face à extenuação histórica da terra e das subjetividades, é uma fruta contraponto, fruta lembrança-teimosia a partir da qual, “de repente”, Antúrio se depara com um território permeado por “bens”, pelo qual ainda vale a pena ser alguém-ação-cuidado. Nesse sentido, segundo Bosi (2013), podemos tomar a memória enquanto trabalho, deslocamento e processo que atinge e reformula a materialidade a partir da reformulação da identidade.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se considerarmos a hipótese de que um território marginalizado precisa, eventualmente, recorrer a narrativas que o edifiquem em torno de uma identidade nacional soberana para lutar por sua emancipação, facilmente suporíamos que o (re)conhecimento de sua história não passaria ao largo dessa construção. A nível individual, o processo de (re)conhecimento de nossa própria história também é crucial para nos rumos da identidade metamorfose. Esse processo envolve a disputa constante da memória, trabalhada no recontar de nossas histórias. Em um território, é a partir desse incontornável trabalho de resgate da memória histórica popular que o pertencimento pode emergir e fortalecer suas raízes.

O efeito do esquecimento da origem, da diversidade das tradições e a circunscrição de modos de vida presentes ao passado como atraso, é parte fundamental da atualização das violências coloniais. Toda essa dinâmica universal da conformação estruturante habita no singular, mediada pelo particular. Dessa forma, atravessa a própria constituição das subjetividades, podendo ser sentida sobre forma de opressão desde a identidade, desde a organização da terra, da dificuldade de exercer a cidadania na periferia, entre outros; ou seja, desde toda realidade empírica que se experimenta nesse território específico, desde o singular. A tensão entre extenuação e memória-teimosia se expressa nesse território e na identidade de Antúrio como parte da correlação de forças que constituem a relação entre o sujeito e a sociedade, o singular e o universal.

Ao entendermos que a Psicologia Comunitária Latino Americana se propõe a estudar os fatores psicossociais de modo a fomentar a emancipação e a capacidade dos sujeitos atuarem de maneira transformadora em suas realidades, temos que tanto psicólogas(os) quanto membros das comunidades são entendidos como agentes dessa transformação social. Nesse sentido, toma-se a memória e sua relação com a reedição da identidade-metamorfose como um importante fator, à medida que se faz necessário recriar e refazer modos de ser e existir para o enfrentamento a essas violências estruturais.

Observamos também o transmutar constante da identidade, a partir das relações e das particularidades de Sarandira, e a reverberação no presente desse transformar-se pelas memórias recriadas. Ao considerar essa metamorfose, podemos imaginar, inclusive, que falar da Antúrio de hoje já seria uma outra história. Porém, ainda assim, entre transformações e permanências, a identidade alguém-ação-cuidado, faz parte de sua história e do seu presente. É nesse sentido que percebemos que a memória possui uma substância social que também constitui o presente. É do resgate de um sentido localizado no passado, vivido e experienciado desde o território, que se cria possibilidades de ser e construir futuros que pulsem no contrafluxo daquilo que é imposto como destino de sujeitos e territórios, como o abandono.

no, a violência institucional, o status de resquício. Percebemos que esse sentido resiste à extenuação e emerge a partir de detalhes singelos, que recordados potencializam a identidade. Elaborar esses contrapontos disputar narrativas via memória territorializada é também fomentar uma identidade-teimosia no presente, a partir da qual outras formas de ser, agir, cuidar e se organizar no mundo são impulsionadas.

REFERÊNCIAS

BOSI, E. Memória e Sociedade: lembrança de velhos. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOSI, E. O tempo vivo da memória: ensaios de Psicologia Social (3ª ed.). São Paulo: Ateliê editorial, 2013.

CIAMPA, A. C. A estória do Severino e a História da Severina: Um ensaio de Psicologia Social. 11ª ed. São Paulo, SP. Brasiliense, 2009 (Originalmente publicado em 1987).

GIBBS, G. Análise de dados qualitativos. Porto Alegre, RS. Editora Artmed, 2009.

GONÇALVES, B. S. Nos caminhos da dupla-consciência: América Latina, Psicologia e descolonização. São Paulo: Ed. Do Autor, 2019.

LANE, T. M. Silvia. Histórico e fundamentos da psicologia comunitária no Brasil. CAMPOS, Regina Helena de Freitas [org.] In: Psicologia Social Comunitária: da solidariedade à autonomia. Petrópolis: Editora Vozes, 20o ed. P. 15-28. 2015.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. Revista Estudos Feministas. Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro. 2014

MARTINS, L. M.; PASCUALINI, J. C. Dialética singular-particular-universal: implicações do método materialista dialético para a Psicologia. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. São Paulo. 2015

MARX, K. (2013). O Capital: Crítica da economia política: Livro 1: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo.

MONTERO, M. Perspectivas y retos de la Psicología de la Liberación. In: VÁZQUES, J. (Coord.), Psicología social y liberación en América Latina (pp. 9-26). México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. 2000.

MINAYO, M. C. S. Análise qualitativa: teoria, passos e fidedignidade. Ciência e Saúde Coletiva vol. 17, no 3. Rio de Janeiro mar, 2012 Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/csc/v17n3/v17n3a07> Acesso em: 13 mai. 2019

PAREDES, J. Hilando fino desde el feminismo comunitario. 3a ed. La Paz: CEDEC y Mujeres Creando Comunidad, 2010

SEGATO, R. L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. 2012. Universidade de Brasília. Acesso em: 22. Out 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/eces.1533>

SILVA, A. P. S. Pesquisa e Atuação da psicologia na cidade e no campo: apontamentos e deslocamentos produzidos desde a categoria espaço. In: RASERA, Emerson Fernando; PEREIRA, Maristela de Souza; GALINDO, Dolores (Orgs.). Democracia Participativa, Estado e Laicidade: Psicologia Social e enfrentamentos em tempos de exceção. Porto Alegre: Abrapso Editora, p. 309-322, 2017.

TASSARA, E. T. O., RABINOVICH, E. P., & GOUBERT, J. P. Olugarda poética nas relações pessoa-ambiente. O caso da Barra Funda: uma arqueologia de um elo social em vias de desaparecimento. In E. T. O. Tassara, E. P. Rabinovich, & M. C. Guedes (Orgs.), Psicologia e Ambiente (pp. 331-346). São Paulo: EDUC, 2004.

colonialismo e suas manifestações na relação surdo/ouvinte

Cauê Jucá Ferreira Marques⁴³

Luís André da Silva Araújo⁴⁴

Marilene Calderaro Munguba⁴⁵

1. INTRODUÇÃO

O colonialismo pode ser compreendido como uma forma de opressão da qual surgem diversas outras, tendo em comum a hierarquização entre os povos e a imposição cultural e linguística do colonizador (LANE, 1992). Nesse sentido, o objetivo do colonizador é tornar a sua perspectiva de mundo hegemônica. Experiências como as do Burundi e do Brasil, apesar de suas especificidades, assemelham-se no que se refere à tentativa de aculturação e imposição de costumes, bem como a consequente subjugação dos povos dominados (LANE, 1992; SAVIANI, 2019).

Acerca do primeiro país, Lane (1992, p.45) relata que “Na perspectiva dos colonialistas belgas, os burundeses eram obviamente atrasados e os seus hábitos claramente imorais, por isso, a intervenção europeia iria elevar os nativos ao estatuto de homens e de mulheres civilizados”. No que se refere à colonização do Brasil e, mais especificamente, à educação colonialista, Saviani (2019, p. 47) cita que

Os autos de Anchieta constituem alegorias do bem contra o mal em que se condenam os gestos e ritmos, [...], a liturgia tupi enquanto ação coletiva e sacral [...] para os jesuítas a religião católica era considerada obra de Deus, enquanto as religiões dos índios e dos negros vindos da África eram obra do demônio.

Em ambos os casos, percebe-se o etnocentrismo europeu como marca da colonização. De mesmo modo, Strobel (2018; 2008) concebe a relação Surdo/ouvinte como binária, em que há a imposição da língua e cultura ouvintes. É sobre essa analogia que a pesquisa em tela busca discutir as formas de opressão vivenciadas pelos surdos com as narrativas acerca dos povos colonizados pelos europeus.

