

CULTURA E SOCIEDADE

DANILA BARBOSA DE CASTILHO
(ORGANIZADORA)



CULTURA E SOCIEDADE

DANILA BARBOSA DE CASTILHO
(ORGANIZADORA)



2020 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do Texto © 2020 Os autores

Copyright da Edição © 2020 Atena Editora

Editora Chefe: Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Diagramação: Lorena Prestes

Edição de Arte: Lorena Prestes

Revisão: Os Autores



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores. Permitido o download da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Profª Drª Adriana Demite Stephani – Universidade Federal do Tocantins

Prof. Dr. Álvaro Augusto de Borba Barreto – Universidade Federal de Pelotas

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso

Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais

Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Constantino Ribeiro de Oliveira Junior – Universidade Estadual de Ponta Grossa

Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa

Profª Drª Denise Rocha – Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia

Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá

Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima

Prof. Dr. Fabiano Tadeu Grazioli – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões

Prof. Dr. Gilmei Fleck – Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionale delle Figlie di Maria Ausiliatrice

Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense

Profª Drª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso

Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins

Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Universidade Federal do Maranhão

Profª Drª Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará

Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa

Profª Drª Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa

Profª Drª Sandra Regina Gardacho Pietrobon – Universidade Estadual do Centro-Oeste

Profª Drª Sheila Marta Carregosa Rocha – Universidade do Estado da Bahia

Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador

Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará

Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Ciências Agrárias e Multidisciplinar

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano

Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás

Profª Drª Daiane Garabeli Trojan – Universidade Norte do Paraná

Profª Drª Diocléa Almeida Seabra Silva – Universidade Federal Rural da Amazônia
Prof. Dr. Écio Souza Diniz – Universidade Federal de Viçosa
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Fágner Cavalcante Patrocínio dos Santos – Universidade Federal do Ceará
Profª Drª Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Júlio César Ribeiro – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Profª Drª Lina Raquel Santos Araújo – Universidade Estadual do Ceará
Prof. Dr. Pedro Manuel Villa – Universidade Federal de Viçosa
Profª Drª Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará
Profª Drª Talita de Santos Matos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Tiago da Silva Teófilo – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

Ciências Biológicas e da Saúde

Prof. Dr. André Ribeiro da Silva – Universidade de Brasília
Profª Drª Anelise Levay Murari – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Edson da Silva – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri
Profª Drª Eleuza Rodrigues Machado – Faculdade Anhanguera de Brasília
Profª Drª Elane Schwinden Prudêncio – Universidade Federal de Santa Catarina
Prof. Dr. Ferlando Lima Santos – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Gianfábio Pimentel Franco – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. Igor Luiz Vieira de Lima Santos – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. José Max Barbosa de Oliveira Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Profª Drª Magnólia de Araújo Campos – Universidade Federal de Campina Grande
Profª Drª Mylena Andréa Oliveira Torres – Universidade Ceuma
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federaci do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Paulo Inada – Universidade Estadual de Maringá
Profª Drª Vanessa Lima Gonçalves – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

Ciências Exatas e da Terra e Engenharias

Prof. Dr. Adélio Alcino Sampaio Castro Machado – Universidade do Porto
Prof. Dr. Alexandre Leite dos Santos Silva – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Carlos Eduardo Sanches de Andrade – Universidade Federal de Goiás
Profª Drª Carmen Lúcia Voigt – Universidade Norte do Paraná
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Prof. Dr. Juliano Carlo Rufino de Freitas – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Marcelo Marques – Universidade Estadual de Maringá
Profª Drª Neiva Maria de Almeida – Universidade Federal da Paraíba
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista

Conselho Técnico Científico

Prof. Msc. Abrãao Carvalho Nogueira – Universidade Federal do Espírito Santo
Prof. Msc. Adalberto Zorzo – Centro Estadual de Educação Tecnológica Paula Souza
Prof. Dr. Adailson Wagner Sousa de Vasconcelos – Ordem dos Advogados do Brasil/Seccional Paraíba
Prof. Msc. André Flávio Gonçalves Silva – Universidade Federal do Maranhão
Profª Drª Andreza Lopes – Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento Acadêmico
Profª Msc. Bianca Camargo Martins – UniCesumar
Prof. Msc. Carlos Antônio dos Santos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Msc. Cláudia de Araújo Marques – Faculdade de Música do Espírito Santo
Prof. Msc. Daniel da Silva Miranda – Universidade Federal do Pará
Profª Msc. Dayane de Melo Barros – Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Edwaldo Costa – Marinha do Brasil
 Prof. Msc. Eliel Constantino da Silva – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita
 Prof. Msc. Gevair Campos – Instituto Mineiro de Agropecuária
 Prof. Msc. Guilherme Renato Gomes – Universidade Norte do Paraná
 Prof^a Msc. Jaqueline Oliveira Rezende – Universidade Federal de Uberlândia
 Prof. Msc. José Messias Ribeiro Júnior – Instituto Federal de Educação Tecnológica de Pernambuco
 Prof. Msc. Leonardo Tullio – Universidade Estadual de Ponta Grossa
 Prof^a Msc. Lilian Coelho de Freitas – Instituto Federal do Pará
 Prof^a Msc. Liliani Aparecida Sereno Fontes de Medeiros – Consórcio CEDERJ
 Prof^a Dr^a Lívia do Carmo Silva – Universidade Federal de Goiás
 Prof. Msc. Luis Henrique Almeida Castro – Universidade Federal da Grande Dourados
 Prof. Msc. Luan Vinicius Bernardelli – Universidade Estadual de Maringá
 Prof. Msc. Rafael Henrique Silva – Hospital Universitário da Universidade Federal da Grande Dourados
 Prof^a Msc. Renata Luciane Polsaque Young Blood – UniSecal
 Prof^a Msc. Solange Aparecida de Souza Monteiro – Instituto Federal de São Paulo
 Prof. Dr. Welleson Feitosa Gazel – Universidade Paulista

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)**

C968 Cultura e sociedade [recurso eletrônico] / Organizadora Danila Barbosa de Castilho. – Ponta Grossa, PR: Atena, 2020.

Formato: PDF
 Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
 Modo de acesso: World Wide Web
 Inclui bibliografia
 ISBN 978-65-86002-01-0
 DOI 10.22533/at.ed.010201402

1. Cultura. 2. Política cultural. 3. Sociedade. I. Castilho, Danila Barbosa de.

CDD 353.70981

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

Atena Editora
 Ponta Grossa – Paraná - Brasil
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

APRESENTAÇÃO

As manifestações culturais são uma das muitas características dos diversos grupos sociais. Assim, as produções cinematográficas, festejos, linguagens e religiosidades constituem-se de suma importância na elaboração de pensamentos críticos, identificações e difusão dos conhecimentos de um grupo.

Tais manifestações são permeadas por conflitos, disputas, percepções e experiências vividas, as quais precisam ser valorizadas em detrimento a imposição de uma cultura global, hegemônica e eurocêntrica. Pois em diversos momentos históricos as manifestações culturais populares foram, e ainda são, muitas vezes silenciadas e por vezes se refletem nos processos educacionais.

Os textos aqui apresentados nos proporcionam reflexões acerca das trajetórias de diferentes sujeitos, e nos motivam a descolonizar a cultura, o imaginário e as identidades.

Danila Barbosa de Castilho

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1	1
“PROJETO BORA?”: UM INTENTO DE INSERÇÃO DA CIDADE DE TUCANO-BA NO TEXTO DO REGIONALISMO NORDESTINO	
Marcelo Cerqueira Cesar Filho	
DOI 10.22533/at.ed.0102014021	
CAPÍTULO 2	12
A ICONOGRAFIA NA PINTURA DE ALBERTO VALENÇA (1890-1983)	
Vera Spínola	
DOI 10.22533/at.ed.0102014022	
CAPÍTULO 3	25
PRODUÇÃO JORNALÍSTICA DE SENTIDOS SOBRE O DOCUMENTÁRIO FEVEREIROS	
Gilmar Adolfo Hermes	
DOI 10.22533/at.ed.0102014023	
CAPÍTULO 4	37
FERNANDO PESSOA ENTRE TRADIÇÃO E CONTEMPORANEIDADE	
Rafaela Favarin Somera	
DOI 10.22533/at.ed.0102014024	
CAPÍTULO 5	51
TEMPORALIDADE: IMAGEM E PODER NA <i>PROPAGANDA FIDE</i> INQUISITORIAL	
Geraldo Pieroni	
DOI 10.22533/at.ed.0102014025	
CAPÍTULO 6	65
TIRANDO O BLOCO DA AVENIDA: A CRISE NOS BLOCOS DE CARNAVAL DE RUA NO RIO DE JANEIRO E EM SALVADOR	
Diego Santos Vieira de Jesus	
DOI 10.22533/at.ed.0102014026	
CAPÍTULO 7	85
O <i>PRESIDENTE NEGRO</i> : EUGENIA EM MONTEIRO LOBATO?	
Erick Vinicius Mathias Leite	
Sônia Filiú Albuquerque Lima	
DOI 10.22533/at.ed.0102014027	
CAPÍTULO 8	95
CABILA E IJEXÁ: INTERCONEXÕES ENTRE RITMOS DE DUAS CULTURAS	
Adrian Estrela Pereira	
DOI 10.22533/at.ed.0102014028	

CAPÍTULO 9	105
ENFRENTAMENTO À VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E FAMILIAR CONTRA A MULHER EM ESCOLAS PÚBLICAS DE ENSINO MÉDIO EM SÃO LUÍS	
Christianne Rose de Sousa Oliveira	
DOI 10.22533/at.ed.0102014029	
CAPÍTULO 10	108
REFLEXÕES SOBRE O MACHISMO NA ETNOGRAFIA DOMÉSTICA DE KARIM AÏNOUZ: O “PATRIARCADO SEM HOMENS” EM SEAMS	
Everaldo Asevedo Mattos	
DOI 10.22533/at.ed.01020140210	
CAPÍTULO 11	121
A PRESENÇA DO RACISMO NA TRAJETÓRIA DE MULHERES NEGRAS NO MUNDO DO TRABALHO: POSSÍVEIS CONTRIBUIÇÕES DA PSICOLOGIA	
Taíse Dos Anjos Santos Taynan Alves Filgueiras	
DOI 10.22533/at.ed.01020140211	
CAPÍTULO 12	142
JOVENS NEGROS NA ESCOLA, DA EXISTÊNCIA AS REEXISTÊNCIAS: REFLEXÕES TEÓRICAS	
Maria Valdete Vitoria da Silva	
DOI 10.22533/at.ed.01020140212	
CAPÍTULO 13	152
INFÂNCIA E TECNOLOGIA: PRÁTICAS DE UMA CULTURA DIGITAL	
Pedro Almeida Silva	
DOI 10.22533/at.ed.01020140213	
CAPÍTULO 14	162
DESAFIOS E PERSPECTIVAS PARA A INCLUSÃO NA EDUCAÇÃO	
Bianca de Paula Santos Carmen Lúcia da Silva Santos	
DOI 10.22533/at.ed.01020140214	
CAPÍTULO 15	174
AQUARIUS: EDIFICANDO O DESCOLONIAL	
Jacqueline Gama de Jesus Ana Lúgia Leite e Aguiar	
DOI 10.22533/at.ed.01020140215	
CAPÍTULO 16	188
LOBO ANTUNES: UMA VOZ LUSÓFONA QUE REPRESENTA A MEMÓRIA DA GUERRA COLONIAL EM ANGOLA EM TEMPOS PÓS-COLONIAIS	
Romilton Batista de Oliveira	
DOI 10.22533/at.ed.01020140216	

CAPÍTULO 17	197
'PORTUGALIDADE' NA(S) LUSOFONIA(S): UM CONTRASSENSO	
Vitor de Sousa	
DOI 10.22533/at.ed.01020140217	
CAPÍTULO 18	219
DA AUSÊNCIA À PRESENÇA: O EXEMPLO DO TACHO DO MUSEU GRUPPELLI, PELOTAS - RS	
Davi Kiermes Tavares	
José Paulo Siefert Brahm	
Diego Lemos Ribeiro	
Juliane Conceição Primon Serres	
DOI 10.22533/at.ed.01020140218	
CAPÍTULO 19	234
DESCOBRINDO USPANU	
Surama Sulamita Rodrigues de Lemos	
Thiago Augusto Oliveira de Souza	
DOI 10.22533/at.ed.01020140219	
CAPÍTULO 20	239
PERVERSÃO: CONCEITO E CONCEPÇÕES SOBRE A PEDOFILIA	
Ivana Suely Bezerra Paiva Mello	
Ana Kalline Soares Castor	
Leda Maria Maia Rodrigues Carvalho	
Mylena Menezes de França	
Silvana Barbosa Mendes Lacerda	
Daniela Heitzmann Amaral Valentim de Sousa	
DOI 10.22533/at.ed.01020140220	
CAPÍTULO 21	253
SUBSÍDIOS TEÓRICOS PARA MENSURAÇÃO DA SEXUALIDADE EM PESQUISAS PSICOMÉTRICAS	
Alexandre de Oliveira Marques	
José Augusto Evangelho Hernandez	
DOI 10.22533/at.ed.01020140221	
CAPÍTULO 22	265
A DIVERSIDADE CULTURAL PELO OLHAR KAINGANG	
Claudio Luiz Orço	
Elizandra Iop	
DOI 10.22533/at.ed.01020140222	
SOBRE A ORGANIZADORA	280
ÍNDICE REMISSIVO	281

“PROJETO BORA?”: UM INTENTO DE INSERÇÃO DA CIDADE DE TUCANO-BA NO TEXTO DO REGIONALISMO NORDESTINO

Data de aceite: 31/01/2020

Data de submissão: 26/10/2019

Marcelo Cerqueira Cesar Filho

Universidad del Cine de Buenos Aires

<http://lattes.cnpq.br/6848675776570640>

RESUMO: O presente texto é o resumo de um projeto de pesquisa maior denominado “Bora?”: *A autoafirmação de um povo em fronteira por imagem e som*, concluído e apresentado em 2018 no marco da graduação em direção cinematográfica da Fundación Universidad del Cine de Buenos Aires. O trabalho tratou de analisar um experimento audiovisual próprio, realizado pelo autor, que visava a promoção da cultura local de sua cidade natal no sertão baiano, chamada Tucano. Propõe-se, primeiramente, a expor um problema de dominação cultural sofrido pela cultura sertaneja nos âmbitos nacional e regional, e aplicá-lo ao microcosmos da pequena cidade em questão. Logo, relata a metodologia usada e os resultados atingidos na realização e difusão de um seriado documental veiculado online. A referida web-série foi parte do “Projeto Bora?”, iniciativa multidisciplinar e de mídia-livre idealizada por três jovens tucanenses com o objetivo de intervir culturalmente no cenário

local. O referido trabalho e o presente texto, portanto, analisam a produção audiovisual do projeto em busca de demonstrar a potência deste tipo de representação para o fortalecimento da identidade coletiva, bem como apontar possibilidades e armadilhas de estratégias regionalistas como esta em tempos de multiculturalismo global.

PALAVRAS-CHAVE: audiovisual, identidade, regionalismo, sertão

“PROJETO BORA?”: AN ATTEMPT TO INSERT A SMALL TOWN FROM BAHIA IN THE TEXT OF BRAZILIAN NORTHEASTERN REGIONALISM

ABSTRACT: The present text is a summary of a bigger research project intitled “Bora?”: *Self-affirmation of a border community through image and sound*, finished and presented in 2018 as a graduation thesis for the degree of movie directing at Buenos Aires’ Universidad del Cine. The work analyses an audio-visual experiment made by the author himself, which aimed to promote the culture of his hometown, Tucano, in the drylands of Bahia. First of all, it exposes the problem of cultural domination suffered by the countryside of the state in a regional and national level, and then applies it to the context of this particular town. Subsequently, it describes the methodology employed and the results achieved in the production and distribution of a documentary web-series. These documentaries

were part of “*Projeto Bora?*”, a multidisciplinary initiative by three young students from Tucano, the author included. The referred work, hence, analyses the audio-visual portion of the project seeking to demonstrate the leading role this kind of representation can have in strengthening a collective identity, in addition to indicating some possibilities and traps for regionalist strategies like this in times of global multiculturalism.

KEYWORDS: audiovisual, identity, regionalism, Brazilian drylands

1 | CONTEXTO

O fato de que 69,3% da área total do estado a Bahia seja de terras semiáridas, mas que isto em absoluto afete este sema aglutinador de sentido, é no mínimo sintomático. Trata-se de uma terra batizada pelo mar e que a ele deve grande parte de suas riquezas. No entanto o sertão não dista mais do que cem quilômetros adentrando em linha reta no nordeste brasileiro.

Desde a invasão portuguesa, esta diferença geoclimática abrupta que se percebe entre a zona da mata e as caatingas provocou dois tipos de colonização muito distintos. Enquanto a costa enriqueceu e se integrou ao mundo rapidamente com o negócio da cana de açúcar, os sertões foram sendo ocupados gradativamente, ao longo de pelo menos dois séculos, por criadores de gado, missionários e exploradores.

Esta diferença sócio histórica e antropológica gerou, claramente, textos identitários dispares entre a costa e os interiores de Nordeste. Dos estados da região, no entanto, é na Bahia que tal disparidade se faz perceber com mais clareza. Se para um brasileiro contemporâneo falar de Pernambuco, Ceará ou Piauí logo traz imagens relacionadas a seca, forró e conservadorismo, falar de Bahia, pelo contrário, rapidamente se associa a praia, axé e felicidade.

Partindo do trabalho de Cláudia Pereira Vasconcelos, podemos afirmar que é muito eficazmente, mas de maneiras quase opostas que se constituem os textos indenitários da Bahia e do Nordeste – sinônimo de sertão neste sentido. Por um lado, Gilberto Freyre lança em 1926 no Recife seu “Manifesto Regionalista”, fundando as bases da cultura nordestina na imagem do homem popular e na cultura do campo. Opera-se aí o que Pierre Bourdieu chamaria de revolução simbólica, assumindo-se o atraso da região como um valor contra a modernização massificante sofrida pelos centros industriais brasileiros. Por outro lado – e talvez em resposta à efetividade do regionalismo nordestino – surge o discurso da “Bahia mãe do Brasil”. Uma terra de misticismo, sensualidade e alegria que não por acaso serviu e serve ainda hoje para sustentar uma indústria multimilionária de turismo e produção cultural.

Enfim, o que a pesquisa aponta é que, no bojo do texto da baianidade, não há possibilidade de inserção dos elementos que compõem a sertanidade, visto que a formulação desta última estaria historicamente marcada por estigmas e estereótipos negativos que inviabilizariam o sucesso de um texto identitário tão forte. Afinal, o acervo hegemônico de referências sobre a Bahia se retroalimenta da possibilidade idealizada de comercialização da felicidade de um lugar-cultura-produto. (PEREIRA

O que temos aqui, então, é um claro exemplo de dominação da cultura sertaneja pela cultura baiana, conflito que se vê exacerbado na área sertaneja do domínio político do estado da Bahia. Nesta dualidade – adotando os termos de Homi Bhabha – a cultura de Salvador assume o papel de agente modernizador, e a cultura do Nordeste a de agente contra moderno. O autor descreve as regiões contra modernas não como lugares que sejam necessária ou ativamente contrários ao processo de modernização, senão como lugares que lhe apresentam resistência por diversos fatores. Ali, a sociedade “colonial” por um lado tenta reproduzir cultural e linguisticamente o poder, mas por outro lado faz conviver esta imitação com tradições pré-existentes.

Neste sentido, se o Sertão baiano pode ser pensado, através de Bhabha, como uma zona híbrida, também o sertanejo que começa a surgir na segunda metade do século XX poderia ser pensado como um ser híbrido. Alguém que, em busca de uma identidade cultural frente à massificação e desenraizamento promovidos pelo avanço do capitalismo global preserva formas culturais que muitas vezes entram em conflito com os valores liberais e humanísticos de sua formação.

Para analisar pontualmente as sutilezas e possibilidades de subversão do cenário apresentado, tomaremos a cidade de Tucano como amostra de pequena vila sertanejo-baiana. Trata-se de um município situado 260 quilômetros ao norte de Salvador, com 52 mil habitantes e localizado no meio nordeste do sertão baiano – tendo a cidade de Feira de Santana como centro econômico. Por um lado, pode-se vê-la como um arquétipo de pequena cidade sertaneja onde a modernidade adentra de maneira tortuosa, mas avassaladora. É mais um município economicamente sustentado pela agricultura e pecuária, com órgãos públicos inchados e comércio vacilante, governada por políticos abertamente clientelistas e culturalmente baseada em costumes católicos e campestres que convivem com uma cultura de massas que inibe qualquer outro tipo de expressão artística.

É, no entanto, um dos povoamentos mais antigos da região – tendo este começado entre o final do século XVII e o início do XVIII, tornando-se paróquia no ano de 1754 e emancipando-se politicamente em 1837. Localiza-se em uma região com características geoclimáticas que diferem ligeiramente do que comumente se observa no semiárido nordestino, como invernos chuvosos, a presença de um rio perene – o Rio Itapicuru – e a abundância de água no subsolo. Possui ainda uma história de progressos no século XX que culmina em seu estabelecimento na década de 70 como centro produtor de cereais. Hoje, no entanto, o fim do referido ciclo de prosperidade do feijão e do milho e a ausência de soluções para problemas sociais e econômicos locais parecem desalentar qualquer valor de identidade coletiva local – apesar das características distintivas já mencionadas.

É diante de um contexto como este, no qual tanto uma massa acrítica quanto uma elite detentora de conhecimento nutrem uma imagem depreciativa de seu próprio eu coletivo – associando-o a atraso e, por conseguinte, alimentando uma imagem

idealizada de desenvolvimento e modernidade – que o audiovisual surge como linguagem enormemente eficaz para a construção de um discurso afirmativo. Filho da técnica e fetiche da era dos meios de comunicação eletrônicos, o audiovisual mais do que nunca é a forma de discurso do poder. Seja por descuido ou necessidade, no entanto, é também crescente a possibilidade de emular a forma destes discursos hegemônicos desde as margens. É desta possibilidade que se aproveita a proposta a ser explicitada a seguir.

2 | INTERVENÇÃO AUDIOVISUAL

“Projeto Bora?” é como se designa uma iniciativa de mídia livre desenvolvida entre os anos de 2013 e 2017 com o objetivo de documentar e publicitar o patrimônio histórico, natural e cultural do município de Tucano. Durante este período veicula produção autoral em três linguagens diferentes - literatura, fotografia e audiovisual – através de uma página do *Facebook*, sempre tendo como matéria prima algum aspecto específico do patrimônio local. Apesar de multidisciplinar, entretanto, é o audiovisual que organiza a proposta geral. Levado a cabo pelo autor do presente texto, no curso de seu bacharelado em direção cinematográfica na Universidad del Cine de Buenos Aires, o projeto audiovisual do “Bora?” é simples e pragmático, definindo-se preliminarmente como uma campanha publicitária da cidade de Tucano para tucanenses.

Aponta desde o início à produção de breves curtas-metragens documentais, com duração entre 3 e 5 minutos, com uma estrutura baseada na *talking head* intercalada a planos ilustrativos. Uma linguagem televisiva comum, mas que se realizada com um mínimo padrão de qualidade profissional seria capaz de chamar a atenção do público alvo não por sua forma, mas por associá-la a um tipo incomum de conteúdo. Diferentemente do discurso televisivo hegemônico, gestado nos grandes centros, tomaria como matéria prima assuntos, lugares e pessoas deste particular universo no sertão da Bahia.

É interessante observar, no entanto, que apesar de se propor como uma simples campanha comemorativa – com baixo custo de produção e distribuição e com ambição não maior que a de gerar uma “onda de autoestima” – o projeto inicial conta com uma ideia de conclusão ambiciosa: a união de todo o material filmado em uma única obra audiovisual de longa-metragem. Note-se aqui o apego à legitimidade das formas tradicionais do cinema ainda dentro de propostas essencialmente de mídia livre como esta, sintoma de uma época em que o que canonicamente se considera a sétima arte luta para manter seu *status quo*. Espelho de seu meio, o “Bora?” se desenvolve como um projeto híbrido, sempre na tensão entre um ímpeto puramente retórico e a vontade de construir um discurso oficial.

O primeiro período de gravações ocorre em julho de 2013 e já desde as primeiras tomadas se puderam perceber algumas das particularidades que viriam a caracterizar a web-série em geral. Primeiro, as dificuldades do modelo de “realização integral”, que

sobrecarrega a figura do diretor com tarefas técnicas em detrimento da construção narrativa. Depois, a vantagem de não ter uma equipe profissional e conseguir assim mais naturalidade de entrevistas à população local. Por fim, e mais importante, a dificuldade de construir um discurso afirmativo a partir destas entrevistas, dado o já citado traço autodepreciativo do povo em questão. Neste sentido é interessante pontuar que as aberturas dos curtas, desde o primeiro, incluem ao menos um comentário que nega conhecer qualquer riqueza local, buscando celebrar também este traço idiossincrático através do humor.

Durante o processo de montagem o projeto começa a chegar a sua forma final: o de uma série dividida em quatro eixos temáticos representados por uma bússola – Terra, Povo, Festas e Feira, em referência a *Os Sertões* de Euclides da Cunha. São planejados 20 episódios – muitos ainda por gravar – e a ideia da finalização em um longa-metragem começa a perder importância. É neste momento também que ficam claras algumas limitações auto impostas de estilo para edição, tendo como objetivo gerar distância da pura e simples linguagem televisiva almejada no início. São elas a inexistência de um narrador, a proibição do uso de música – a não ser na abertura e no fechamento de cada episódio – e mesmo a recusa a usar rodapés de identificação para os entrevistados.

A série estreia online com um público médio de mil visualizações por vídeo e já um mês e meio depois do lançamento virtual tem sua primeira exibição pública em Tucano. Em ocasião da abertura do VIII Encontro do Fórum de Cultura da Bahia, o poder público municipal convida o “Bora?” a exibir seu curta-metragem de estreia na praça central – sendo um primeiro gesto de reconhecimento da cidade para com o projeto. Confirmando a tendência de aproximação ao público, no mês de dezembro realiza-se a primeira mostra da produção do projeto. O evento, denominado “Encontro”, toma como palco um espaço público de importância simbólica – a nave da bicentenária Igreja Matriz – e traz, para além da produção própria do “Bora?”, as obras ou performances de cinco outros artistas locais. Realiza-se, assim, não um evento do projeto, mas um evento com os ideais do projeto. Uma mostra artística multidisciplinar e inteiramente tucanense.

O “Encontro” consegue congrega algo em torno de 150 pessoas. Uma cifra pequena, mas significativa, considerando o contexto interiorano, o cenário da produção independente atual, e a capacidade máxima de cem pessoas sentadas que comporta a nave igreja. Dois meses e meio depois surge ainda por parte de três escolas do município o convite para realizar novas mostras para estudantes de ensino fundamental 1 e 2. A série do “Bora?”, então, apesar de não possuir teor didático, passa muitas vezes a ser usada em sala de aula como tal. Estes acontecimentos marcam o fim da primeira temporada da web-série e também a conclusão do que se havia projetado inicialmente. Havia mais da metade dos episódios por fazer, é certo, mas o movimento para a “onda de autoestima” pretendida estava feito e já dava frutos.

Depois do evento, o projeto entra no que se pode chamar de um período de

distribuição, que vai do início de 2014 até meados de 2016. Trata-se de uma etapa de baixa produtividade, na qual se desenvolvem três vertentes de ação dispare: a busca de legitimação da obra já construída; a busca de recursos para financiar uma continuação sustentável do ponto de vista econômico para o projeto; e uma crescente politização que distancia do fazer artístico propriamente dito. Três linhas divergentes e cujos resultados não podem ser somados, senão que concorrem entre si. Ao tentar tratar sua web-série segundo os moldes da indústria, o “Bora?” uma vez mais busca nas formas tradicionais do cinema as respostas para resolver questões por um contexto de produção e distribuição totalmente distinto. Os resultados da hibridação são ambíguos, podendo ser observada uma expansão no alcance e um aumento de credibilidade, mas também uma perda da maior parte da força de seu discurso.

Talvez o desdobramento político seja o mais interessante, tanto por desprender-se totalmente da obra em questão, quanto por ser o mais efetivo deles. É neste período que ocorre uma aproximação entre o “Bora?” e os integrantes do Coletivo Ação Juvenil de Tucano (COAJ), grupo de militância jovem dos anos 2000, originalmente voltado a causas do âmbito rural e rearticulado em 2013 a partir das demandas de jovens da sede. Em 2015, como respostas a uma grave crise de segurança pública, criam em parceria um projeto que leva cinema às periferias da cidade, e logo depois apoiam a realização de um “Sarau na Rua”, palco aberto para artistas locais que visa a ocupação de praças à noite como forma de resistência à criminalidade. O impacto de um ano de Sarau é enorme na cidade. Resultado disto, e do envolvimento da equipe do “Bora?” nas atividades do “COAJ”, é o fato de que os dois grupos passam a confundir-se e funcionar quase como sinônimos para a população tucanense.