2. PERCURSO METODOLÓGICO

Este trabalho configura-se como revisão narrativa de literatura (GIL, 2017), com abordagem qualitativa (MINAYO, 2015) que busca discutir: colonialismo e suas manifestações na relação Surdo/ouvinte (LANE, 1992; STROBEL, 2018; SAVIANI, 2019), bem como uma possibilidade decolonial para se narrar o sujeito Surdo (SKLIAR, 2013; STROBEL, 2018; 2008; REIS; ANDRADE, 2018).

43 Universidade Federal do Ceará (UFC), cacajucaf@gmail.com

44 Universidade Federal do Ceará (UFC), luis.andre.ufc@gmail.com

45 Universidade Federal do Ceará (UFC), marilenemunguba@delles.ufc.br



3. RESULTADOS E DISCUSSÕES

O colonialismo na relação surdo/ouvinte e seus desdobramentos

Por colonialismo, Lane (1992, p. 43) entende “o padrão ao qual outras formas de opressão podem ser equiparadas envolvendo, tal como ele, a subjugação física, de um povo enfraquecido, a imposição de uma língua e de costumes estrangeiros, e o controle da educação em nome dos objetivos do colonizador”. As narrativas dos colonizadores belgas sobre os burundeses encontradas pelo autor em 1976 revelam o “desesperado desejo dos europeus em impor sua vontade aos africanos e justificar essa imposição com a civilização de um povo atrasado” (idem, p. 45). De modo semelhante, os portugueses, ao chegarem ao Brasil, buscaram compor uma “concepção totalizante da vida dos índios produzida pelos colonizadores representados pelos seus intelectuais materializados na figura dos jesuítas” (SAVIANI, 2019, p. 46).

Lane, ao se deparar com a lista das características atribuídas aos africanos na literatura colonialista, inevitavelmente relacionou-as às características atribuídas aos surdos pela literatura profissional (especialistas ouvintes). Enquanto termos como *bárbaros*, *burros*, *animalescos*, *instáveis*, entre outros, foram associados aos africanos, expressões como *moralmente atrasados*, *pouco inteligentes*, *agressivos*, *emocionalmente perturbados*, entre outras, foram atribuídas aos surdos pela literatura especializada. Concluiu, portanto que, em ambos os casos há uma narrativa estereotipada e paternalista (LANE, 1992).

Denunciando o paternalismo, o pesquisador sugere que “os traços atribuídos aos surdos pela ‘psicologia do surdo’ reflectem não as características dos surdos, mas sim a posição paternalista dos especialistas ouvintes, que fazem essas atribuições” (idem, p. 49). Aproximando o conceito às discussões relacionadas aos Surdos, o autor utiliza o termo audismo, apresentada por Tom Humphries, educador surdo americano. Entende-se por audismo a “forma de dominação dos ouvintes, reestruturando e exercendo a autoridade sobre a comunidade surda” (idem, p. 52), ou seja, a forma de o ouvinte narrar o surdo a partir de suas próprias experiências, ocupando o seu lugar de fala e de tomada de decisões. Nesse sentido, recorremos ao conceito de etnocentrismo, perspectiva onde se considera a sua cultura mais relevante que as demais (LARAIA, 2002), como marca da colonização.

Um evento histórico nítido da manifestação do audismo ocorreu em 1880, em Milão, na Itália, no II Congresso Internacional sobre Educação de Surdos, conhecido como Congresso de Milão, quando, por 165 votos a 5 – sem a participação de pessoas surdas –, o oralismo puro⁴⁶ foi estabelecido e as línguas de sinais foram proibidas nos contextos educacionais (LEITÃO, 2002). Após essa determinação arbitrária, as línguas de sinais passaram a ser duramente censuradas e as escolas de surdos voltaram-se à reabilitação da fala, para que esses sujeitos desenvolvessem a língua oral, ou seja, a língua do ouvinte (SKLIAR, 2013).

Nesse contexto, Skliar (2013) afirma que, sendo a reabilitação da fala priorizada, as comunidades surdas e, consequentemente, as línguas de sinais se tornariam invisíveis aos ouvintes. Esse espectro de representações sobre a surdez é definido como modelo clínico terapêutico, que

impôs uma visão estritamente relacionada com a patologia, com o déficit biológico, com a surdez do ouvido, e se traduziu educativamente em estratégias e recursos de índole reparadora e corretiva. A partir desta visão, a surdez afetaria de um modo direto a competência linguística das crianças surdas, estabelecendo assim uma

46 “[...] supõe que é possível ensinar a linguagem e sustenta a ideia, como se disse, de que existe uma dependência unívoca entre a eficiência ou eficácia oral e o desenvolvimento cognitivo” (SKLIAR, 2013, p. 103).

equivocada identidade entre a linguagem e a língua oral (SKLIAR, 2013, p. 102).

Do ponto de vista da cultura, o modelo clínico terapêutico reverbera no imaginário ouvinte acerca dessa comunidade. Se historicamente os surdos são considerados como inferiores pelas mais diversas áreas do conhecimento que exercem certa influência na sociedade, é de se esperar que questionamentos como “eles sabem ler?”, “mas você pode dirigir?” emergem aos ouvintes ao se depararem com pessoas surdas (STROBEL, 2018).

Por fim, todas essas representações apresentam caráter historicista, ou seja, narram a história de um povo sob a perspectiva da força dominadora, “no caso dos surdos é a valorização excessiva da história do colonizador, assim como as narrativas dos colonizadores, isto é, dos ouvintes” (STROBEL, 2008, p. 44).

História cultural: uma possibilidade decolonial

A narrativa colonialista é refletida na maioria dos documentos que abordam a história dos surdos, que se referem aos ouvintes defensores da comunidade e não aos verdadeiros protagonistas de sua história. Por outro lado, há uma recente “virada” para a História Cultural, deixando de lado esse tradicionalismo e agregando a cultura surda nos discursos. (STROBEL, 2018; 2008). Esse movimento pode ser definido como “uma nova interpretação de fontes e literárias em deferência ao povo surdo dando lugar à sua cultura, valores, hábitos, leis, língua de sinais e não mais a valorização excessiva da história registrada sob as visões do colonizador” (STROBEL, 2008, p.57).

Assim, uma nova perspectiva de surdez se apresenta em contraponto ao modelo clínico-terapêutico, o modelo socioantropológico, que concebe os surdos não como deficientes ou “ouvintes com ‘defeito’”, mas como constituintes de uma comunidade organizada em torno das línguas de sinais e da cultura surda (SKLIAR, 2013). Considerar essa comunidade como culturalmente diferente exige a compreensão de que há uma cultura surda, distinta da cultura ouvinte, compreendida como “o jeito de o surdo entender o mundo e modifica-lo a fim de torna-lo acessível e habitável, ajustando-o com as suas percepções visuais, que contribuem para a definição das identidades surdas e das ‘almas’ das comunidades surdas. Isto significa que abrange a língua, as ideias, as crenças, os costumes e os hábitos do povo surdo” (STROBEL, 2018, p.29).

Nessa concepção, a escola deixa de ser um ambiente reabilitador da fala e passa a ser um espaço que considera as particularidades culturais e linguísticas dos surdos, que reivindicam, enquanto movimento social, a Educação Bilíngue e Bicultural⁴⁷. Além disso, a comunidade surda apropria-se, portanto, dos espaços de luta, abrindo mão do paternalismo e exigindo o protagonismo de suas narrativas. Trata-se, portanto, além de uma narrativa, uma prática cotidiana decolonial. Por decolonialidade, entende-se o ato de

[...] problematizar a manutenção das condições colonizadas da epistemologia, buscando a emancipação absoluta de todos os tipos de opressão e dominação, ao articular interdisciplinarmente cultura, política e economia de maneira a construir um campo totalmente inovador de pensamento que privilegie os elementos epistêmicos locais em detrimento dos legados impostos pela situação colonial (REIS; ANDRADE, 2018, p.3).

Assim como a História Cultural se apresenta como um contraponto às narrativas historicistas sobre os surdos, a decolonialidade mostra-se antagônica aos discursos

47 Perspectiva educacional que concebe a Língua de Sinais como primeira língua e a língua oral como segunda língua na modalidade escrita, agregando a competência linguística, aquisição espontânea da linguagem e desenvolvimento da identidade surda (LEITÃO, 2002).

sos colonialistas. Percebe-se, portanto, estreita relação entre as experiências apresentadas, considerando, todavia, as particularidades distintas de cada processo histórico.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo identificou na literatura relações de poder e de imposição cultural e linguística semelhantes entre os povos colonizados e as comunidades surdas, bem como formas distintas de narrar esses sujeitos, sob perspectivas coloniais – às quais associou-se o historicismo e o modelo clínico-terapêutico de surdez – e decoloniais – relacionadas à História Cultural e ao modelo socioantropológico.