A etapa final do “Bora?” começa a idealizar-se com as pesquisas para o trabalho que dá origem a este artigo. Quando o projeto começa a se pensar e buscar uma forma de conclusão, surge o interesse pela história local como um novo motor para a produção. É interessante notar que no planejamento inicial da web-série existia uma limitação auto imposta de não abordar temas históricos para, assim, evitar o discurso saudosista e autodepreciativo sertanejo. No entanto, ainda na primeira temporada um eixo especial é incorporado à série para a criação de episódios históricos, evidenciando que não se tratava de excluir tamanho fator constitutivo de identidades como a história, mas sim de encontrar uma maneira de abordar o tema de maneira afirmativa.

A web-série do “Bora?”, então, chega ao fim com um especial histórico que trata das figuras de Lampião e João Abade, e de como estas estão relacionadas a Tucano. O episódio encerra a série de vídeos sem um ponto final, aparentemente dando a entender uma vitória da intenção puramente retórica do projeto. No entanto, esta tensão entre organicidade e fragmentação percebida desde o início não se resolve de maneira tão simples. O fim da web-série é apenas parte do ato de fechamento do “Bora?”.

No aniversário de 180 anos da cidade de Tucano o projeto encerra suas atividades em uma obra teatral de rua dedicada a contar a história da cidade em forma

de espetáculo. Para isto, a equipe volta a usar as estratégias do “Encontro” de 2013, agora em maior escala. “O Espetáculo da História de Tucano” transforma o espaço da quadra de esportes municipal em uma pequena cidade cenográfica com sete cenários transitáveis. Construído sob a estrutura de uma linha do tempo, o espetáculo guia o público de uma cena a outra cronologicamente, buscando gerar nele a impressão de estar percorrendo o caminho da história oficial. No entanto, ao mesmo tempo usa como fio condutor a figura de um narrador, uma espécie de bobo da corte sertanejo muito velho e mentiroso, inspirado no Dom Pedro Diniz Quaderna de Ariano Suassuna.

NARRADOR: A história com “h”, nobres senhoras e senhores, é uma coisa curiosa, obscura e escorregadia, mas ainda assim quanto mais a pessoa é entendida nas esclarecências de um acontecido, mais jura de pé junto que o que está nas páginas amareladas dos livros é fato verídico e incontestável, mas eu lhes pergunto nesta noite de festa: quem foi que viu aquilo tudo para provar que foi assim mesmo? Quem? Quem? É por isto que, como humilde narrador que vos fala esta noite, vou confessar logo de cara que ao contrário de tudo quanto é livro de história que tem aí pelo mundo, eu vi tudinho. O que não vi, ouvi e relato de cor e salteado, e quem estiver duvidando que faça prova do contrário com nomes, números e fidedignos testemunhos. (BORA, 2017, p. 1)

Desta maneira, é através de um texto espetáculo que se propõe como discurso oficial ao mesmo tempo que burla da própria ideia de que haja tal coisa que o “Bora?” consegue explicar-se a si mesmo. Curioso é observar que justamente esta é a iniciativa mais exitosa do projeto, congregando entre 800 e 1000 pessoas. Frente à qualidade da resposta dos presentes e à repercussão conseguida na cidade depois do evento, concluímos que a execução da intervenção virtual de alguma maneira gerou a necessidade de reforço ou concretização dos laços construídos digitalmente como forma de potencializar seu efeito – e que, ao fazê-lo, esta potencialização de fato ocorreu.

3 | RECEPÇÃO

Durante o “Espetáculo” aplicou-se uma pesquisa de opinião qualitativa ao público. A ficha modelo consistiu de algumas perguntas básicas de identificação do entrevistado, seguidas de uma questão assinalável acerca de se o mesmo já conhecia ou não o “Bora?” e, por fim, um espaço aberto para sua opinião sobre o projeto. Foram entrevistadas 48 pessoas do mencionado universo de entre 800 e 1000 espectadores. O grupo era composto majoritariamente por tucanenses, jovens-adultos e alunos ou professores.

Todos os entrevistados classificaram o “Projeto Bora?” positivamente. Dentre as respostas do grupo, há pontos em comum que se sobressaem. Primeiro estão referências à importância do projeto para com o resgate histórico local, logo constatações da necessidade regional por iniciativas culturais similares, e por fim menções ao teor de inovação do projeto dentro de seu contexto, desejos de continuidade para a iniciativa e um número de classificações mais genéricas como um simples “bom” ou “legal”. Em conclusão, percebe-se que se não consegue agradar a todos, uma iniciativa como o

“Bora?” é ao menos capaz de, em uma situação de entrevista, coagir o entrevistado a concordar com uma importância já estabelecida do regionalismo sertanejo em seu contexto.

Na internet, a primeira temporada – publicada no YouTube – chega à média de 13.300 visualizações e 84 interações – entre curtidas, “descurtidas” e comentários. A segunda temporada contribui para reduzir este alcance – ficando esta enfim na casa das 6.800 visualizações e 54 interações por vídeo. O interessante, no entanto, é que tal diminuição se deve menos a números mais modestos da segunda temporada e mais a um número expressivamente grande da primeira. Enquanto o terceiro e o segundo episódios mais vistos possuem respectivamente 17.675 e 19.193 visualizações, o episódio “Caldas do Jorro” chega ao chamativo total de 33.146 reproduções. Uma distância de quase 14.000 acessos do primeiro em relação ao segundo lugar. Trata-se, sem dúvida, de uma receptividade inesperada e independente de estratégias específicas de promoção. Uma receptividade espontânea, poder-se-ia dizer enfim.

Apoiando nossa argumentação em Bourdieu, temos que o poder simbólico só se exerce se for *reconhecido*, ou seja, não visto como arbitrário por aqueles sobre os quais recai. Partindo deste pressuposto, portanto, toda a análise que se vem fazendo até agora da recepção positiva do “Bora?” nos leva a afirmar que o regionalismo sertanejo possui um *reconhecimento* já institucionalizado – que podemos comprovar no contexto tucanense e presumir que funcione de maneira similar no resto do sertão.

No entanto, se quase um século depois de publicado o Manifesto Regionalista de Freyre ainda temos uma instituição que conta com amplo reconhecimento para o exercício de seu poder, há que se observar que toda forma de luta simbólica é uma forma de *eufemização* [BOURDIEU, 1989, p. 15] de outros tipos de poder. Em outras palavras, se ainda existe uma demanda por autonomia no sertão nordestino quanto à sua própria cultura, é porque ainda existe uma dependência econômica que a fundamenta – e por ela é fundamentada. Bourdieu vê o âmbito do simbólico como algo *estruturado* e *estruturante* e, portanto, a persistência da eficácia mobilizadora do regionalismo sertanejo indica tanto a persistência de uma luta econômica que o define, quanto a importância dele próprio como arma capaz de exercer influência em tal luta.

Que não se entenda, porém, que da eficácia e do caráter subversivo de nosso regionalismo se desprende que o mesmo emana pacificamente de uma realidade social homogênea. Se buscamos a princípio descrever lutas e interesses que alimentam este discurso, o caso do episódio de “Caldas do Jorro” descrito anteriormente parece apontar para uma tendência curiosa do regionalismo. Note-se que, para além do episódio sobre a estância hidromineral, dos quatro curtas no pódio de maiores números de visualizações, três levam o nome de um povoado específico como título – sendo os outros dois respectivamente “Jorrinho”, em segundo lugar, e “Tracupá” em quarto. Note-se ainda que foram estas as únicas três vezes que a série tomou como tema uma comunidade em particular, as três produzindo respostas muito acima da média.

Ao abordar o campo político, Bourdieu fala de uma *tendência para a fissão*

na forma como este se organiza. Segundo ele, um partido só se pode definir pela diferença com relação aos outros, e esta lógica, de duas ou no máximo três posições conflitantes, tende a se repetir no interior de cada partido e assim sucessivamente em grupos cada vez menores. Considerando o regionalismo como um programa em grande parte atravessado pelo político e ainda seu caráter necessariamente destruidor da diferença interna – e, portanto, potencial gerador de novos pequenos regionalismos internos – arriscamos então um traslado do conceito para o âmbito que nos compete.

A reivindicação de autonomia que encerra o “eu sou daqui”, afirmação de uma identidade coletiva com relação a um lugar específico parece, por sua própria natureza subversiva, questionar qualquer forma de uniformização, deslocando-se assim da nação para a região, desta para o município e dele para o povoado em uma “tendência para a autonomização e a divisão indefinida” [BOURDIEU, 1989, p. 183]. Observar tal possibilidade abre um questionamento sobre o próprio formato do “Bora?”, afinal, talvez optar por uma estrutura interna que priorizasse representar a cada povoamento em sua particularidade conseguisse mobilizar uma parcela muito maior da população municipal.

4 | CONCLUSÃO

O sertão do nordeste brasileiro é um lugar difícil. Uma terra que, nas palavras de Euclides da Cunha, parece que “ainda está se preparando para a Vida [CUNHA, 2001, p. 31]. Por outro lado, é justamente nesta terra rachada pelo sol que nasceram formas culturais tão ricas e particulares que foram e continuam sendo capazes de fazer com que a maioria absoluta dos que as compartilham desenvolvam um sentimento de pertença sólido o bastante para se sobrepor à dificuldade. É esta força do texto escrito pelo regionalismo sertanejo, enfim, o que parece cumprir um papel preponderante para manter viva uma região que ainda exporta a maior parte de sua mão de obra e possui os piores índices de desenvolvimento humano do país.

Neste sentido, pode-se ler o “Bora?” como mais um autor a contribuir com algumas linhas neste texto identitário, linhas estas que têm como principal função incluir a cidade de Tucano no relato da sertanidade. Mais que algo que se possa detectar de alguma maneira objetiva, no entanto, esta inclusão se opera pelo fato de que o espectador tucanense do projeto tem, através dele, a possibilidade de enxergar sua própria cidade – e, por conseguinte, a si próprio – como parte daquele texto. Levando em consideração ainda o fato de que parece existir um já institucionalizado reconhecimento no âmbito sertanejo para com seu regionalismo, o simples fato de que haja uma iniciativa cultural como o “Bora?” ou qualquer outra forma de afirmação identitária sertaneja, então, seria suficiente para habilitar o exercício deste reconhecimento e, por conseguinte, contribuir com o fortalecimento da identidade sertaneja.

Que não se entenda com isto que consideramos a identidade baiana como vilã, ou a sertaneja como mais verdadeira, afinal partimos do pressuposto de que ambas

são construções históricas que respondem a interesses particulares. O argumento vem no sentido de demonstrar a importância de que haja uma força potente o bastante para fazer frente à pressão modernizadora da baianidade, garantindo que nem um nem o outro discurso assumam um papel hegemônico por sobre um grupo. Desta maneira, a ação cultural regionalista sertaneja dentro na Bahia, tenha a forma que tiver, se mostra como uma ferramenta *democrática* – não entendida aqui como um ideal de igualdade de fala universal, mas como uma “luta contínua sem solução final” [HALL, 2013, p. 87] cujo maior valor é ser capaz de limitar o exercício do poder.

Assim sendo, concluímos que a web-série de documentários do “Bora?” se mostrou como uma ferramenta efetiva para o fomento da dinamicidade no âmbito da cultura da cidade de Tucano – efeito que pôde ser notado, ainda que em menor escala, em outros âmbitos, como o da política. Neste sentido, a partir desta experiência, o audiovisual se mostra como um meio extremamente eficaz para a luta simbólica em fronteira por duas particularidades que nele se aliam atualmente: uma capacidade de conversar com as massas e um custo cada vez mais barato de produção e distribuição. Contudo, também a partir desta experiência, concluímos que para os fins afirmativos por ela propostos, a ação cultural virtual não se mostra suficiente, existindo uma necessidade de concretizar e/ou potencializar de alguma outra forma os vínculos nele estabelecidos.

REFERÊNCIAS

BADIOU, Alain. “**El cine como experimentación filosófica**”. In: YOEL, Gerardo (comp.). *Pensar el cine 1: imagen, ética y filosofía*. Buenos Aires: Manantial, 2004. p. 23 – 81.

BHABHA, K. Homi (1994). **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis y Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 1998.

BLOG MACETÉ. “**Jovens de Tucano estão revolucionando a cena cultural e social da cidade com o projeto Sarau na Rua**”. *Blog Maceté*, 01 dez. 2015. Disponível em: <<http://blogmacete.blogspot.com/2015/12/jovens-de-tucano-estao-revolucionando.html>>. Acesso em: 29 jun. 2018.

BOURDIEU, Pierre (1989). **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. 315p.

_____. (1977). “**A economia das trocas linguísticas**”. In: ORTIZ, Renato (org.). Bourdieu – Sociologia. São Paulo: Ática. Coleção Grandes Cientistas Sociais, vol. 39. 1983. p. 156 – 183.

BORA, Projeto (2017). **O Espetáculo da História de Tucano**. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/405907402/O-Espetaculo-da-Historia-de-Tucano>>. Acesso em: 11 abr. 2019.

CARNEIRO, Gabriel. “**O sufoco dos independentes**”. *Revista de Cinema*, 19 jun. 2013. Disponível em: <<http://revistadecinema.com.br/2013/06/o-sufoco-dos-independentes/>>. Acesso em: 19 mar. 2018.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

FREYRE, Gilberto. **Manifesto regionalista**. 7.ed. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1996. p.47-75

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Guardia

Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. 434p

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. “**Cidades, Panorama Tucano – BA**”. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/v4/brasil/ba/tucano/panorama>>. Acesso em: 08 ago. 2017.

INSA. **Sinopse do Censo Demográfico para o Semiárido Brasileiro**. Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação. Campina Grande: INSA, 2012.

LOWE, Donald M. “**La historia de la percepción**”. In: LOWE, Donald M. *Historia de la percepción burguesa*. Tradução de Juan José Utrilla. D.F., México: Offset Universal, S.A., 1986. Cap. 1, p. 11 – 37.

PEREIRA VASCONCELOS, Cláudia. **Ser-tão Baiano: o lugar da sertanidade na configuração da identidade Baiana**. Edufba, Salvador, 2012.

PIMENTEL, Marcio C. “**A Criminalidade não descansa, Tucano pede socorro**”. *Marcio News Agora*. Disponível em: <<http://marcioagora.blogspot.com.br/2015/05/criminalidade-nao-descansa-tucano-pede.html>>. Acesso em: 29 jun. 2018.

ROCHA, Rubens. **História de Tucano**. Editora Beneditina Ltda, Salvador, 1976.

A ICONOGRAFIA NA PINTURA DE ALBERTO VALENÇA (1890-1983)

Data de aceite: 31/01/2020

Vera Spínola

Doutora em Administração, mestre em Economia,
e bacharel em Letras/UFBA
Pesquisadora da vida e obra de Alberto Valença.
veramaria737@gmail.com.

RESUMO: O objeto deste trabalho é a vida e obra do pintor Alberto Valença (Alagoinhas 1890 – Salvador 1983), destacado representante da Escola Baiana de Pintura. Seu objetivo específico é identificar o caráter iconográfico de trabalhos que representem prioritariamente a cidade do Salvador na primeira metade do século XX. Fatos marcantes da biografia e da trajetória artística do pintor, relatados cronologicamente, constituem o fio condutor do texto. Ao longo da narrativa, destacam-se as pinturas de caráter iconográfico, bem como acontecimentos e personalidades do meio artístico-cultural da época. Embora tenha passado a maior parte da vida na Bahia, Valença frequentou a Academia Julian, em Paris, em 1925/1926; viveu na Bretanha em 1927/1928; e trabalhou no Rio de Janeiro em 1931/1933. Por quase três décadas, de 1933 a 1960, foi professor da Escola de Belas Artes da Universidade Federal da Bahia e mestre de várias gerações de artistas.

PALAVRAS-CHAVE: Bahia; Alberto Valença; Pintura Iconográfica.

ABSTRACT: The object of this paper is Alberto Valença's life (Alagoinhas 1890 – Salvador 1983) and work, a distinguished representative of Bahian School of Painting. Its specific objective is identifying the iconographic content of his paintings that represent, as priority, the city of Salvador, Brazil, in the first half of the 20th century. Remarkable facts of his biography and artistic path, narrated in chronological order, are the guideline to this text. Along the narration, we distinguish the paintings of iconographic content, as well as facts and personalities of the cultural-artistic environment at that time. Although Valença has spent most of his life in Bahia, he attended Julian Academy of Fine Arts in Paris, in 1925/1926; spent one year in Brittany, in 1927/1928; and worked in Rio de Janeiro, in 1931/1933. For almost three decades, from 1933 to 1960, as professor, he taught at the School of Fine Arts of Bahia Federal University and became a reference to several generations of artists.

KEYWORDS: Bahia; Alberto Valença; Iconographic Painting.

1 | INTRODUÇÃO

Neste artigo, entende-se obra de arte caráter iconográfico quando nela se representam imagens com características específicas de um espaço em determinada época, as quais podem ter se modificado ao longo do tempo, mas que ainda assim guardam traços do local. O estudo iconográfico pode contribuir para o entendimento da dinâmica espacial urbana de uma cidade como Salvador.

Alberto Valença foi um pintor de *plein air* (ar livre), que não trabalhava em ateliê. Saía na rua para pintar com seu cavalete dobrável e pequena caixa de tintas, ou pintava a partir de uma janela, o que lhe valeu o epíteto de “pintor janeleiro”. Representava o que via, sem acrescentar elementos imaginários. Daí o caráter iconográfico de sua obra. Tendia para o impressionismo, pois sua preocupação era representar o efeito cromático da luz sobre os objetos em determinada hora do dia. Os detalhes poderiam ser absorvidos nas pinceladas.

Este artigo é um subproduto do romance biográfico “Conversando Com a Pintura de Alberto Valença”, de nossa autoria, ainda inédito. As conversas com Antônio Alberto Valença, filho do artista, constituíram a principal fonte de dados primários. Fez-se também uma releitura da obra “Alberto Valença: Um Estudo Biográfico e Crítico”, de autoria de Clarival do Prado Valladares, datado de 1980.

Embora a obra de Valença seja estimada em cerca de cinco centenas de trabalhos, deu-se preferência a comentar as telas disponíveis ao público, encontradas nos museus de Salvador: Museu Carlos Costa Pinto, Museu de Arte da Bahia, Pinacoteca da Escola de Belas Artes da Bahia, e Museu Nacional de Belas Artes, no Rio de Janeiro.

Ressaltamos que as principais obras do artista podem ser visualizadas no blog “Memórias de Alberto Valença”, organizado pela filha, Maria Amélia Valença.

2 | PRIMEIROS ANOS

Em 1905, aos quinze anos, Valença começou a estudar desenho no Liceu de Artes e Ofícios. Foi aluno de Manuel Lopes Rodrigues e da irmã dele, Constança. Alguns anos mais tarde, incentivado pelo mestre, matriculou-se na Escola de Belas Artes onde concluiu o curso de Pintura em novembro de 1914.

Manuel Lopes Rodrigues teve um papel decisivo na carreira do pintor. É considerado o mestre dos mestres da pintura baiana do final do século XIX e início do século XX. Segundo Valladares (1980, p. 43), foi ele que, em 1912, habilitou Alberto Valença, aos 22 anos, ao seu primeiro trabalho como desenhista profissional das obras da Cia de Energia Elétrica, sob a direção do engenheiro Américo Simas (1875-1944), cujo nome seria imortalizado no túnel que liga, em Salvador, a Cidade Alta à Cidade Baixa através da Avenida Vale de Nazaré.

Dentre os trabalhos desenvolvidos por Simas, está o da urbanização do pitoresco bairro de Monte Serrat, Ponta de Humaitá, na Península de Itapagipe, Cidade Baixa.

A pintura de Valença intitulada “Forte e Casa de Monte Serrat” foi desse período. Tem caráter iconográfico, pois ali ainda existia uma casa senhorial em terreno contíguo ao forte, na beira da enseada. Pertence à família Valença (Figura 1)

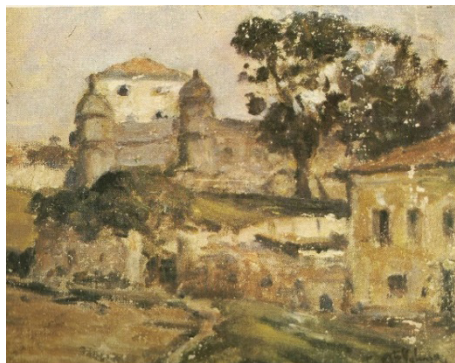


Figura 1 – Forte e Casa de Monte Serrat (acervo da família Valença).

A tela “Ubarana Luz da Manhã”, de 1919 é outro exemplo da época. Trata-se da praia da Pituba no trecho em que toca o extremo de Amaralina. O topônimo original Ubarana, nome de um peixe, foi se perdendo no tempo. Ainda se pode encontrar uma rua com o nome de Ubarana nas redondezas. No quadro de Valença, a paisagem sem urbanização em nada se parece com o local de hoje. Identifica-se a luz ainda fraca e azulada do amanhecer. O quadro pertence ao acervo do Museu Nacional de Belas Artes do Rio de Janeiro.

No Museu Costa Pinto, encontra-se outro trabalho do final da década de 1910/1920: “Ladeira da Montanha e Antigo Teatro São João” (Figura 2), de interesse histórico e iconográfico. Numa época em que a luz elétrica ainda não estava plenamente utilizada, aquela rua contou com iluminação a gás até por volta de 1923 (VALLADARES, 1980, p. 90). O lampião é visível no primeiro plano. No topo da ladeira vê-se a lateral do Teatro São João, situado na atual Praça Castro Alves, antes Largo do Teatro.

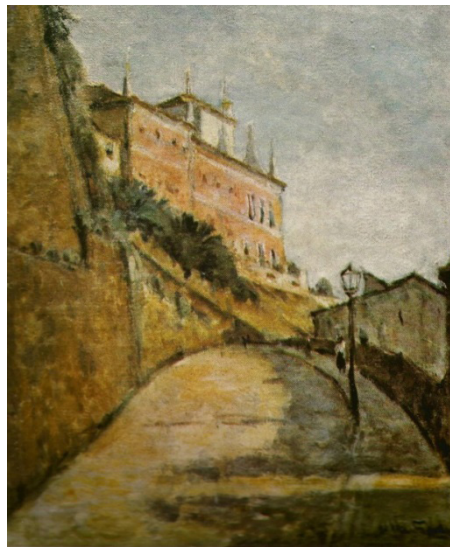


Figura 2 - - Ladeira da Montanha e Antigo Teatro São João
(acervo do Museu Carlos Costa Pinto)

Fonte: Valladares (1980), p. 90, figura 13.

Inaugurado em 13 de maio de 1812, no aniversário de D. João VI, o teatro foi uma das primeiras casas de ópera do Brasil, infelizmente destruído por um incêndio em 1923. Posteriormente ali se construiu um prédio que abrigou secretarias de estado até a criação do Centro Administrativo da Bahia (CAB), quando foi transformado no atual Palácio dos Esportes. Na época em que tela foi pintada, em 1918, ainda não existia o paredão do contraforte que veio a ser edificado na conclusão da Praça Castro Alves. O teatro estava no auge. Percebe-se o colorido rosa característico dos edifícios imperiais, também muito utilizado na Itália, o país da ópera.

Por volta de 1913, Valença começou a pintar ao ar livre na orla e na periferia de Salvador, na companhia de Presciliano Silva, que acabara de regressar de seu segundo período de estudo na Europa e, segundo Manoel Lopes Rodrigues, estava impregnado de impressionismo ou pós-impressionismo (VALLADARES, 1980, p. 27). Presciliano contribuiu para Alberto captar e desenvolver com acuidade as sutilezas do movimento artístico que emergira por volta da segunda metade do século XIX na Europa. Surge o impressionismo quando a pintura passa a reproduzir a sensação do autor através de uma combinação de luzes e cores, onde os detalhes seriam absorvidos, não ditos.

Um dos trabalhos de Valença dessa época é a tela “Trapiche e Barcos” (Figura 3), pertencente ao acervo do Museu Costa Pinto, de caráter iconográfico, datada de 1914 ou 1917. O cenário representado é hoje um trecho da Avenida de Contorno. Pelas sombras das figuras humanas no quadro, deduz-se que é de manhã. No primeiro plano, há saveiros na areia com velas secando ao sol, colocadas como um toldo. Em perspectiva, vê-se o antigo Trapiche Adelaide com estacas aparentes na maré vazia.



Figura 3 - Trapiche e Barcos (acervo do Museu Costa Pinto)

Valença preferia sempre a luz do começo da manhã, no máximo até nove e meia ou aquela dos 45° do pôr do sol, a luz quase poente. Há várias marinhas refletindo o crepúsculo. Ele era tão rigoroso na representação da luz em um instante específico, que poderia demorar mais de um ano pintando um quadro se percebesse que atmosfera estava se alterando por força da mudança de estação, isto é, da direção ou da forma de incidência da luz solar. O filho lembra que o pai guardava o quadro inacabado e voltava ao local à mesma época no ano seguinte para continuar representando o efeito da luz daquele exato momento. Dizia que nos trópicos a luz era muito forte nas demais horas do dia, o que impedia a percepção dos diversos planos e das cores, pois sua incidência provocava um forte reflexo.

3 | A TÁVOLA

O sociólogo e professor Admar Guimarães comentou que conheceu Alberto Valença em um bar no Largo do Teatro onde costumava se reunir o grupo A Távola (VALLADARES, 1980 p. 323), liderado por Carlos Chiacchio (1884-1947), do qual faziam parte Valença e Presciliano, pintores; Eugênio Gomes, jornalista; Aloísio de Carvalho Filho, jurista e político; Roberto Correia, poeta; o próprio Admar Guimarães, além de outras mentes brilhantes (MASCARENHAS, 1979). O topônimo Largo do Teatro, onde ficava o Teatro São João, perdeu-se para dar lugar à denominação Praça Castro Alves.

Médico por formação, Carlos Chiacchio foi também, escritor, ensaísta, jornalista e professor de filosofia. Suas múltiplas e ecléticas funções poderiam ser resumidas na expressão “animador cultural”. Assim, conseguia criar e organizar grupos de intelectuais para promover diferentes atividades, como exposição de obras de arte, publicação de livros e tabloides, além de concursos literários. O grupo A Távola introduziu o introspectivo Alberto Valença em um ambiente propício ao aprendizado e desenvolvimento coletivo, por meio da interação de profissionais e incentivadores tanto das artes plásticas quanto das letras.

A Távola era como se costumava chamar, de 1917 a 1927, uma mesa redonda de mármore próxima ao cineteatro Guarani, (hoje sala de cinema Itaú/Unibanco ou cine Glauber Rocha), no então Café Catapano, que depois daria lugar ao Bob Bar e em seguida ao Restaurante Cacique. Ali se reuniam todas as noites, nas palavras de Chiacchio, “um certo número de cavaleiros, e, vez em vez, a visita ilustre de alguém que valesse em qualquer feição de arte, ciência, ou letras.” (MASCARENHAS, 1979, p. 78). Chiacchio acrescenta que, por dez anos, reuniram-se no local e “nos defrontávamos, a horas vagas de palestra, em torno dessa mesa de mármore, hoje, desaparecida, com o traspasse do Café Catapano a mãos outras que o rotularam de Bob Bar” (Ibid, p. 78).

Em 1925 Valença ganhou um prêmio que constava de uma bolsa de estudos para se aperfeiçoar por um período de dois anos em Paris, onde frequentaria a prestigiada Academia Julian.

Na década de 1920 com todo vigor da sua trintena, produz inúmeras telas memoráveis de interesse histórico-iconográfico, principalmente as paisagens de Amaralina, Madre de Deus, Pituba, Armação, Boca do Rio, Fonte do Boi no Rio Vermelho e também da Península de Itapagipe, especificamente na Ribeira. As imagens têm aspecto bucólico e em nada se parecem com os locais da Salvador do século XXI, a exemplo de “Amaralina” e “Reflexo n’Água”, ambas do acervo do Museu Costa Pinto. Segundo Valladares (1980, p. 124), “Reflexo n’Água” identifica Valença com Charles François Daubigny (1817-1878), cuja obra tanto impressionaria o pintor no ano seguinte, ao longo da temporada francesa.

Assim, precisamente em 1925, de acordo com Valladares (1980, p. 28), Valença faz sua segunda exposição individual, na Bahia, cujos temas incluem paisagens de valor iconográfico e interiores.

No Jornal A Tarde de 27 de junho de 1925, o jornalista Rafael Barbosa escreveu uma longa crônica intitulada “O Lírico das Cores” enaltecendo a beleza das telas expostas e o talento de Alberto Valença que é referido como um “asceta místico do sonho, que nem os desatinos de um grande e puro amor lhe conhecem íntimos” (BARBOSA, 1925, p. 3).

A crônica deixa claro que antes da temporada europeia, Alberto Valença já havia adquirido uma identidade diferenciada como paisagista, retratista e pintor de interiores, distinta de Lopes Rodrigues e Presciliano. Barbosa (1925, p. 3) compreendeu que ali estava um talento no trabalho ao ar livre, ao vivo, quando diz que “seu ateliê haveria de ser por muito tempo a natureza”.