Sugere-se, por fim, pesquisas de caráter sistemático que, a partir de recortes temporais específicos, busquem compreender de que modo essas novas possibilidades se manifestam na literatura especializada dos mais diversos campos do conhecimento.

Palavras-chave: Colonialidade. Comunidade Surda. História Cultural.

REFERÊNCIAS

- GIL, A. C. Como elaborar projetos de pesquisa. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2017.
- LANE, H. A máscara da benevolência: a comunidade surda amordaçada. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.
- LEITÃO, V. M. Narrativas silenciosas de caminhos cruzados: história social de surdos no Ceará. 2002. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2002.
- MINAYO, M. C. S.; DESLANDES, S. F.; GOMES, R. Pesquisa social: teoria, método e criatividade. 34. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.
- REIS, M. N.; ANDRADE, M. F. F. O pensamento decolonial: análise, desafios e perspectivas. Revista espaço acadêmico, v.17, n.202, p. 1-11, 10 mar. 2018.
- SAVIANI, D. História das ideias pedagógicas no Brasil. 5. ed. Campinas: Autores Associados, 2019.
- SKLIAR, C. Uma perspectiva sócio-histórica sobre a psicologia e a educação dos surdos. In: SKLIAR, C (Org.) Educação e exclusão: abordagens socioantropológicas em educação especial. 7. ed. Porto Alegre: Mediação, 2013. p. 97-140.
- STROBEL, K. L. Surdos: Vestígios culturais não registrados na história. 2008. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.
- STROBEL, K. L. Imagens do outro sobre cultura surda. 4. ed. Florianópolis: UFSC, 2018.

religião antifetichista como crítica

Amália Fonte Basso⁴⁸

1. INTRODUÇÃO

O presente artigo apresenta um dos objetivos do projeto de pesquisa de doutoramento em Educação, em andamento. O projeto pretende investigar os aspectos que tornam a vivência religiosa uma das formas de luta, resistência e libertação, por meio das ideias de Paulo Freire, Enrique Dussel e Boaventura de Souza Santos, entre outros, e dessa forma, tornando-se uma das formas contra hegemônicas de educação, compreendida aqui em um contexto mais amplo, para além da escola. O percurso metodológico que se pretende seguir é a pesquisa bibliográfica dialética com autores que abordam o tema, tendo como base da discussão os já citados, a fim de explorar os aspectos de resistência presentes na religião. Considerando que o projeto está em andamento, apresento uma discussão inicial sobre o tema e recorro para este artigo as reflexões elaboradas a partir da leitura da filosofia da religião antifetichista de Enrique Dussel. A justificativa do estudo se inscreve na importância de pensarmos projetos decoloniais de sociedade que considerem os saberes subalternizados pelo racionalismo materialista e pelas ideias modernizantes na qual se encontram as religiões e as utopias, considerando-as como parte de um mundo possível mais justo e harmônico, que possam encontrar lugar na construção de um amanhã melhor que hoje.

O artigo, portanto se estruturará da seguinte forma: primeiramente apresento uma breve discussão para apresentar o referencial teórico, em seguida apresento uma breve reflexão a partir da crítica antifetichista de Enrique Dussel, no tópico resultados e discussões e, por fim, passo às considerações finais.

2. REFERENCIAL TEÓRICO

Para Paulo Freire, o ser humano é ser inacabado, de relações, de experiências e de transcendência. Vê o caráter libertador da religião e afirma que [...] *a Religião – religare – que encarna este sentido transcendental das relações do homem, jamais deva ser um instrumento de alienação. Exatamente porque, ser finito e indigente, tem o homem na transcendência, pelo amor, o seu retorno à sua Fonte, que o liberta.* (FREIRE, 2003, p. 47-49).

Para Boaventura de Souza Santos, (2019) os conceitos de luta e resistência social estão atrelados ao conceito de experiência, compreendendo este último como experiência vivida indistinguível do sujeito que a vive e por isso, carregada de motivos existenciais e saberes próprios para tomada de decisões no contexto de lutas e resistências. As lutas sociais para esse autor, vêm do desejo de liberdade de grupos sociais oprimidos, de diversas formas, pelo sistema capitalista, colonialista e patriarcal em suas diversas faces. As formas de luta, no entanto, variam das mais diversas formas e que nem sempre são reconhecidas como forma de luta, como afirma o autor:

48 Doutoranda em Educação - Universidade São Francisco – USF – Email: afontebasso@gmail.com



Há, contudo, outras formas de luta que não se distinguem facilmente da vida cotidiana de grupos sociais oprimidos. São lutas em que não existe confronto direto nem formas de resistência abertas e declaradas, e por esse motivo, só raramente são reconhecidas como sendo políticas. [...] O fato de não haver confronto não significa, porém, que exista cumplicidade, consentimento ou falta de consciência da injustiça da situação. (SANTOS, 2019, p. 107)

Considero, baseando-me nas reflexões desses teóricos, os saberes religiosos, mesmo os considerados hegemônicos como o cristianismo (por força de sua ligação com os ideais modernizantes em dado momento histórico), uma forma de luta, com características próprias, uma “outra” racionalidade que só pode ser compreendida dentro da lógica da experiência dos sujeitos que a vivem, que, no entanto, se inscreve em uma ecologia de saberes que integram a formação de uma sociedade e, que consideradas dessa forma, são construções cognitivas coletivas orientadas pelos princípios da horizontalidade que tendem à uma justiça cognitiva para a compreensão da realidade (SANTOS, 2019).

O objetivo do projeto de pesquisa, a partir do exposto, é estabelecer um diálogo com esses autores, investigando o aspecto de resistência da religião uma vez que pode-se destacar os dois aspectos dessa racionalidade “outra” que é a maneira de viver própria do religioso. Pretende elaborar uma crítica ao conceito moderno de religião, posto como obscurantismo pela Ilustração, e explorar o caráter da religião como fermento revolucionário. Enrique Dussel explora o caráter revolucionário e de libertação que a religião manifesta, por meio de sua ética da Libertação Latino-Americana e de sua crítica antifetichista, e colabora com o pensamento decolonial, já que desmascara o processo de colonização como encobrimento do outro pelo mito da modernidade.

Este artigo pretende apresentar brevemente as reflexões até agora empreendidas em torno da crítica antifetichista de Enrique Dussel a partir de sua ética da libertação latino-americana para pensar a Educação, em um contexto mais amplo, na relação com as ideias religiosas que circulam hoje em nosso meio, sobretudo no que tange à fetichização da crença.

3. RESULTADOS E DISCUSSÕES

Enrique Dussel, ao problematizar a formação da América Latina como invenção e encobrimento e não de “encontro” de culturas, explica como o cristianismo foi imposto como religião oficial nesse continente. Ao discorrer sobre vários aspectos desse processo, mostra que o projeto primeiro era o da modernização. Para ele, a ideia principal do processo de colonização foi o eurocentrismo, cujas pretensões de universalização de suas verdades, criou o mito civilizador que justificou a violência e a injustiça. Essa justificação encontrou no cristianismo seus argumentos, já que o conceito de sacrifício (o sacrifício de Cristo) tornou-se central para a compreensão de que a violência era necessária em nome de um bem maior, a civilização. Além do sacrifício, a ideia de evangelização das nações⁴⁹ também foi forte argumento de imposição dos mitos da modernidade. O que levou a uma grande contradição da religião neste continente, já que:

Prega-se o amor de uma religião (o cristianismo) no meio da conquista irracional e violenta. Propõe-se de maneira ambígua e de difícil interpretação, por um lado, o fundador do cristianismo que é um crucificado, uma vítima inocente [...]

49 Conforme os versículos bíblicos: Ide fazei discípulos em todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho, e do Espírito Santo; [...] Mateus 28: 19, 20.



e, por outro, se mostra uma pessoa humana moderna com direitos universais. E é justamente em nome de uma tal vítima e de tais direitos universais que se vitimam os índios. [...] É um processo de racionalização próprio da modernidade: elabora um mito de sua bondade (“mito civilizador”) com o qual se justifica a violência e se declara inocente pelo assassinato do Outro. (DUSSEL, 1993, p. 59)

Portanto, a contradição da religião ocidental tem suas origens na fetichização da crença e na colonização de saberes religiosos. O que Dussel chama de fetichista é a ideia que atribui valor de objeto ao ser humano e valor de vida humana ao que é produto humano, dessa forma, relativizando o absoluto e divinizando o produto, a obra humana. A religião fetichista é aquela que não se indigna com os absurdos porque encontra uma justificação sacralizada para tal absurdo. Esse fetichismo aparece tanto nas religiões ameríndias dos povos originários, quanto no cristianismo eurocêntrico, no pensamento modernizante e no capitalismo. O que resulta na justificação da violência, da injustiça e do sacrifício e os coloca como necessários para o alcance de algo, no último caso, da civilização e do progresso.

O contexto naquele momento de colonização era de modernização pelas ideias iluministas, de conquista de terras e de poder e da ideia da racionalidade neutra e universal. Segundo Dussel (1983), nesse contexto, um novo deus é adorado, expresso pelo fetiche do ego europeu, pelo fetiche da riqueza. *A conquista ficou assim consagrada pelo novo deus europeu da idade moderna e imperial: o fetiche do dinheiro. [...] ao qual se imolarão a Ameríndia, a África negra e a Ásia, como as classes trabalhadoras do “centro”, a mulher, a criança, o ancião, o “pobre”.* (Dussel, 1980, p. 16).

Embora o profetismo israelita tenha sido sempre uma questão de libertação político-econômica (RODRIGUES, 2019), o Cristianismo moderno se tornou argumento para a injustiça social. Contudo, essa contradição, segundo Dussel, se dá pela força das ideias correntes daquele contexto, sobretudo das influências das filosofias da religião de Hegel, Engels, Holbach, que “são os que Enrique Dussel denomina de religiões fetichistas. O fetiche é o feito pelas mãos humanas, é o produzido pelo ser humano, mas que tem ocultado o seu caráter de produto e se apresenta como autônomo ao humano – é tido como divindade. (RODRIGUES, p.10)”

A crítica a essa filosofia, se dá em linhas gerais, porque Hegel elabora a história da religião como história da unidade pelo Espírito, da Igreja com o Estado e o culto é culto a si mesmo. Mas para Dussel, o cristianismo, em sua origem foi o responsável pela dissociação entre religião e Estado, já que retirou do Estado seu fundamento teológico. Embora depois, em séculos seguintes tenha entrado em diversas contradições ao sacralizar monarquias. Para Dussel, a crítica de Karl Marx à religião, foi a crítica à religião fetichista de Hegel.

Então qual seria para Enrique Dussel a religião verdadeira que promove a revolução e a libertação? Para ele, é aquela que nega a “Totalidade vigente fetichizada” e em nome da justiça e da libertação nega a “religião-estado opressor”: *Toda religião real (e por isso aquele em que se presta culto a Outro absoluto), autêntica, metafísica, será sempre um além de todo sistema dado, seja erótico, pedagógico ou principalmente político.* (Dussel, 1980, p. 27). E somente por meio da crítica libertadora, do reconhecimento do outro como sujeito ético e digno é que se pode transformar um sistema, a crítica é o início da luta.

Entendo, portanto, como fetichista a religião que aliena o pensamento e propõe o fundamentalismo religioso como mais o importante. Aquela que usada pelo Estado, propõe maneiras de viver a fé que se confundem com os objetivos desse Estado, e que, convencendo as massas por meio da men-

tira, do medo e do discurso fanático, faz parecer aos críticos da religião que toda a crença é alienante. Ou seja, aquela que procura colonizar os saberes e as práticas sociais sob argumentos religiosos.

Certos discursos tem feito parecer que toda religião cristã é opressora. A crítica de Dussel propõe refletir sobre isso, demonstrando que este pode ser opressor, mas também pode ser libertador, porque toda religião carrega consigo ambos os potenciais. O que opri-me não é a fé, mas a fetichização da fé. Opressora é toda crença fetichista, ou seja, que esvazia de valor a vida humana e atribui esse valor ao que é criado pelo humano. Deste modo, é religião fetichista também o fetiche econômico do próprio capitalismo que prega o fetiche da ciência e da tecnologia e da racionalidade instrumental como única racionalidade possível e válida.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões em torno da crítica antifetichista de Dussel, dada sua pertinência e valiosa contribuição para o pensamento decolonial Latino-americano, merece um espaço maior para discussão. No entanto, esta ficará para próximos momentos de pesquisa, deixando registrada sua relevância para pensar os contextos sociais atuais e os discursos que tem se destacado em torno do pensamento religioso. Tanto os discursos que tratam o religioso como irracional, como os discursos que buscam usar da racionalidade própria do religioso para a fetichização da fé.

É pertinente, portanto, aprimorar diálogos com autores que estudam essa temática, aprofundar as reflexões em torno da crítica antifetichista de Dussel e analisar a História para compreender as relações entre Religião e modernidade e considerando as visões de mundo postas em contextos de épocas, ampliar a compreensão de que os sujeitos envolvidos nos processos históricos são influenciados por ideologias correntes de suas épocas, e no caso da ocupação da América, da ideologia iluminista, modernizante, colonialista e do capitalismo nascente. Bem como empreender estudos que possam investigar a modernidade e seus processos de colonialidade, e considerar as crenças fetichistas na formação das subjetividades e intersubjetividades na relação com a religião e mais especificamente, o cristianismo. Para que as narrativas não reforcem ou perpetuem a exclusão e colonização de grupos e saberes subalternizados, como os saberes e práticas religiosas. Com o objetivo de, abrindo horizontes para pensar a religião antifetichista como crítica e luta social, criar subsídios para um futuro, no mínimo, mais justo, ainda que apenas em aspectos cognitivos.

Palavras-chave: Enrique Dussel. Crítica antifetichista. Religião.

REFERÊNCIAS

DUSSEL, Enrique. 1492: o encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade. Conferencias de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes. 1993.

DUSSEL, Enrique. Para uma ética da libertação Latino-Americana: Uma filosofia da religião antifetichista. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola. 1980.

FREIRE, Paulo. Educação como prática da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul. 1.ed; 1.reimp. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2019.

RODRIGUES, Tiago dos Santos. A crítica Antifetichista de Enrique Dussel. Intuitio. Porto Alegre, V.12, N.2, Jul. – Dez. 2019.



as quebradas musicais afro-latinas: a formação do gosto musical contemporâneo afrocentralizado

Monique Ivelise Pires de Carvalho⁵⁰

1. INTRODUÇÃO

O racismo se tornou um elemento que estruturou todas as relações sociais, econômicas, políticas e culturais nas diversos países latino-americanos. O presente trabalho pretende discutir como é possível reverter essa situação descolonizando o conhecimento, tal como foi e ainda é posto contemporaneamente, através novas leituras intempestivas do mundo, agora pautadas em uma prática afrocentralizada, principalmente pensando as musicalidades afro-diaspóricas. Esse exercício textual será realizado por meio de questionamentos em relação a permanência racista, que também se faz jus na formação do gosto musical contemporâneo.

Portanto, estamos falando de uma investigação que se baseia em movimentos pautados e fundamentados na diferença, ou talvez na subalternidade, como uma grande força discursiva. Mais que isso, esse texto pretende discutir a estética da música de periferia negra na América, em conjunção a uma longa tradição africana; claro que restrito a poucos países, Brasil e Colômbia, a partir dos polêmicos lugares do Funk Nacional e o Reggaeton Colombiano. Trata-se, então, de pensar o lugar de interseção entre uma África “inicial”, como uma espécie de espírito fundador da musicalidade ocidental e o lugar diaspórico da produção musical periférica atual na América pós-colonial, representados pelos países em questão e suas musicalidades.

Para isso, pensar e realizar uma prática afrocentralizada depende de uma leitura da sociedade contemporânea como intempestiva, que nesse caso é a representação da cultura negra através do seu lugar criativo e inventivo. É mais que focar apenas em seus aspectos negativos, marcados historicamente. Se refere, na verdade, a uma vontade, também coletiva de criar uma leitura sobre a construção do gosto musical que aflora nas periferias latino-americanas, através de suas produções de origem negra.