4 | TEMPORADA FRANCESA

Valença chegou ao porto de Marselha em dezembro de 1925, de onde tomou o trem para Paris. Ao chegar à Cidade Luz em pleno inverno, sente nostalgia da luminosidade dos trópicos, que paradoxalmente o impedia de trabalhar grande parte do dia. Encontra uma Paris cinzenta, com luzes acesas em pleno dia. E que dias! Frios

e curtos.

Paul Albert Laurens (1870-1934) e Jules Pages (1867-1946) foram seus preceptores na Academia Julian, mas ele tecia poucos comentários acerca dos orientadores franceses. Trabalhou mais tempo no ateliê de Émile Renard (1850-1930), que o estimulava a se fixar na França ou no Canadá, onde seu nome fora indicado a uma escola de pintura. O baiano, por sua vez, era muito apegado às raízes e à família para emigrar.

Seus verdadeiros mestres franceses não foram Pages ou Laurent, preceptores da Academia Julian, mas aqueles cujos trabalhos admirava, com os quais estabelecia um diálogo recluso e solitário, estudando, experimentando e vivenciando as obras, sem nunca tê-los encontrado pessoalmente. Valladares (1980, p. 51) aponta como seus mestres mais marcantes, Charles François Daubigny (1817-1878), Henry Joseph Hapignies (1810-1916) e mais remotamente Jean Baptiste Camille Corot (1796-1875).

Depois de dois anos em Paris, a bolsa patrocinada pelo governo da Bahia já havia cumprido seu prazo. Valença resolve então se mudar para a pequena cidade de Concarneau, no extremo noroeste da Bretanha, na região chamada *Finistère*. Manteve-se na França por mais um ano por conta própria, vivendo unicamente da pintura. Algumas telas pintadas na Bretanha, também de caráter iconográfico, podem ser vistas no Museu Costa Pinto, no Museu de Arte da Bahia, e no acervo da Escola de Belas Artes da UFBA.

Quando vivia em Concarneau, conheceu o pintor neozelandês Sydney Lough Thompson (Nova Zelândia 1877-1973), que naquela época morava no local. Passou a pintar na companhia dele. Há muitas semelhanças entre as obras dos dois artistas que tinham a natureza como ateliê. Ambos compuseram poemas cujas palavras harmoniosamente rimadas eram as cores da natureza. Poemas cromáticos.

5 | DE VOLTA AO BRASIL

De volta à sua terra, o pintor se dedicou a preparar uma exposição que ocorreria menos de dois meses depois, em dezembro do mesmo ano. Essa mostra reuniu cerca de sessenta telas, sendo metade trazida da França e a outra feita em Salvador, anteriormente ou naquele curto intervalo de tempo entre a chegada e a exposição, que seria aberta em 7 de dezembro (VALLADARES, 1980, p. 29). Teve lugar na então Biblioteca Pública, na Praça Municipal, renomeada depois Praça Tomé de Souza.

Em 1931 Valença mudou-se para o Rio de Janeiro, tendo como primeira ocupação o ensino de desenho técnico, que hoje se chamaria desenho industrial, no Curso Freycinet. Por dois anos a partir daí, passou a lecionar também desenho no curso ginásial do tradicional Instituto Lafayette (VALLADARES, 1980, p. 29).

No ano em que chegou ao Rio de Janeiro, o pintor participou da Exposição da Associação dos Artistas Brasileiros no Palace Hotel. O escritor Eugênio Gomes dedicou-lhe a crônica “O Poeta e O Pintor” no Jornal O Globo comentando que o Rio

de Janeiro acabara de ganhar um pintor admirável (GOMES, 1931, p. 7).

Dentre os retratos do período carioca, destacam-se o retrato do Visconde de Moraes para o Banco Português, que vai acabar fora do Brasil; o famoso retrato de Ana Cerqueira Lima, que lhe rendeu o prêmio Medalha de Prata no Salão Nacional de Belas Artes no Rio de Janeiro, em 1932, e depois Medalha de Ouro no I Salão Baiano de Belas Artes, em 1949; do Cardeal Dom Sebastião Leme, pertencente à Pinacoteca do SS Sacramento Candelária; e o do pintor Francisco Manna, disponível no acervo do Museu de Arte da Bahia.

Evidentemente Valença fora bem sucedido no Rio de Janeiro. Expunha na seletíssima galeria Georges Petit, ensinava desenho no Curso Freycinet e no tradicional Instituto Lafayette, pintava retratos de pessoas influentes e já havia ganhado prêmios importantes, mas o apego às raízes era muito forte para permanecer no Rio de Janeiro. Assim, em 1933, aos 43 anos de idade, ainda solteiro, retorna a Salvador para nunca mais se afastar do estado natal.

6 | PROFESSOR DA ESCOLA DE BELAS ARTES DA BAHIA

Logo que chegou, foi convidado por Nivaldo Allioni, então diretor da Escola de Belas Artes do Estado da Bahia (EBA), para assumir a cadeira de Desenho de Modelo Vivo.

Em 1936 Valença integra o grupo fundador de Ala das Letras e das Artes, movimento liderado por Carlos Chiacchio. A história de Ala das Letras e das Artes, como foi dito, começara quase dez anos antes de sua fundação, a partir da Távola, quando uma turma de jovens intelectuais costumava se reunir em torno de uma mesa de mármore redonda no então Café Catapano.

No jornal O Imparcial, Chiacchio sustentou uma seção denominada “Ala das Letras e das Artes”, a partir da qual organizou os chamados Salões de Ala, reunindo, além de Valença, Presciliano Silva, Emídio Magalhães, Mendonça Filho, Jayme Hora, Raimundo Aguiar, e Oséas Santos. Anos depois reuniria também os primeiros modernistas, Mario Cravo Junior, Carlos Bastos, Genaro de Carvalho e outros.

Em 1938 Valença expôs dezenove trabalhos, paisagens, marinhas e interiores, no II Salão de ALA, que teria lugar na Pinacoteca da Escola de Belas Artes na abertura da Festa da Primavera. Ao anunciar a exposição, o jornal O Imparcial, de 22 de agosto de 1938 publicou com destaque a foto do quadro de Valença, “Sob as Árvores de Itapagipe” (___PÁGINA de Ala, 1938 p. 4), depois renomeado “Portão da Penha”, sobre o qual Chiacchio (1937) escrevera no ano anterior no jornal A Tarde: “Trecho de muro da Penha, a cujas sombras se abrigam sob as árvores descuidados passantes. Ali se apazigua o verde muito bonito, muito acolhedor, muito amigo dos olhos e da alma”. Ressalta-se que as telas representando a Península de Itapagipe são todas de caráter histórico-iconográfico. Nelas, visualizam-se traços de monumentos existentes ainda hoje, a exemplo da torre da igreja da Penha, em meio à representação de paisagens,

cenar e costumes do bairro da Ribeira das décadas de 1930 e 1940.

Enquanto professor da Escola de Belas Artes, Valença conheceu e se encantou com a aluna Leticia Machado, com quem se casou em 27 de dezembro de 1938. Em 21 de dezembro do ano seguinte, em 1939, nasceria Antônio Alberto, filho único do casal.

Logo depois, Alberto Valença é nomeado conservador do Museu do Estado, função que exerceria até se aposentar compulsoriamente, aos 70 anos.

Quando tudo parecia se harmonizar, sofre um abalo irreparável. A esposa Leticia contraiu uma enfermidade na época diagnosticada como hepatite. Depois de uma crise, com paralização das funções renais, faleceu em 26 de junho de 1944 na própria casa no bairro de Nazaré.

Alberto Valença ficou muito deprimido. A felicidade conjugal havia durado apenas cinco anos e meio. Passou a usar luto fechado por pelo menos três anos. Quando falava da companheira, subiam-lhe as lágrimas, o que passaria a ocorrer ao longo de sua vida daí em diante, com reflexos também na arte. Voltou a morar na casa da mãe, juntamente com a irmã e os irmãos, todos solteiros. Com duas alianças no dedo anular, o viúvo nunca superou a dor pela perda da esposa. A vida continuava, a arte continuava, mas o temperamento melancólico e introvertido não o ajudava a superar a dolorosa perda. Anos depois, por um curto período, manteve um relacionamento com dona Joana Amélia de Jesus, que lhe deu uma filha, Maria Amélia Valença.

Como seu senso estético-espacial não se limitava às telas, foi convidado para trabalhar no plano de urbanização da cidade do Salvador.

Mário Leal Ferreira, que era sanitarista e engenheiro ferroviário do Rio de Janeiro, havia vencido a concorrência para a realização do Plano de Urbanismo da Cidade do Salvador quando chamou Diógenes Rebouças para, juntamente com ele, coordenar o projeto. Surgiu assim, o Epucs - Escritório de Planejamento Urbanístico da Cidade do Salvador na virada de 1942 para 1943. O escritório funcionou no terceiro andar do então majestoso sobrado azulejado da Praça Cairu, no Comércio e teve um papel fundamental na consolidação do urbanismo (Plano Epucs) e da arquitetura moderna na Bahia (GROPPER, 2014, p. 103). Embora o plano não tenha sido plenamente executado, foi daí que surgiu o projeto das avenidas de vale de Salvador. Além do levantamento aerofotogramétrico da zona urbana de Salvador e de um conjunto de pesquisas históricas visando construir a “enciclopédia urbanística da Cidade do Salvador”, o Epucs realizou pesquisas sobre vários temas relacionados. Assim, em 1945, Valença foi convidado para atuar como consultor da entidade na área de estética urbana. Nessa atividade, desenvolveu uma série de trabalhos de caráter iconográfico. O desenho intitulado “Convento do Carmo, Ordem Terceira e Baixa dos Sapateiros” (Figura 4) foi tão apreciado que acabou sendo levado ao Salão de Belas Artes de 1949. Tem a singularidade de ser o primeiro documento iconográfico que abrange

1 Disponível em <http://pintoralbertovalenca.blogspot.com/p/acer.html>, acesso em 26 fev. 2019.

todo o Convento do Carmo na sua exata topografia, tendo em primeiro plano a Rua JJ Seabra, mais conhecida como Baixa dos Sapateiros.



Figura 4 – Convento do Carmo, Ordem Terceira e Baixa dos Sapateiros¹.

Fonte: Valladares (1980), p. 165, figura 63

Em uma transversal da Baixa dos Sapateiros, na antiga Rua do Tijolo (atual Rua 28 de Setembro), situa-se o solar Jonathas Abott onde funcionava a Escola de Belas Artes (EBA). Hoje abriga a sede do IPAC - Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia. A partir dali, Valença pôde exercitar plenamente o estilo pintor janeleiro, tendo como tema o rico ambiente barroco. Trabalhou por quase três décadas como mestre de várias gerações de artistas. Um deles, Juarez Paraíso lembra que o via pintando frequentemente “de dentro para fora” (VALLADARES, 1980, p. 348). Ressalta que havia uma área vizinha à Escola que ele sempre pintava. Era a vista extraordinária da Igreja de Santana e do Desterro. A tela “Igreja de Santana e Casario”, pertencente ao acervo do Museu de Arte da Bahia, por exemplo, foi pintada em 1949 da janela da Escola de Belas Artes.

Como professor por quase trinta anos, Valença contribuiu para a formação de vários artistas que aderiram a estilos vanguardistas. Embora não tenha aderido às vanguardas, o mestre não criava barreiras à capacidade criativa e inovadora dos alunos que viriam a se tornar autores modernistas. Valença não quis se tornar mais um pintor moderno. Preferiu continuar sendo um solitário pintor de *plein air*. Se tivesse seguido as vanguardas, provavelmente seria mais um, e sua pintura não teria o caráter iconográfico.

Da sua casa na Rua Tuiuti, bairro dos Aflitos, pôde se exercitar também como pintor janeleiro. A pinacoteca da Escola de Belas Artes conta com um quadro feito da janela do seu quarto, intitulado “Casario”, datado de 1950, divisando a Rua Gabriel Soares e fundos da Rua dos Democratas. Nesse trabalho, segundo Valladares (1980, p. 166), excepcionalmente, ele foge do princípio de pintar apenas o que vê e acrescenta alguns elementos imaginários, mas perfeitamente possíveis na paisagem,

como folhagens, vultos de passantes que não comprometem a harmonia nem o valor iconográfico da pintura.

O ano de 1960 foi um ponto de inflexão na vida de Valença. Ao completar 70 anos, foi compulsoriamente aposentado da Escola de Belas Artes e da função de conservador do Museu do Estado da Bahia.

7 | NO CONVENTO DO CARMO

A cidade crescia e o artista envelhecia. Começava a ficar difícil pintar ao ar livre. Como nunca teve ateliê em casa, começou a usar uma sala no museu do Estado da Bahia para guardar objetos, àquela época no Solar Góes Calmon, bairro de Nazaré, hoje sede da Academia de Letras da Bahia.

Quando o museu foi temporariamente transferido para Convento do Carmo, aceitou o convite dos frades carmelitas para utilizar uma cela vazia, próxima a uma das portas de entrada do majestoso monumento do século XVII.

Assim, aos setenta anos, aposentado, redescobriu o Convento do Carmo, quase desabitado. Local ideal para a derradeira série de pinturas. Lá reencontra o sossego. Sente-se mais protegido dos moleques de rua e da praia que o perturbavam quando tentava abrir seu tripé e caixa de pintura.

Para o pintor janeleiro, a partir do convento descortinavam-se diferentes cenários da Bahia Barroca: o bairro de Santo Antônio e do Pelourinho, o Convento do Desterro, a igreja do Senhor dos Passos. Em Santo Antônio Além do Carmo, o artista estava cercado de torres, sinos, misticismo e história.

Não se sabe quantos quadros teria pintado no Carmo, mas a perda da acuidade virtual cada dia lhe turvava a paisagem e o domínio da paleta.

Em 1970, organiza-se uma grande exposição retrospectiva da obra de Alberto Valença no Museu de Arte Sacra da Bahia, Convento de Santa Teresa, comemorando os oitenta anos do pintor, coordenada pelo Conselho Estadual de Cultura em cooperação com a Universidade Federal da Bahia.

O catálogo da exposição de 1970 é uma peça literária, escrita pelo poeta Godofredo Filho (Feira de Santana 1912 - Salvador 1992), que também fazia parte do Grupo Ala das Letras e das Artes. Godofredo lembra que Valença seria “o último dos sobreviventes, realmente notável, de certa arte baiana já em flagrante desacordo com as inquietações do presente” (GODOFREDO FILHO, 1970, p.11). Provavelmente era o único representante da Escola Baiana de Pintura ainda vivo àquela época.