2. REFERENCIAL TEÓRICO E CAMINHO METODOLÓGICO

Para fins da realização desta pesquisa nos basearemos em uma proposta multidisciplinar, que associa a crítica musical contemporânea aos estudos sobre as relações raciais diaspóricas, principalmente pensando a partir do Brasil e Colômbia, através do Funk e o Reggaeton. Além disso, também será anali-

⁵⁰ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora- UFJF, moniqueivelise@hotmail.com



sada a crítica latino-americana decolonial, através do laço comparativo entre os dois países escolhidos. Para analisar as relações raciais, de forma abrangente, será necessário recuperar diversas obras que tematizam os diversos formatos da negritude na diáspora, como é o caso de Silvio Almeida (2019), Abdias Nascimento (2019), Kabengele Munanga (2019), Paul Gilroy (2012), Clóvis Moura (2019), bell hooks (2019), Grada Kilomba (2019). Como muitos outros autores e textos que são importantes para dinamizar a questão racial no país e sua relação com outros países da diáspora negra.

Além disso, pretende-se através da pesquisa, enriquecer a fortuna crítica sobre os cancioneiros populares musicais nacionais e regionais, associando-os a estrutura da Poesia Popular, como em Luiz Tatit (2004). Bem como textos que tematizam como o Funk e o Reggaeton, como uma música de periferia e negra, vem se desenvolvendo e reconstruindo no cenário brasileiro e colombiano, através das obras de Silvio Essinger (2005), Micael Herschmann (1997), Ñañez (2010) e Ruiz-Navarro (s/d), por exemplo.

Também será importante conceber um pequeno arcabouço sobre a condição latino-americana, especialmente pensado através do Brasil e Colômbia, que compartilham um longo histórico de exclusão provocados pelo componente colonial, na tentativa de entender, como muito bem é abordado por Eduardo Galeano (2019), como as veias abertas da América Latina podem ser compartilhadas por diferentes países, com histórias próximas e ao mesmo distantes.

Por fim, a partir das teorias afrocêntricas, principalmente postuladas por Molefi Kete Asante (2009), será possível construir uma nova epistemologia que percebe e promove a população negra através de seu caráter agente, constituindo uma nova imagem cultural de positividade. Assim, a leitura afrocêntrica propõe uma maneira diferenciada de entender a lógica racial na contemporaneidade, colocando-a, agora, por meio dos aspectos positivos ao analisar suas diversas vertentes, como no caso da música.

3. RESULTADO E DISCUSSÕES

Dessa forma, a proposição de um texto/apresentação que se fará pelo olhar sobre as consequências da escravização negra deve abordar as múltiplas e paradoxais direções desse lugar, pensando também a cultura, porém agora através de um ideal afro-latino-americano. Mais que isso, esta escrita questionará a permanência racista, que ainda formula a nossa contemporaneidade, inclusive quando falamos na formação musical, que é foco deste estudo. Como qualquer manifestação artística, que também está dentro desse perverso sistema, a música reproduz essa lógica, principalmente quando falamos sobre ritmos de origem negra e periférica, como são os casos do Funk brasileiro e do Reggaeton colombiano.

É válido ressaltar que os dois países são herdeiros de uma tradição afrodiaspórica, ao compartilharem muitas semelhanças no plano histórico, social, político e racial; mas ao mesmo tempo, os dois territórios carregam particularidades. Brasil e Colômbia foram e são marcados por processos de colonização ibérica, portuguesa e espanhola respectivamente, que se fizeram pela exploração da mão-de-obra africana, rebaixando esses corpos a papéis de segunda ou terceira categoria. Esses homens e mulheres, ao serem escravizados e trazidos para o continente americano, foram despossuídos de suas características religiosas, políticas e artísticas, em seu lugar, eles foram forçados a engolirem um referencial eurocentralizado.

Seus corpos se tornaram objetos de abusos constantes, violando a constituição de suas identidades, que vai desde a escolha de algo relativamente simples, como um nome; a imposição da língua do colonizador, ou mesmo a deturpação de seus corpos através do estupro, por exemplo. Ou seja, os grupos escravizados foram violentados psicologicamente e fisicamente, não permitindo a efetividade do ser.



Mais que isso, não há como não entender que a raça passou a ser um operador referencial para analisar essas sociedades latino-americanas. Torna, assim, um espelho para todas as relações econômicas, políticas e artísticas; tornando um termo não fixo e nem estático. (ALMEIDA, 2019, p. 24). As histórias desses países foram atreladas ao desenvolvimento da raça, isso inclusive, enquanto força de Estado, promovendo políticas públicas contra essas populações.

Como muito bem aponta MBEMBE (2018), a raça se torna uma “moeda icônica”, ao representar como se dão os imaginários durante a formação de sociedades contemporâneas, como são os casos de Brasil e Colômbia. Além disso, a raça está relacionada a composição de inúmeros conflitos, presentes nos históricos desses países. Será através dela que será explicado “a impossibilidade do avanço, determinada por uma história de subordinação diante da grande e insuperável cultura branca, que acaba por afetar aspectos biofisiológicos, os quais, por sua vez, determinariam uma história”. (PIZA, 2014, p. 66).

No entanto, mesmo com uma premissa tão dolorosa, o lugar da resistência negra merece ser explorado, principalmente ao que se refere suas manifestações artísticas, até da leitura de suas corporeidades e musicalidades, a exemplo do que ocorre com o Funk e Reggaeton, focos deste estudo. Esses são dois ritmos que contemplam a diversidade da diáspora negra em nossos dias, justamente por integrarem em suas composições, a partir de perspectivas múltiplas e híbridas, associando índices de leitura da vida cotidiana, que também é periférica. Mais que isso, Funk e Reggaeton são manifestações musicais extremamente populares e potentes na América Latina, em especial nos países escolhidos. Antes de tudo, são produções periféricas marcadas por suas características afrodiaspóricas, que permitem novos lugares epistêmicos.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção da formação musical baseada na lógica apresentada, é um exercício difícil e desafiador, pois devem de ser várias direções, que podem ser consideradas incomuns ou irreais na órbita marciana acadêmica. Ou seja, trata-se de pensar e construir uma nova perspectiva epistêmica, agora promovida por bases afrocentralizadas, como uma resposta de afirmação de lugar da negritude, como muito bem postulado por Molefi Kete Asante em seus estudos.

Para realizar tal tarefa, será necessário refletir como a academia se estabeleceu na América. Esse estabelecimento foi dado a partir de pilares eurocêntricos. Justamente por isso, os espaços universitários/acadêmicos reproduzem uma mesma linha de pensamento, em seus diversos estudos, que preza e sempre prezou pela manutenção de status cor, que ainda renega o lugar de criatividade e inventividade da diáspora negra.

Cabe agora, na verdade explorar as diferentes perspectivas da cosmologia africana e da afrodiaspora, através de suas musicalidades, especialmente periféricas.

Palavras- Chave: Funk. Reggaeton. Afrodiaspora.



REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. Racismo Estrutural. São Paulo: Pólen, 2019.
- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar. In.: L. Nascimento (org.). Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009 a, p.93-110.
- ESSINGER, Silvio. Batidão: uma história do funk. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- GALEANO, Eduardo H. As veias abertas da América Latina. Tradução Sérgio Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2019.
- GILROY, Paul. O Atlântico Negro. São Paulo: Editora 34, 2001.
- HERSCHMANN, Micael. Abalando os anos 90: funk e hip-hop: globalização, violência e estilo cultural. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- HOOKS, bell. Olhares Negros: raça e representação. Tradução: Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.
- KILOMBA, Grada. Memórias de Plantação – Episódios de racismo cotidiano. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- MBEMBE, Achille. Crítica da Razão Negra. Traduzido por Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- MOURA, Clóvis. Sociologia do negro brasileiro. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- MUNANGA, Kabengele. Negritude: usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- NASCIMENTO, Abdías. O quilombismo: documentos de uma militância Pan-Africanista. São Paulo: Perspectivas, 2019.
- ÑAÑEZ, Tereza Elizabeth Muñoz. El Musicar de la Salsa, El Rap e el Reggaeton en las identidades de los jóvenes afros del norte del Cauca. Manizales. CINDE- Universidad de Manizales, 2010. Maestria en Educación y Desarrollo Humano.
- PIZA, Edith. Porta de Vidro: entrada para a branquitude. In.: CARONE, Iray. BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs). Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2014.
- RUIZ-NAVARRO, Catalina. Reggaeton y Literatura. Bogotá: Latitudes Latinas, s/d.
- TATIT. Luiz. O século da canção. Cotia: Atêlie Editorial, 2004.



feminismo decolonial:

uma análise bibliométrica na

base de dados scopus

Eleci Teresinha dias da Silva⁵¹

Lucas da Costa Souza⁵²

Milena Rafaela Souza Silva⁵³

Carla Gabrielle Galvão Melo⁵⁴

1. INTRODUÇÃO

O colonialismo é derivado da palavra latina “colônia”, que significa terras novas para o cultivo. O termo refere-se a “práticas, teorias e atitudes relacionadas ao estabelecimento e manutenção de um império” (CASHMORE, 2000, p.130). Assim, as colônias ficavam sob o controle de um Estado com soberania política em relação território conquistado, além de imposição ideológica de “superioridade cultural”.

A opressão colonial procedeu de modo consideravelmente diferente para mulheres e homens; as mulheres foram duplamente colonizadas, submetidas ao poder da dominação colonial e a específica dominação patriarcal (SPIVAK, 2010; MOHANTY in MEZZADRA, 2008). O colonialismo foi um movimento de dominação e esta mentalidade colonial permaneceu/permanece viva e efetiva, circunstâncias que construíram o conceito em direção ao feminismo decolonial.

O movimento feminista surge pelo esforço por direitos iguais aos homens, seguindo a lógica iluminista europeia de universalização dos direitos e igualdade. A proposta do feminismo decolonial é cessar com qualquer noção universal comum do feminismo, haja visto que as experiências de vida e as histórias das mulheres são culturalmente diferenciadas, além de outra opressão: o racismo colonial.

O termo ‘Feminismo Decolonial’ surge pela María Lugones, feminista e filósofa argentina, em “Colonialidad y género” (2008). Segundo a autora, existe uma sistematização moderna e colonial eurocêntrica de gênero que ignora as categorias de raça e classe, o qual existem os humanos; no caso, o homem branco, titular da razão e inteligência; a mulher branca, propagadora da dominação colonial e da mentalidade soberana; e os não-humanos, que são os índios e negros. Além disso, ela diz que as indígenas e as negras não estão representadas em nenhuma classe. Portanto, ela critica as teorias feministas generalizantes, que exclui mulheres com singularidade relativas à raça e classe, e, para cessar essa dominação colonial é preciso construir um feminismo decolonial capaz de construir esferas representativas dos oprimidos da modernidade e colonialidade em relação ao gênero. (LUGONES, 2007, p. 193)

51 Universidade Federal rural da Amazonia (UFRA), eleci.silva@ufra.edu.br

52 Universidade Federal Rural da Amazonia, lucascsouza32@gmail.com

53 Universidade Federal rural da Amazonia (UFRA), milena.rafas05@gmail.com

54 Universidade Federal Rural da Amazonia, carlaggmelo@gmail.com



Nesse contexto, esta pesquisa tem como objetivo geral trazer ao conhecimento o feminismo decolonial, pretendendo mensurar a contribuição do conhecimento científico derivado das publicações sobre a temática. Para isso, foi utilizada a técnica bibliométrica, que se trata de uma fonte de informações para a predição de enfoques e abrangências futuras da produção de documentos em determinada área de conhecimento, de acordo com NICHOLAS e RITCHIE (1978). Assim, surge a seguinte questão central da pesquisa: Como está a produção de artigos científicos sobre o feminismo decolonial no repositório com obras nessa temática, no período de 2000 a 2020.

Desse modo, a relevância do presente estudo consiste em contribuir para a disseminação do conhecimento científico do feminismo decolonial, construído especialmente para dar visibilidade maior à mulheres duplamente vítimas dos padrões patriarcais advindos da imposição do colonialismo, e o estudo se justifica pela necessidade de corroborar com o desenvolvimento de novas pesquisas, além de fomentar mais engajamento ao movimento e possibilitar a oportunidade de construções epistemológicas em que mulheres oprimidas pela colonização possam ser representadas e terem outras possibilidades.

2. METODOLOGIA

Este trabalho trata-se de uma pesquisa biométrica usando técnicas quantitativas e qualitativas com uso da ferramenta VOSviewer para analisar a temática pesquisada, onde foi realizado o levantamento na base de dados *Scopus*, uma das maiores bases de trabalhos científicos internacionais. Este trabalho está categorizado por meio da bibliometria que considera: Ano da publicação; base de dados; autor; área de atuação, titulação e instituição de vínculo; local de origem do estudo; idioma e quantitativo de referência.

Foi realizada uma busca na base de dados Scopus entre o período de 2000-2020, catalogado um período de 20 (vinte) anos, usando a equação Booleana para extração dos documentos (TITLE-ABS-KEY (“Decolonial Feminism”) AND (LIMIT-TO (DOCTYPE , “ar”)) AND (LIMIT-TO (LANGUAGE , “English”)) AND (LIMIT-TO (PUBYEAR , 2020) OR LIMIT-TO (PUBYEAR , 2019) OR LIMIT-TO (PUBYEAR , 2018) OR LIMIT-TO (PUBYEAR , 2017) OR LIMIT-TO (PUBYEAR , 2016) OR LIMIT-TO (PUBYEAR , 2015) OR LIMIT-TO (PUBYEAR , 2014) OR LIMIT-TO (PUBYEAR , 2007). Através desta pesquisa foram encontrados 84 documentos, sendo que, depois de uma leitura sistemática e dos critérios de inclusão e exclusão descritos na tabela 1, foram recuperadas 48 referências que serão analisadas usando o Programa VOSViewer XXXX

Tabela 1- Critérios de inclusão e exclusão

Critérios	
Inclusão	Exclusão
A temática deve estar relacionada à Feminismo Decolonial, assim obtendo essas informações a partir de uma leitura sistemática dos títulos e resumo dos artigos.	A temática não está relacionada à Feminismo Decolonial
Somente artigo Científicos	Não ser artigos científico
Artigos publicados entre 2000 a 2020	Data diferente da predefinida
Trabalhos escritos no idioma inglês	Trabalhos em outros idiomas

Fonte 1- Elaborado pelos autores (2021)

3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

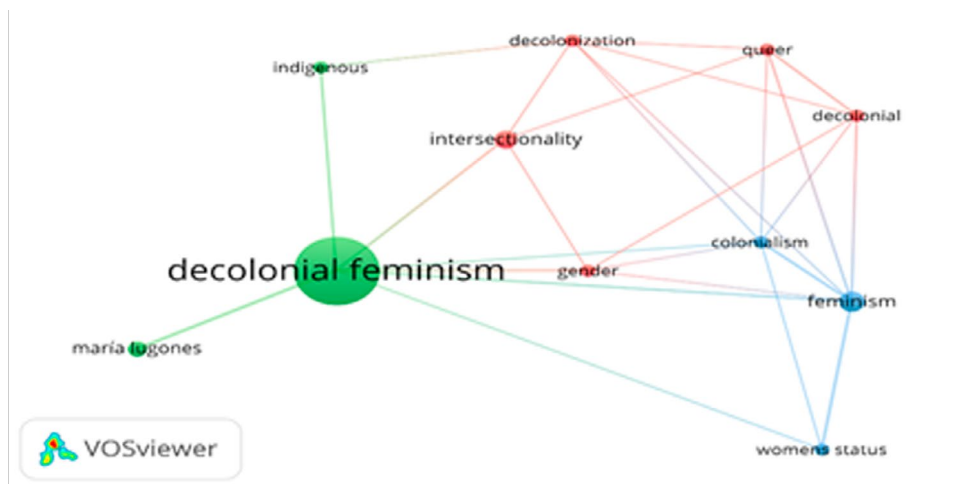
As buscas demonstram que os principais autores que publicaram sobre Feminismo Decolonial são: Boonzi.F, Mills.A, Paludi.M.I, ambos respectivamente com 2 documentos cada, quanto aos demais autores publicaram 1 documento apenas. Utilizando a ferramenta *Scopus* para mapear a produção por ano foi evidenciado que o tema Feminismo Decolonial começou no ano 2007 onde foi encontrado apenas 1 artigo, e depois desta data até o ano de 2013 não se obteve nenhum documento científico abordando a temática, apenas a partir de 2014 que as publicações sobre o tema voltaram à base internacional assim demonstrando uma tendência de alta, visto que em 2020 foram escritos 24 artigos.