Nos anos 1970 a cidade, que raramente era chamada pelo nome de Salvador, passaria por grandes transformações. O poeta destaca a perenidade da obra do artista por fixar amorosamente “uma Bahia cuja pureza plástica ia se perdendo” (GODOFREDO FILHO, 1970, p. 14), observando que era essencial reclamar o lugar que realmente deveria ocupar entre os melhores artistas brasileiros de sua geração e entre os maiores da Bahia no século XX.

Godofredo Filho (1970, p.14) observa que na longa vida totalmente dedicada à arte, Valença se autoflagela para chegar a uma perfeição formal inatingível, mas constata que o artista não havia se torturado em vão pelo ideal, tantas vezes atingido. Ressalta que na obra de Valença a cor não se submetia à forma e acrescenta: “São formas e cores que, de modo algum, aprisionam o estático, e só procuram surpreender o que há de fugitivo e efêmero a escapar-se do dado espacial puro” (GODOFREDO FILHO, 1970, p. 11-12).

Embora a exposição retrospectiva tenha sido um momento de alegria, aos oitenta anos a visão o impedia continuar atingindo aquele ideal cantado pelo poeta, Ainda assim, em 1971, faz um retrato a carvão de Godofredo Filho.

Cansado e acometido por problemas de saúde, em 1973 fechou sua caixa de tintas e pincéis. Os últimos anos de vida foram marcados pela decadência física, pelas limitações da visão e locomoção, sem perda de lucidez. Sobre ele, o tempo abateu a mão pesada. Era o preço da longevidade. O solitário pintor de *plein air* faleceu em 21 de agosto de 1983 aos 93 anos.

Valença se recusou a aderir às vanguardas europeias ou brasileiras. Pintava aquilo que via e sentia, sem nunca abrir mão da estética. Tal atitude o impediu de caricaturar-se. Pintava um mundo ideal, sereno e doce, preservado das durezas que enfrentou na vida, concentrado na infinita felicidade de instantes, na miragem de um efêmero nirvana, de um efêmero raio de luz. Sentiu, muitas vezes, a plenitude ao concluir uma obra prima. Privilégio de poucos. Não quis aderir aos movimentos vanguardistas porque intimamente não se sentia atraído. Manter-se um solitário pintor de *plein air*, sem se deixar levar pelas ondas, sem deglutir vanguardas, pode ser encarado como um genuíno gesto de rebeldia.

A coletânea de poemas cromáticos de autoria de Alberto Valença é também um testemunho iconográfico da cidade do Salvador e arredores da primeira década do século XX até o início dos anos 1970. Foi considerado um pioneiro na interpretação iconográfica da Bahia. Sua pintura pode ser de grande valor para arquitetos urbanistas porque dá uma nova dimensão e qualidade ao conjunto urbano que existiu ou deverá existir.

REFERÊNCIAS

__PÁGINA DE ALA. **O Imparcial** de 22 de agosto de 1938, p.4.

BARBOSA, Rafael. O Lírico das Cores. **A Tarde**, Salvador, 27 de junho de 1925, p. 3.

CHIACCHIO, Carlos. Alberto Valença, o Maior Paisagista Baiano. **A Tarde**, Salvador. Rodapé Homens & Obras, 7 de abril de 1937.

CHIACCHIO, Carlos. O Homem & Obras. **A Tarde**, Salvador, 28 de outubro de 1938, p. 4.

GODOFREDO FILHO. **Catálogo da Exposição Retrospectiva da pintura de Alberto Valença**. Universidade Federal da Bahia, 1970.

GOMES, Eugênio. O Poeta e o Pintor. **O Globo** supl. O Globo nas Letras, Rio de Janeiro, 5 de outubro de 1931, p. 7.

GROPPER, Symona. **Diógenes Rebouças: o arquiteto da Bahia**. Salvador: Assembleia Legislativa, 2014, Coleção Gente da Bahia v.44.

MASCARENHAS, Dulce. **Carlos Chiacchio: Homem & Obras**. Salvador: Academia de Letras da Bahia, 1979.

PARÁISO, Juarez. **Exposição comemorativa do centenário de Alberto Valença: o poeta da cor**. Universidade Federal da Bahia. 1991, p. 12.

VALLADARES, Clarival do Prado. **Alberto Valença: Um Estudo Biográfico e Crítico**. Salvador, Bahia: Construtora Norberto Odebrecht SA, 1980.

SITES CONSULTADOS

<http://pintoralbertovalenca.blogspot.com/>, acesso em 26 out. 2019.

<https://cparq.ufba.br/americo-furtado-de-simas>, acesso em 23 set. 2019.

<http://www.bahia-turismo.com/salvador/teatros/sao-joao.htm>, acesso em 24 ago. 2019.

<http://blogdogutemberg.blogspot.com/2006/06/carlos-chiacchio.html>, acesso em 25 jul. 2019.

https://en.wikipedia.org/wiki/Paul_Albert_Laurens, acesso em 25 ago. 2019.

https://en.wikipedia.org/wiki/Jules_Eugene_Pages, acesso em 25 out. 2019.

<http://www.universdesarts.com/biographie/4244/renard-emile.html>, acesso em 25 out. 2019.

<https://teara.govt.nz/en/biographies/3t32/thompson-sydney-lough>, acesso em 25 out. 2019.

PRODUÇÃO JORNALÍSTICA DE SENTIDOS SOBRE O DOCUMENTÁRIO FEVEREIROS

Data de aceite: 31/01/2020

Gilmar Adolfo Hermes

Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

Pelotas – Rio Grande do Sul

<http://lattes.cnpq.br/8599512241342306>

Gilmar Hermes (ghermes@yahoo.com) é professor do curso de Bacharelado em Jornalismo da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Este trabalho está vinculado ao Grupo de Pesquisa Estudos de Jornalismo Cultural, na linha Estudos Semióticos sobre Jornalismo Cultural.

RESUMO: Através de uma análise, na perspectiva da semiótica de Charles Sanders Peirce, é possível desconstruir os textos jornalísticos de forma a compreender a sua lógica de criação. No estudo da reportagem *Fé e festa no grande festejo do sincretismo*, escrita pelo jornalista Luiz Carlos Merten, sobre o filme documentário *Fevereiros*, observa-se quais foram os signos usados para a descrição do filme. Identifica-se sinsignos, com caráter mais descritivo, e interpretantes, que correspondem a trechos mais opinativos sobre a produção cinematográfica. O filme *Fevereiros* teve a sua produção realizada a partir do acompanhamento

das atividades da escola de samba Mangureira, que prestou uma homenagem à cantora Maria Bethânia em 2016. O filme estende o seu registro ao contexto cultural da cidade de Santo Amaro da Purificação, onde a cantora participa das atividades em honra de Iemanjá e da Nossa Senhora dos Navegantes. Entre os procedimentos retóricos do jornalista está a compreensão do filme inserido no contexto da realidade social. Os procedimentos retóricos do texto jornalístico são avaliados conforme as lógicas do “diálogo” ou da “disseminação”, conforme a abordagem do autor John Durham Peters (1999).

PALAVRAS-CHAVE: Semiótica, jornalismo cultural, cinema.

JOURNALISTIC PRODUCTION OF MEANINGS ON THE FEVEREIROS DOCUMENTARY

ABSTRACT: Through an analysis, from the perspective of Charles Sanders Peirce's semiotics, it is possible to deconstruct the journalistic texts in order to understand their logic of creation. In the study of the report *Fé e festa no grande festejo do sincretismo* (Faith and party in the great celebration of syncretism), written by journalist Luiz Carlos Merten, about the documentary film *Fevereiros*, it is observed

what were the signs used for the description of the film. It is observed signs, with more descriptive character, and interpretants, that correspond to more opinionated passages about the cinematographic production. The film *Fevereiros* was produced by following the activities of the Mangueira samba school, which paid tribute to singer Maria Bethânia in 2016. The film extends its record to the cultural context of the city of Santo Amaro da Purificação, where the singer participates in activities in honor of Iemanjá and Nossa Senhora dos Navegantes. Among the journalist's rhetorical procedures is the understanding of the film inserted in the context of social reality. The rhetorical procedures of the journalistic text are evaluated according to the logic of "dialogue" or "dissemination", according to the approach of author John Durham Peters (1999).

KEYWORDS: Semiotics, journalism, cinema.

1 | INTRODUÇÃO

A análise do trabalho jornalístico sobre a produção cinematográfica brasileira feito pelo crítico de cinema Luiz Carlos Merten, nas páginas do *Caderno 2*, do jornal *O Estado de S. Paulo*, pode contribuir para o desenvolvimento do jornalismo cultural e também para a compreensão da importância histórica dos filmes feitos no Brasil nos anos recentes. Este artigo faz parte de uma pesquisa com metodologia semiótica sobre os textos do autor publicados entre os anos de 2018 e 2019. Em diversas análises de reportagens sobre os filmes no circuito de exibição, estão sendo levados em conta os procedimentos retóricos do autor no contexto jornalístico. A análise semiótica dos textos jornalísticos contribui para a compreensão crítica do trabalho de produção de reportagens, e, neste caso, sobre as práticas do jornalismo cultural impresso sobre cinema.

Usando da técnica de entrevista, como foi observado em outras análises, o jornalista em algumas ocasiões dá maior relevo à voz do diretor, dos atores ou dos produtores, mas também situa as informações sobre os filmes em relação aos contextos social, histórico e cinematográfico em que essas produções entram em circulação. Seus textos geralmente estão em sintonia com o calendário de estreias das salas de exibição da cidade de São Paulo, demonstrando também quais trabalhos ganharam maior visibilidade no circuito de exibição. Neste artigo, é analisada a reportagem *Fé e festa no grande festejo do sincretismo*, publicada no dia 31 de janeiro de 2019, e que trata da exibição do documentário *Fevereiros*. Esse filme mostra o envolvimento da cantora Maria Bethânia com a cultura religiosa de sua cidade natal, Santo Amaro da Purificação, no estado da Bahia, conjuntamente à homenagem feita pelo tema enredo da escola de samba carioca Mangueira em 2016. As ideias de "sincretismo" e "tolerância" ganham maior relevância no conjunto do texto, como símbolos interpretantes do filme.

2 | ANÁLISE SEMIÓTICA

Através de seus textos publicados diariamente, o jornalista Luiz Carlos Merten manifesta a dimensão pública de seu *self*, relacionada a vários outros *selves*, os leitores do jornal, os editores da publicação da qual faz parte, a cultura jornalística na qual profissionalmente está inserido e os diversos sujeitos do contexto cinematográfico, da gerência das salas de exibição à toda a gama de profissionais que produz os filmes brasileiros. O *self* pode ser visto como um signo que se relaciona com o contexto social através de outros signos, que são os outros sujeitos e os signos que produzem.

No livro *Peirce's Approach to the Self* (1989), o autor Vincent Colapietro desenvolve como o autor Charles Sanders Peirce pensa o *self* muito conectado com a ideia de “comunicação”. Esta compreensão de Peirce foi revolucionária em seu tempo. O autor John Durham Peters, em seu livro *Speaking into the air* (1999), mostra que no século XIX, tempo da maior parte da vida de Peirce, uma concepção muito arraigada era a de que o “significado” fosse algo produzido pela consciência individual, como John Locke havia definido no século XVII (PETERS, 1999, p.81).

Colapietro (1989) elucida que, para Peirce o *self* é um signo. Desta forma, o *self* produz semioses¹ e é relacionado a outras mentes que afeta ou pelas quais é afetado. Segundo o autor, o fato mais básico sobre o ser humano é que ele é um ser em comunicação com outros (COLAPIETRO, 1989, p.37). Ao mesmo tempo em que o *self* é um centro de “poder e controle”, é parte de uma comunidade de significados, não somente levando em conta as palavras, mas ainda ações, hábitos e pensamentos.

Os signos, de acordo com os conceitos de Peirce (2000), agenciam cognições nas relações triádicas entre si, seus objetos e os interpretantes. Os signos relacionam-se aos seus objetos de forma a produzir sentido ou ações sígnicas. Esse efeito consiste na criação de um novo signo, resultado das diferentes formas de relação semiótica possíveis, as quais representam os diferentes tipos de signos ou semioses. Os ícones, por exemplo, são um tipo de signo que se relaciona com seus objetos através de relações de semelhança qualitativa (SANTAELLA, 2000) e produzem interpretantes de acordo a potencialidade dessas similaridades produzirem sentido para as variadas mentes interpretantes.

O texto jornalístico sobre cinema é uma combinação de signos, de forma a gerar interpretantes sobre os filmes ou temas relacionados. Para a observação desta composição de signos, duas diferenciações semióticas são muito importantes para a análise. Tratam-se dos conceitos de objeto dinâmico e do objeto imediato (SANTAELLA,

1 O conceito de semiose é central na semiótica de Charles Sanders Peirce e consiste na ação sígnica. Todo signo, na relação triádica que estabelece entre si, o objeto e o interpretante, produz novos signos, sendo que o interpretante consiste no signo relativo produzido em alguma mente que dará continuidade em sua ação (PEIRCE, 2000). O jornalista, em seu texto, produz um signo capaz de produzir interpretantes, que terão continuidade através das ações sígnicas dos seus leitores. Podem ser, por exemplo, concepções intelectuais sobre o filme ou a cantora Maria Bethânia, a ida ou a recusa de ir à sala de exibição para ver este filme.

2000). O objeto dinâmico é o que está fora do signo, em qualquer que seja o contexto, imaginário ou real, para a qual a sua ação sígnica produz sentido. Neste caso, o objeto dinâmico trata-se do filme *Fevereiros*. O objeto imediato são os aspectos relativos ao filme que o texto apresenta, sendo que os signos sempre relatam os objetos quanto a um ou alguns dos seus aspectos. A análise de um texto jornalístico consiste basicamente em perceber quais são os objetos imediatos presentes em relação ao objeto dinâmico (o filme como um todo), de forma a produzir semioses.

A maneira como o texto aborda o filme consiste no objeto imediato, que corresponde à parte desse fenômeno que o trabalho do jornalista apresenta e que poderá ser conhecido de fato pelos leitores nas salas de exibição. Dessa forma, o texto jornalístico tem a capacidade de produzir uma experiência semiótica sobre um outro signo, o filme, que, neste caso, funciona como seu objeto dinâmico.

Os textos jornalísticos impressos produzem sentido basicamente na combinação de símbolos, as palavras nos destaques gráficos e o texto principal; e ícones, as imagens (fotografias ou ilustrações desenhadas). Enquanto o filme comunica principalmente através de ícones, as imagens em movimento, a redação jornalística impressa cria sentidos sobretudo através das palavras. As palavras, porém, também têm uma dimensão icônica ou qualitativa, quando compreendidas de acordo com a sua apresentação gráfica ou visual.