Os países que mais publicaram sobre o assunto são os Estados Unidos com 27 artigos, tornando o país com maior número de publicação e ficando em destaque. Depois temos Canadá com 5 artigos e África do Sul com 3 artigos publicados, os demais países publicaram 2 documentos ou menos. Com esses dados podemos refletir que os países do Norte Global são os que mais publicaram estudos sobre Feminismo Decolonial, assim usufruindo do Sul Global apenas como fornecedor de *insight* e conhecimento, conforme (COMAROFF e COMAROFF, 2012, p.1)

A partir da análise de citações com uso da ferramenta VOSviewer foi identificado que os periódicos que mais publicaram foram: *Critical philosophy of race* e *journal of international women's studies* ambos localizados nos estados, com 8 e 3 artigos respectivamente.

Com uso da ferramenta VOSviewer foi analisado as *Co-words* mais citadas, onde foi evidenciado que as palavras-chaves mais utilizadas foram: Decolonial Feminism (Feminismo Decolonial), Feminism (Feminismo) intersectionality (Interseccionalidade), ambas respectivamente com 32,6,5 ocorrências, apresentadas na figura 1.

Figura 1- Teia das Palavras chaves mais citadas



Fonte 1- Elaborado pelos autores conforme o programa VOSviewer (2021)

Com base nos dados coletados evidencia-se que as pesquisas sobre a temática estão situadas em países do Norte Global, assim o autores do Sul Global são marginalizados e tem que se desprender da sua língua local para cumprir exigências do Norte, com isso criando um pre-

conceito colonial que segundo Santos (2016, p.26) “constitui a chave da compreensão da dificuldade que a Europa tem de aprender com o mundo, de reconhecer histórias, práticas, saberes e soluções para além da história e das teorias, alegadamente universais, produzidas no ocidente”. Diante desses fatos, decolonizar o conhecimento é uma forma, segundo Santos (1995, p.508) “Aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul”.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo teve como objetivo analisar o quantitativo de produções a respeito do tema feminismo decolonial, pretendendo mensurar a contribuição do conhecimento científico derivado destas publicações. O estudo foi realizado através da pesquisa bibliométrica usando técnicas quantitativas e qualitativas, utilizando a ferramenta VOSviewer. A pesquisa se deu dentro da base de dados Scopus, delimitando-se um período de 20 anos das publicações que, posteriormente, passaram por uma leitura sistemática.

O baixo quantitativo de artigos encontrados, mostra que este é um tema recente no meio científico, visto que sua abordagem foi tardia, iniciada em 2007 na base de dados. Os resultados mostram que os estudos produzidos vêm agregando a temática ampliando o conhecimento sobre a mesma, no entanto, podemos observar que os estudos sobre feminismo decolonial em sua maioria se concentram no norte global, já que a maior parte das produções sobre o tema são realizadas e publicadas em países como os Estados Unidos. Tem-se como limitações desta pesquisa o uso de apenas uma base de dados, bem como as reduzidas discussões por conta do modelo do documento, aconselha-se para futuros estudos e o uso de outras bases de dados para uma possível ampliação das fontes, bem como a expansão para outros tipos de pesquisa.

Palavras Chaves: Feminismo Decolonial. Bibliometria. Decolonial

REFERÊNCIAS

- CASHMORE, Ellis. Dicionário de relações étnicas e raciais. Selo negro, p.130, 2000.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. Theory from the South: Or, How Euro-America is Evolving Toward Africa. 2845. ed. Estados Unidos: Paradigm Publishers, 2012.
- LUGONES, María. Heterosexualism and the colonial/modern gender system. Hypatia, v. 22, n. 1, p. 186-219, 2007.
- LUGONES, María. “Colonialidad y Género”. Tabula Rasa. Bogotá, Colombia, n.9, 73-101, 2008.
- MOHANTY, Chandra Talpade. “Bajo los ojos de Occidente: saber académico y discursos coloniais”. In: MEZZADRA, Sandro (Org.). Estudios postcoloniales: Ensayos Fundamentales. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.
- NICHOLAS, David; RITCHIE, Maureen. Literature and bibliometrics. London: Clive Bingley, 1978.

Modos de vida, Economia e Agroecologia:

Uma Abordagem Decolonial

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma nova visão da Europa: aprender com o Sul. Revista Sociologias. Porto Alegre: ano 18, nº43. 2016, p. 24-56

SANTOS, Boaventura de Sousa. Pela mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade. São Paulo: Cortez, 1995.

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

o natural e o capital:

uma reflexão marxista sobre a relação sujeito-natureza

Emily Gomes Magalhães Lima⁵⁵

Gabriel Victor Vasconcelos Frota de Almeida⁵⁶

Filipe Gutierre Carvalho de Lima Bessa⁵⁷

1. INTRODUÇÃO

Com o surgimento da vida, surge também a necessidade de se organizar para sobreviver e o meio natural esteve como parte principal e primordial deste processo. Contudo, com o passar do tempo e o surgimento de necessidades e demandas populacionais, o espaço natural sofre mudanças drásticas, sendo este fortemente impactado pelo advento da colonização e exploração de recursos naturais, amplificado pelo surgimento do capitalismo como estrutura política e modelo econômico. O que nesse processo ao longo dos anos acarretou em um distanciamento entre o ser humano e a natureza, fortalecendo uma relação desconexa que só começou a ser debatida após a ocorrência de graves acidentes ambientais que colocaram em risco vidas humanas e a biodiversidade do planeta. Essas mudanças relacionais trazem consequências até hoje na nossa vida e a necessidade de compreender como se forma essa realidade.

Através do reconhecimento da gravidade das consequências que o desequilíbrio desta relação pode causar, iniciou-se discussões sobre a gênese dos problemas ambientais e a influência da ação antrópica na natureza, em 1962 com a publicação do livro *A Primavera Silenciosa* de Rachel Carson, pioneiro na discussão sobre a problemática ambiental, traz um alerta sobre os perigos decorrentes do uso indiscriminado de pesticidas para o meio ambiente e a saúde humana. Esta iniciativa abriu portas para grandes debates mundiais sobre o desenvolvimento humano e o uso consciente dos recursos naturais.

Objetivou-se através da presente investigação compreender como esta relação ocorre e como a concepção sobre a natureza foi se modificando ao longo do tempo, ressaltando o papel indispensável da Educação Ambiental como um incentivo às ações conscientes e transformadoras que levam em consideração os contextos sociais.

55 Acadêmica do Curso de Biologia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Emilygomes.bio1@gmail.com

56 Acadêmico do Curso de Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC). gabriel_psi@hotmail.com

57 Docente do Curso de Biologia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Limagutierre@hotmail.com

2. METODOLOGIA

Para o desenvolvimento e produção deste trabalho optamos por fazer uma revisão de literatura do tipo descritiva por ela nos proporcionar maior liberdade na produção deste texto. As pesquisas foram realizadas a partir das palavras mobilizadoras, marxismo, educação ambiental e meio ambiente em plataformas como: Google Scholar, CAPES Periódicos e SciELO. Tendo como critério de inclusão textos que não promovessem conflitos teóricos entre os autores, e que tivessem maior familiaridade com a discussão, não havendo nenhum critério de seleção quanto a data de publicação dos trabalhos, sendo os critérios de exclusão a não transversalidade com as proposições teóricas-metodológicas da discussão proferida.

3. O NATURAL E O CAPITAL

O processo de transformação do que era natural em propriedade que pode ser explorada na mesma medida que outra classe é, o proletariado, com fins de gerar lucros a uma pequena parcela da população, a burguesia, que detém os meios de produção e a natureza, teve seu marco inicial a Primeira Revolução Industrial e a Revolução Francesa. Debate este que é bem mostrado no livro *Os Despossuídos* de Karl Marx (2017), evidenciando o processo de punição da população por retirar madeira seca das propriedades privadas, transformando algo que era natural, a queda dos galhos, em intenção de roubo sujeito a punição. Ressaltando o caráter de furto da própria propriedade privada, pois, “por meio da minha propriedade privada não estou excluindo todo e qualquer terceiro dessa propriedade?” (MARX, 2017, p. 82)

É sob a influência do sistema capitalista que a concepção intervencionista se desenvolve, através de um regime político-econômico baseado na obtenção de lucros e acúmulo de riquezas, que se fortalece com o crescimento industrial e a revolução técnico-científica. Sendo assim, a relação do meio social com o natural está diretamente ligada ao modo de vida voltado para o acúmulo e o crescimento de capital. O capitalismo criou um fenômeno que aumentou o movimento de produção e consumo, ao estabelecer a lógica do capital, tornando assim a relação homem-natureza mais dicotômica ao redor do mundo. Cabe mencionar que a exploração do meio natural teve uma acentuada intensidade bem antes do capitalismo, com a expansão europeia nas Grandes Navegações. Tendo como base nosso contexto Latino, Portugal e Espanha foram os dois grandes países imperialistas a conquistarem essas terras, e por consequência terem a posse das riquezas e o direito de extraí-las. É nesse ponto que temos que esclarecer que este momento foi base para a criação do capitalismo, sendo chamado por Marx (2017) como acumulação primitiva, o que deu possibilidade de gerar riqueza suficiente para realizar a revolução industrial.

Contudo, devemos mostrar que por mais que este processo de colonização tenha degradado a fauna e flora local, além dos povos originários, não foi com as mesmas intenções da exploração do século XIX até os dias atuais. Naquela época havia a exploração com fins de acumulação de riqueza e trocas mercantis, principalmente a partir de pedras preciosas, já a partir do século XIX com duas classes sociais surgindo, a burguesia e o proletariado, a exploração ganha um novo sentido, gerar maior base material para a produção de bens de consumo para a população, onde estes bens devem ter um valor de uso, para quem compra, e um valor de troca, para quem vende (MARX, 2017). Sendo que quem produz essas mercadorias, é outra mercadoria, a classe trabalhadora, que como não possui os meios de produção, terras e máquinas fabris, tem que vender a única coisa que lhe resta, a sua mão de obra, tendo que concorrer entre outros trabalhadores, mercadorias, para lograr sua vaga de emprego (MARX, 2017; MARX, 2010).

Vemos que com o capitalismo a relação entre sujeito-sociedade e sujeito-natureza mudaram drasticamente, sendo na primeira o predomínio do individualismo e a exploração de uma classe sobre a outra e na segunda a preponderância da racionalidade do homem como medida, onde a natureza fica subjugada a essa razão, que também tem papel exploratório. Nesse sentido, Marx nos traz de forma brilhante que o “modo de produção da vida material é que condiciona o processo da vida social, política e espiritual” (MARX, 2008, p.47), sendo que a forma que os homens se organizam para dominar e conquistar o meio natural, através do trabalho, é crucial para a determinação das relações políticas e a formação da consciência, pois a consciência não provém de uma racionalidade individualizada despregada e purificada da sociedade, ela é fruto das relações sociais de produção da vida material (MARX, 2008).

Cabe ressaltar outro processo que é crucial para as relações de produção e de consumo, servindo para o falseamento da consciência, o fetichismo da mercadoria, exposto por Marx (2017). Este conceito nos mostra o encobrimento, da realidade da mercadoria, pois não mostra como se deu o seu processo de produção, ocultando a relação dos homens para a produção, objetificando-o como algo em si mesma, despregada de todo seu processo histórico, atribuindo naturalidade aos fatos, deixando o produto a margem dos produtores. Marx traz essa reflexão a partir de um olhar especial a classe trabalhadora, contudo vale mencionar que esse fetichismo está para além disso, pois esse caráter misterioso também engloba o meio ambiente. Com isso, encobre a realidade, quando o produto aparece a margem do seu processo de produção, a degradação do ambiente, a exploração dele e o aniquilamento da fauna e flora de um local são ocultados, dessa forma o produto aparece apenas pelo seu valor de uso para a pessoa quem deseja comprar, sendo este valor produzido pela própria sociedade capitalista.

4. EDUCAÇÃO AMBIENTAL COMO UMA POSSIBILIDADE

A partir do entendimento histórico de como o homem se relacionou com a natureza, como esta têm sido interpretada por intelectuais famosos e como a sociedade capitalista está agindo frente às problemáticas ambientais, percebemos que mesmo no século XXI ainda estamos distantes do meio natural, não nos reconhecemos como sujeitos integrantes dele e consideramos a natureza como uma mercadoria.

Neste contexto, ressaltamos que o distanciamento, estranhamento, da natureza e a exploração dos recursos naturais geram consequências bilaterais, uma vez que homem e natureza estão interconectados, só existe vida humana enquanto há condições naturais para isso ocorrer, com isso, “a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza. (MARX, 2010, p.84). Em concordância com o pensamento de Marx, entendemos que a relação homem-natureza é dialética, ou seja, traz impactos para ambos. Deste modo, surge a necessidade de buscar alternativas para que haja o reconhecimento desta desconexão e o enfrentamento das consequências naturais e sociais geradas.

Assim, a Educação Ambiental surge como uma possibilidade. Seu papel pode ser entendido através da chamada “metáfora do rio” de Mauro Guimarães (2004, p. 29), Geógrafo que defende a existência de uma Educação Ambiental Crítica, onde o rio representa a nossa sociedade, a sua correnteza é o paradigma socioambiental dominante e o seu curso é o processo histórico. Assim, Guimarães afirma que para mudarmos o rio precisamos gerar uma interferência em sua correnteza, algo que ao longo dos anos poderá transformar o seu curso. Com isso, podemos entender que se não agirmos com urgência há grande risco de sermos carregados pela correnteza. Dentre as opções para enfrentá-la estão: nadar contra ela; ir até a margem do rio e se segurar em algo ou criar uma “contra-corrente-



za”, o que o autor também chama de “Movimento Coletivo Conjunto” de resistência que poderá ressaltar numa alteração hidrológica, formando assim um novo curso para o rio (GUIMARÃES, 2004)

Este movimento pode ser organizado através de diferentes correntes de pensamento da Educação Ambiental que poderão norteá-lo quanto a uma prática que seja histórica, dialética e materialista. Assim, destacamos as correntes Crítica e a Transformadora de Mauro Guimarães (2004) e Frederico Loureiro (2004), respectivamente, que defendem uma educação constante que ocorra em espaços formais e não formais e que, ao mesmo tempo, seja capaz de superar a realidade atual e permitir a emancipação dos sujeitos, visando alcançar uma libertação da natureza e a classe trabalhadora, as principais mercadorias que contribuem para a manutenção da dinâmica capitalista.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos ver que o distanciamento, ou estranhamento, do ser humano com a natureza é algo que gera consequências na vida. Com isso, concluímos que ao longo da história a relação entre o homem e natureza foi bastante desequilibrada por influência dos diferentes contextos históricos que ocasionou um afastamento dos dois e fortaleceu uma concepção intervencionista marcada pelo uso inconsequente dos recursos naturais.

Contempla-se o objetivo ao mostrar como essa relação ocorre e o papel da educação ambiental frente a isso, uma vez que ela tem uma prática que busca justamente desenvolver um olhar crítico e promover ações coletivas capazes de mudar a realidade vigente, percebe-se o quão fundamental é o seu papel de fortalecer um sentimento de pertencimento e promover uma interação mais harmônica como a natureza baseada numa nova ética que se fundamenta na responsabilidade, solidariedade e um contínuo debate. Logo, compreendemos que a dicotomia existente entre o homem e natureza foi construída, então se foi possível uma construção também há a possibilidade de reconstrução, esta que só é efetiva por meio da educação, no caso Educação Ambiental.

Palavras-chave: Meio Ambiente. Capitalismo. Marxismo

REFERÊNCIAS

CARSON, Rachel. Primavera silenciosa. São Paulo: Melhoramentos, 1969. Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano. Declaração da Conferência da ONU sobre o Meio Ambiente. Estocolmo, 1972. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/estruturas/agenda21/_arquivos/estocolmo.doc>. Acessado em: 09 out. 2018.

GUIMARÃES, Mauro. Educação ambiental crítica. Identidades da educação ambiental brasileira. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, p. 25-34, 2004.

LOUREIRO, Carlos Frederico Bernardo. Educação Ambiental Transformadora. Identidades da educação ambiental brasileira. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, p. 65-84, 2004.

MARX, Karl. Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira. Boitempo Editorial, 2017.

MARX, Karl. O Capital-Livro 1: Crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção do capital. Boitempo Editorial, 2017.

MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. Boitempo Editorial, 2010.

MARX, Karl. Contribuição à crítica da economia política. Tradução e introdução de Florestan Fernandes. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008

PRIMACK, Richard B. A Primer of Conservation Biology. USA: Sinauer Associates Inc., 1995.





Editora
parentes