A primeira semiose produzida pelo texto no seu conjunto é aquela gerada pela foto e os destaques gráficos, especialmente o título em letras de tamanho maior, mas também levando em conta a cartola, a linha de apoio, a legenda e o olho, todos em tipografia grifada. Nesta reportagem, vê-se o retrato atual da cantora sorrindo, vestida de branco e com uma parede branca ao fundo, ao lado do título “Fé e festa no grande festejo do sincretismo”. O título ressalta as ideias de religiosidade, festejo e sincretismo. As palavras são legissignos ou símbolos (SANTAELLA, 2000), que trazem ideias gerais, mas que no decorrer do texto ganham um sentido mais restrito ou melhor contextualizado, funcionando assim como “réplicas”. São a atualização de uma ideia generalizada, que ganha um sentido mais específico na contextualização. Como porta de entrada para o texto, o título aponta ideias gerais para as quais o filme está relacionado. A ideia de “sincretismo” ganhará importância no transcorrer do texto, pelo sentido político que representa na atual conjuntura brasileira, após a eleição do atual presidente Jair Bolsonaro e os fatos que antecederam as eleições.

Com letras menores, mas grifadas com a cor vermelha, a cartola “Cinema-Estrela”, no topo da página, situa editorialmente o assunto do *Caderno 2* no âmbito cinematográfico. Ao centro da página, a foto de Maria Bethânia apresenta o busto de sua figura vestida de branco em formato triangular apontado para cima, com o fundo branco, identificada pela legenda: “Filha de Iansã, criada nas novenas da igreja de Santo Amaro da Purificação” (MERTEN, 2019). A ideia de religiosidade é enfatizada pela legenda, que cita divindades cultuadas pelo candomblé.

O objeto dinâmico do texto principal fica evidente na linha de apoio:

“Fevereiro” é muito mais que um documentário sobre Maria Bethânia”, associando o assunto a um gênero específico de produção cinematográfica. E o potencial interpretante que o texto pode produzir no seu conjunto está no “olho”, uma frase dita pelo diretor entrevistado, Marcio Debellian, colocada em destaque com letras grifadas em um tamanho um pouco maior do que o texto principal: - “Fevereiro” virou uma peça de resistência em defesa do sincretismo, com tudo o que representa de tolerância” (DEBELLIAN in MERTEN, 2019). As ideias de resistência, sincretismo e tolerância são associadas à produção cinematográfica, dando o tom da reportagem.

A matéria prima do jornalismo são os “sinsignos”, tipos de signo que se caracterizam como dados singulares da realidade, ocorrências, fenômenos que, a princípio, ainda não se tratam de generalizações, legissignos, mas semioses relativas às observações de eventos concretos do mundo real (SANTAELLA, 2000). O filme *Fevereiro* pode ser considerado como um sinsigno, na medida em que é uma ocorrência da vida cultural. No entanto, deve-se considerar que já vem permeado por sentidos produzidos como legissignos, a exemplo da apresentação como um “documentário”, uma ideia generalizada logicamente como uma possibilidade ou uma tipologia da produção cinematográfica.

Os legissignos são, em mais um exemplo, as regras e conceitos que constituem a “cultura jornalística” (TRAQUINA, 2004). O sentido dado a cada um dos destaques gráficos mencionados é dado por antemão pelas concepções técnicas que permeiam a produção jornalística.

Todas as palavras são legissignos, com significados generalizados, mas, no texto, passam a funcionar como sinsignos na medida em que produzem sentido em um contexto específico.

A técnica de entrevista (LAGE, 2011) é um legissigno do jornalismo. Também o valor noticioso da atualidade funciona como uma regra de criação desse tipo de texto (TRAQUINA, 2005).

Os depoimentos colocados entre aspas são sinsignos, na medida em que dão conta de algo que foi dito, que ocorreu recentemente, mas estão permeados por regras de produção, ou seja, pelo valor-notícia da “atualidade” (TRAQUINA, 2005) e a técnica da entrevista, como elementos simbólicos constituinte dos textos noticiosos, sendo assim legissignos.

Levando em conta a observação das entrevistas e menções entre aspas atribuídas às fontes, a análise prossegue com a identificação dos personagens citados ao longo do texto como referências das informações, que são o diretor Márcio Debellian, o carnavalesco da Escola de Samba Mangueira Leandro Vieira e a cantora Maria Bethânia. Em depoimentos colocados entre aspas (discurso direto) ou não (discurso indireto), através de suas falas, são descritos sinsignos, elementos da realidade que cerca o filme, ou que o constituem como objeto.

No parágrafo de abertura do texto, o jornalista Merten escolheu abordar primeiramente o “sinsigno” relativo à “demora para concluir e lançar *Fevereiro*”,

apontando já uma avaliação para o problema, atribuída em discurso indireto para o próprio diretor: “terminou sendo positiva”.

A “história” do jornalista é a “história de como o filme foi feito”. São descritos sinais que constituíram as etapas de produção até a sua exibição no Festival do Rio em 2017. O diretor Marcio Debellian filmou de 2015 a 2016 os preparativos e o desfile da Escola de Samba Mangueira, a qual venceu o desfile da Sapucaí homenageando a cantora Maria Bethânia. Esse material foi usado por Debellian para a primeira edição. Ao longo de 2016, o diretor fez entrevistas com Caetano Veloso, irmão de Bethânia, e o historiador Luiz Antônio Simas. A entrevista com a personagem principal, Maria Bethânia, foi realizada somente em 2017.

Levando em conta o contexto temporal em que o filme chegou às salas de exibição, janeiro de 2019, o jornalista produz um signo interpretante no início do segundo parágrafo. Neste caso, trata-se da opinião do jornalista produzida a partir da observação dos signos descritos, relacionados à representação da realidade vivida socialmente. É um signo produzido a partir dos objetos imediatos descritos e também pelo efeito colateral da realidade social em que o jornalista está imerso: “Um ano e meio depois, *Fevereiros* chega aos cinemas não apenas como uma lufada em defesa da tolerância” (MERTEN, 2019).

O signo principal do filme, a cantora Maria Bethânia, é apresentada no terceiro parágrafo, sobretudo como a personalização do “sincretismo religioso”, o que pressupõe as semioses produzidas pelo filme e do texto jornalístico sobre o filme. Desta forma o objeto imediato do “sincretismo religioso” é um aspecto produtor de semioses por ambos. A redação descreve: “Bethânia, filha de Iansã, criada nas novenas da igreja de Santo Amaro da Purificação, transita entre a ancestralidade da herança africana - o chamado os atabaques - e o cerimonial católico” (MERTEN, 2019).

O texto é conduzido através do legissigno do “sincretismo”. Este é o tema em que o carnavalesco da escola de samba Mangueira, Leandro Vieira, aborda inicialmente em entrevista apresentada em discurso direto, através do recurso das aspas: “O Brasil regrediu 100 anos com essa nova conformação de poder e governo. *Fevereiros* virou uma peça de resistência em defesa do sincretismo, com tudo o que representa de tolerância” (VIEIRA in MERTEN, 2019). Desta forma, apresenta um signo interpretante sobre a importância deste filme no atual momento histórico. Este sinal, a fala do entrevistado, é o que o dá o tom mais político ao texto, relacionando-o diretamente ao processo eleitoral recente vivido pela sociedade brasileira.

Apresentando um novo interpretante, o jornalista atribui a intuição do diretor para a relevância que a homenagem da escola de samba Mangueira à Maria Bethânia viria a ter, no momento da estreia do filme nas salas de exibição. O interpretante do repórter é atribuído no texto aos sinais, as ocorrências apresentadas a seguir. A redação cita que, anteriormente, Marcio Debellian produziu o documentário *Palavra (En) Cantada*, o que ilustra seu interesse pelas relações da literatura poética com a

música popular brasileira. Essa predileção explica a sua atração pela personagem de Maria Bethânia e seu tipo de música. E, apesar da agenda repleta, a cantora autorizou a filmagem.

A mudança da temática central no transcorrer da produção é descrita através da explicação atribuída à cantora Maria Bethânia de por que o filme tem o título *Fevereiros*. Todo o dia 2 de fevereiro, ela deve estar na cidade de Santo Amaro, no estado da Bahia, para o ápice das festividades celebrando a divindade do candomblé Iemanjá e a católica Nossa Senhora dos Navegantes. Sua família, representada especialmente por sua mãe Dona Canô, hoje falecida, criou o hábito de abrir a casa para esse festejo popular.

Um sinsigno descrito é um dos depoimentos no filme do carnavalesco Leandro Vieira, um dos principais personagens do documentário. “[Fala] na importância de representar o Brasil negro, mulato, o País dos excluídos. Lembra que a religiosidade popular foi perseguida” (VIEIRA in MERTEN, 2019).

Também funciona como um sinsigno o depoimento do historiador Luiz Antônio Simas. Ele lembrou que “o samba de roda nasceu nos terreiros da Bahia antes de migrar para o Rio”. Tendo em conta os sinsignos descritos e outros citados ao longo de um trecho com caráter opinativo, o jornalista produz um interpretante sobre o filme, o que também cada leitor poderá produzir depois de vê-lo. Merten escreve:

Toda uma história de resistência - do samba, das religiões afro “é contada por meio de Maria Bethânia, do que ela representa e Bethânia fala” sobre a doçura de Mãe Menininha, que era como a fonte da água da vida. Generosa, porque sabia que o manancial nunca ia secar. É tudo isso que Marcio Debellian coloca de maneira tão simples. Bethânia em casa, em Santo Amaro, no barracão da Mangueira, na igreja e no gantois. Uma coisa não exclui a outra. Tudo soma (MERTEN, 2019).

A seguir o jornalista retoma o interesse do diretor do documentário em relação à literatura, descrevendo um interpretante produzido por ele sobre a personagem principal do documentário: “Bethânia usa a música para espalhar a poesia pelo mundo. Tudo o que ela faz de uma maneira tão autêntica, tão popular, está embasado na alta cultura” (DEBELLIAN in MERTEN, 2019).

Os signos “sincretismo” e “tolerância” são enfatizados no parágrafo de encerramento do texto:

Como momento de comunhão e equilíbrio de homens e mulheres com eles mesmos e o universo, a espiritualidade não precisa, necessariamente, ligar-se a uma só religião. Existe pano para vestir todos os santos, como existem ateus espiritualizados. Luis Buñuel adorava definir-se como ateu, “graças a Deus”. Bethânia é dessa estirpe guerreira, Filha de Iansã, devota na igreja e no coração de seus fãs (MERTEN, 2019).

Observa-se como principal procedimento retórico de Merten a contextualização dos filmes na realidade social. Neste texto, também ficou evidente o processo de narrar a história da produção do filme, que envolve a elaboração de um projeto, o enfrentamento de dificuldades e uma série de circunstâncias que resultam no produto visto nas telas e sujeito à reportagem jornalística para divulgação e crítica. No conjunto de textos de Merten já analisados nesta pesquisa, percebe-se a preocupação em

valorizar a produção cinematográfica brasileira.

3 | DIVERSIDADE: MARCA DO CONTEXTO CINEMATOGRAFICO BRASILEIRO

A diversidade da produção cinematográfica brasileira é apontada pelo autor Danilo Santos Miranda (2018) justamente como a sua marca identitária na apresentação do livro *Nova História do Cinema Brasileiro* (RAMOS e SCHVARZMAN, 2018). Ele também enfatiza a estreita relação do cinema com outras artes, do que o documentário *Fevereiro* é um exemplo em relação à música e à literatura poética, como foi destacado pelo autor da reportagem ao descrever sinais relativos ao diretor do documentário.

Miranda (2018) considera como mais recente a inclusão das temáticas de gênero, das mulheres e a participação de atores negros e indígenas no cinema brasileiro. Já o autor francês Laurent Desbois (2016) argumenta que, na tentativa de construir uma indústria nacional e uma identificação com seu público, os filmes denunciam as contradições de uma sociedade desenvolvida através do trabalho escravo e o massacre das culturas indígenas. Segundo a reportagem jornalística, o documentário *Fevereiro* registra a importância da atuação da cantora Maria Bethânia em relação à comunidade de Santo Amaro e suas raízes ligadas ao contexto cultural afrobrasileiro.

Os organizadores da obra *Nova História do Cinema Brasileiro* (RAMOS e SCHVARZMAN, 2018) definem o cinema como uma “arte do tempo”, e é neste sentido que funciona o principal procedimento retórico de Merten, ao situar os filmes em relação à realidade social de que fazem parte, em constante mutação, inclusive do ponto de vista político. Para os autores citados acima, o cinema brasileiro caracteriza-se da seguinte forma:

[Trata-se] de uma arte produzida numa determinada região geográfica do planeta, com tradições culturais e históricas mais ou menos congruentes, abertas para a miríade de influências que a compõem, sem uma soma que nos permita apontar para qualquer tipo de homogeneidade a ser exaltada (RAMOS e SCHVARZMAN, 2018, p.13)

A diversidade característica do processo cultural define que *Fevereiro* representa apenas uma das facetas da cultura brasileira e da sua produção cinematográfica. Para o autor do artigo *Documentário Contemporâneo (2000-2016)*, Carlos Alberto Mattos (2018), depois que os documentários tiveram de uma maneira geral a vocação de “educar o mundo”, “até os anos 1950”; e de “ajudar a mudar o mundo”, “nas décadas de 1960 a 1970”; pode-se dizer “que o documentário do século XXI pretende compreender o mundo”. (MATTOS, 2018, p.475) É justamente a diversidade e a busca de entendimento de uma sociedade complexa não homogênea que move a produção de filmes documentários:

A grande maioria dos documentaristas em ação está sendo movida pela curiosidade em relação ao Outro... [...] que pode ser famoso ou anônimo, representativo ou singular, performático ou corriqueiro. [...] A irrupção das subjetividades pode ser considerada um traço definidor desse período. (MATTOS, 2018, p.475).

O autor explica que houve “um salto da era do modelo sociológico para outro mais interessado nas individualidades e mais próximo de um interesse antropológico pelas manifestações do cotidiano” (MATTOS, 2018, p.477). O filme *Fevereiros* pode ser situado no que o autor define como “documentários de redes de pessoas”. “Neles, o que importa não é tanto o indivíduo, mas as relações e similaridades entre os sujeitos” (MATTOS, 2018, p.477-478). Apesar de que, como foi descrito na reportagem, a produção tenha partido do acompanhamento da homenagem prestada à cantora Maria Bethânia pela escola de samba Mangueira, o documentário, como sugere o nome *Fevereiros*, acabou centrado no fenômeno cultural das festividades do município de Santo Amaro.

Carlos Alberto Mattos (2018) também demonstra como a música popular é um assunto frequente entre a produção de documentários brasileiros. Cita, por exemplo, *Samba Riachão*, dirigido por Jorge Alfredo em 2001, que dividiu o prêmio de melhor filme no Festival de Brasília em 2001 com a ficção *Lavoura Arcaica*. Também as escolas de samba têm motivado produções como o média-metragem *Ensaio geral* (Arthur Fontes e Flávio Pinheiro, 2000), o longa *Imperatriz do Carnaval* (Medeiros Schultz, 2001), o média-metragem *Samba* (Theresa Jessouroun) e *82 minutos* (Nelson Hoineff, 2015), sobre a preparação da escola de samba Portela no mesmo ano. A partir dos anos 2000, houve uma série de DVDs documentais sobre os mais diversos gêneros musicais. (MATTOS, 2018, p. 482-483)

O subgênero das biografias musicais é apontado por Mattos (2018) como frequente nas “estatísticas de documentários mais vistos a cada temporada” (MATTOS, 2018, p. 492). É imensa a lista que aponta títulos como *Vinicius* (Miguel Faria Jr., 2005); *Meu tempo é hoje: Paulinho da Viola* (Izabel Jaguaribe, 2002), *O homem que engarrafava nuvens* (Lírio Ferreira, 2008), *Chico: artista brasileiro* (2013), etc. “Os filmes se compõem geralmente de entrevistas, material biográfico de época e cenas de performance musical” (MATTOS, 2018, p. 493). Este, no entanto, não é o caso de *Fevereiros*, que como foi descrito na reportagem, não se restringe somente ao trabalho musical da cantora, mas considera sobretudo o contexto cultural da cidade de Santo Amaro da Purificação, situando-o no que Mattos define como “documentário de rede de pessoas”.

4 | DISSEMINAÇÃO OU DIÁLOGO

O autor John Durham Peters (1999), em seu livro *Speaking into the Air*, conta a história da ideia de comunicação. Metodologicamente o livro é organizado de acordo com a história das mentalidades. De certa forma, presta uma homenagem ao pragmatistas norte-americanos, mostrando o contexto em que os seus pensamentos foram elaborados na passagem do século XIX para o XX. Sua reconstituição histórica, no entanto, vai mais longe e mostra como o imaginário midiático foi estruturado ao longo dos séculos, o que pode ser observado no universo das representações atualmente.

Uma das principais problemáticas tratadas pelo autor é o confronto entre as ideias de “disseminação” e “diálogo” (PETERS, 1999, p.33). O filósofo Sócrates marcou a importância do discurso oral na conversação. Ele clamava sobre a importância de conhecer os outros. Nesse sentido, o discurso é como uma semente a ser cultivada entre as pessoas no diálogo. A objeção de Sócrates quanto à linguagem escrita é sobre como o texto será lido por outros e as distorções que podem surgir fora de um encontro face a face. Sua preocupação retórica é principalmente sobre conhecer o outro e produzir um discurso que realmente possa ser compreendido em seu melhor significado em um processo de diálogo. Isso depende principalmente de conhecer o outro.

A disseminação é uma outra concepção de comunicação apresentada pela difusão de textos bíblicos (PETERS, 1999, p.51). É mais importante disseminar o texto sagrado para uma audiência heterogênea, mesmo que em uma relação assimétrica. Para Sócrates, o diálogo é pensado como uma relação simétrica entre duas almas. Na concepção da disseminação o significado é uma tarefa do receptor. Neste caso, há uniformidade na transmissão, mas há diversidade na recepção. As parábolas pedem pela interpretação e a audiência deve resolver este problema, sendo proativa.

Luiz Carlos Merten, com suas reportagens, atua principalmente na lógica da disseminação, como é próprio do jornalismo. Ele tenta oferecer aos seus leitores o melhor da cinematografia nacional, tendo o circuito de exibição como intermediador. Através dos sinais descritos na reportagem, os leitores podem chegar às suas próprias conclusões a respeito do filme.

Para tentar estabelecer um diálogo, no entanto, Merten busca produzir retoricamente uma identificação com o contexto da realidade social e produz interpretantes sobre o filme através desse processo. É necessário que haja alguma cumplicidade por parte do leitor com a compreensão da realidade social do jornalista para que este diálogo possa ocorrer.

Também, e, talvez, somente para uma elite voltada para o consumo cinematográfico, assim como para Sócrates o diálogo só poderia estabelecer-se entre almas simétricas, o jornalista busca evidenciar os processos de criação que envolvem especialmente as atividades e concepções do diretor. Neste caso é necessário um interesse mútuo pela compreensão do processo criativo do cinema.

5 | CONSIDERAÇÕES

A análise semiótica das reportagens permite desconstruir o texto de forma a compreender a lógica de sua criação. Os conceitos semióticos são como lentes que permitem observar os elementos textuais e seus possíveis sentidos no âmbito geral e na lógica empreendida na estrutura redacional. Levando em conta a semiótica de Charles Sanders Peirce, dentre os conceitos mais usuais estão os de signo, objeto dinâmico, objeto imediato, interpretante, sinsigno, legissigno, réplica e ícone.

É importante situar o texto no âmbito da cultura jornalística, levando em conta a importância da técnica de entrevista e a relevância das fontes que constituem o referencial informativo do texto. Na análise observa-se procedimentos que caracterizam a especificidade do jornalismo sobre cinema, levando em conta, por exemplo, a relevância que o diretor tem ao prestar informações sobre o filme.

Todos os *selves* envolvidos na constituição do texto agem tendo em vista a realidade social de que fazem parte. No caso de um filme brasileiro, este aspecto torna-se mais importante do que a cultura cinematográfica, sendo o ponto mais importante para a produção de sentido sobre a produção. Os processos de disseminação e diálogo, tal como explicados por Peters (1999), ocorrem de maneira dialética, exigindo empenho do jornalista e dos cineastas no sentido de aproximar a cinematografia da realidade social vivida, mas, ao mesmo tempo, é necessário um interesse dos leitores no sentido de aproximar-se da realidade específica do processo criativo cinematográfico.

REFERÊNCIAS

COLAPIETRO, Vincent Michael. **Peirce's Approach to the self: A semiotic perspective on human subjectivity**. Albany: University of New York Press, 1989.

DESBOIS, Laurent. **A Odisseia do Cinema Brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

LAGE, Nilson. **A reportagem: teoria e técnica de entrevista e pesquisa jornalística**. Rio de Janeiro: Record, 2011.

MATTOS, Carlos Alberto. Documentário Contemporâneo (2000-2016). In: RAMOS, Fernão Pessoa; SCHVARZMAN, Sheila. **Nova História do Cinema Brasileiro**. São Paulo, Edições Sesc São Paulo, 2018, vol. 2, p.474-513.

MERTEN, Luiz Carlos. **Um Sonho de Cinema**. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura/Edunisc, 2004.

_____. Fé e festa no grande festejo do sincretismo. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, p. C7, 31 jan. 2019.

MIRANDA, Danilo Santos. A Pluralidade do Cinema Brasileiro. In: RAMOS, Fernão Pessoa; SCHVARZMAN, Sheila. **Nova História do Cinema Brasileiro**. São Paulo, Edições Sesc São Paulo, 2018, vol. 2, p.9-10.

PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

PETERS, John Durham. **Speaking into the Air: A History of The Idea of Communication**. Chicago: The University of Chicago, 1999.

RAMOS, Fernão Pessoa; SCHVARZMAN, Sheila. **Nova História do Cinema Brasileiro**. São Paulo, Edições Sesc São Paulo, 2018, vol.2.

SANTAELLA, Lucia. **A Teoria Geral dos Signos**. São Paulo: Pioneira, 2000.

TRAQUINA, Nelson. **Teorias do Jornalismo: Porque as notícias são como são**. Florianópolis: Insular, 2004.

TRAQUINA, Nelson. **Teorias do Jornalismo**: A tribo jornalística - uma comunidade interpretativa transnacional. Florianópolis: Insular, 2005.

FERNANDO PESSOA ENTRE TRADIÇÃO E CONTEMPORANEIDADE

Data de aceite: 31/01/2020

Data de submissão: 30/10/2019

Rafaela Favarin Somera

Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas

São Paulo – São Paulo

<http://lattes.cnpq.br/9218896281665294> /<https://orcid.org/0000-0002-2722-0025>

RESUMO: Fernando Pessoa assume-se como o intérprete da cultura nacional portuguesa em seu livro “Sebastianismo e Quinto Império”. Nessa obra, o poeta entende a simbologia do mito unificador sebastianista como uma crença popular que forja as características da alma portuguesa e as bases da formação identitária do seu povo. A partir dessa interpretação, Pessoa transmuta a mitologia sebastianista em uma nova forma de religião. O presente estudo propõe a análise da influência dessa “religião” na formação e na estruturação da sociedade portuguesa da época. Para Pessoa, o mito, quando transmutado em religião, constrói a alma portuguesa partindo da esperança da salvação unificadora sebastianista, a única capaz de suportar a multiplicidade cultural do país. Assim, a literatura de Fernando Pessoa produz uma religião própria à Portugal firmada

no porvir da unidade gloriosa do seu mosaico cultural. Desta forma, Fernando Pessoa cria uma identidade em constante construção, ao mesmo tempo permeável e tradicional. Portanto, no panorama poético universal, a presente investigação revela a contemporaneidade deste autor a partir das releituras modernas e pósmodernas de sua estética e pensamento, abrindo novas perspectivas de interpretação de sua obra.

PALAVRAS-CHAVE: Fernando Pessoa. Mito. Religião. Sebastianismo

FERNANDO PESSOA BETWEEN TRADITION AND CONTEMPORANEITY

ABSTRACT: Fernando Pessoa it is assumed as the interpreter of portuguese national culture in his book “Sebastianismo e Quinto Império”. In this work, the poet understand the symbology of the sebastianist unifying myth as a popular belief that forges the characteristics of the portugese spirit and the bases of the identity formation of its people. From this interpretation, Pessoa transmutes the Sebastianist mythology into a new form of religion. The present study proposes the analysis of the influence of this “religion” in the formation and structuring of the portuguese society of the time. For Pessoa, myth, when transmuted into religion, builds the portuguese spirit out of the hope of Sebastian’s unifying

salvation, the only one capable of supporting the cultural multiplicity of the country. Therefore, the literature of Fernando Pessoa produces a religion proper to Portugal signed in the future of the glorious unity of its cultural mosaic. In this way, Fernando Pessoa creates an identity in constant construction, at the same time permeable and traditional. Therefore, in the universal poetic panorama, the present investigation reveals the contemporaneity of this author from the modern and postmodern re-readings of his aesthetics and thought, opening new perspectives of interpretation of his work.

KEYWORDS: Fernando Pessoa. Myth. Religion. Sebastianism

Fernando Pessoa viveu no entrecruzamento dos séculos XIX e XX. Durante os anos de 1910 a 1935 evidenciou a história e a mística lusitana. O poeta interagiu com a cultura de Portugal e interpretou-a dentro das características sócio-históricas. A análise crítica aqui proposta visa, essencialmente, interpretar e entender a ideia que o poeta apresenta sobre Portugal, adotando um outro olhar para dentro da natureza do próprio contexto português e, assim, possibilitar a visão pessoana de explorar a literatura como campo de difusão de sentido e como poder simbólico de um povo. Isso significa que transportou à literatura seu pensamento sociocultural de procura da identidade e da inversão dos paradigmas da constituição da nação.

Como tema de estudo é eleito a recolha de textos de **Sebastianismo e Quinto Império** editada por Jorge Uribe e Pedro Sepúlveda em 2011. Essa edição foi pensada para reunir uma coletânea de fragmentos de mesma linha de raciocínio do poeta Fernando Pessoa, onde busca mostrar e analisar a construção do mito sebastianista em Portugal. A reflexão apresenta uma progressão do tema e no modo como este foi definido. Primeiramente, há uma ênfase no Sebastianismo em termos de uma aproximação com um movimento cultural e social e, posteriormente enfoca a questão do Quinto Império, enquanto extensão do Sebastianismo e sua inserção no sentido transnacional, que o próprio sentido sebastianista traz como seu elemento cultural de significação. Ao progredir no tema, que os organizadores realizaram nessa compilação de textos, encontra-se, em primeiro momento, o movimento cultural e sua forma, que leva a uma crença e, posteriormente, sua evolução em pensamento e projeto para o sentido amplo do que é identidade portuguesa, que pode ser reverberada na imagem do Quinto Império e, assim, no poder simbólico da literatura.

A reflexão realizada revela a relevância do pensamento de Fernando Pessoa sobre o mito como elemento particular que mostra a identidade portuguesa. Ao mostrar essa visão, o poeta sustenta a visão da permanência de uma cultura pelo elemento tradicional e natural. A recolha dos textos ressalta a constância de pensar o mito enquanto acesso a informação e a produção de identidade e de historicidade. Aqui, Fernando Pessoa trata o mito sebastianista como ferramenta de construção da história, política, sociedade, literatura, cultura portuguesa para elucidar a força e grandeza, autenticidade e independência de Portugal enquanto nação autônoma no início do século XX. A via de demonstração que permite gerir essa visão, segundo o

próprio poeta e, a qual ele trabalha e intensifica, é a literatura, pois apresenta em si os mecanismos de representação e de simbologia da personalidade portuguesa em seu componente social e psíquico. Por si, a literatura é interpretada como ferramenta doutrinadora dos homens e que contém os mecanismos formadores e estruturantes da sociedade, dos hábitos e costume. Da mesma maneira, o mito apresenta-se enquanto caminho ordenador de Portugal onde há a união de pensamento e mundo concreto, que são definidos pela memória e pela riqueza da tradição da formação territorial e de povo português.

O projeto lírico-cultural pessoano pretendia construir a civilização lusitana e projetar o país para o futuro. Por meio disso, pode-se dizer que o poeta pensava uma sociedade que incorporasse a mais antiga tradição presente na alma portuguesa, o mito, e assim, criar estruturas para caracterizar a nação como única, gloriosa e imperial. Para tanto, mostrou que essa alma estava banhada por variadas estruturas e construções de pensamentos, políticas e sócias híbridas que gerariam a cultura. Assim, elucidou que dentro do contexto histórico encontraria a raiz do renascimento português detida no mito sebastianista como uma crença popular e de sua criação no mundo moderno.

Para Fernando Pessoa, o mito sebastianista é uma ferramenta de interpretação da personalidade portuguesa em seu componente social e psicológico. Aqui, o mito serve como memória, como ferramenta de interpretação e de agir culturalmente na sociedade portuguesa. O mito sebastianista expande-se, sai de seu isolamento construtivo literário e lança-se no campo histórico e cultural português. Em si, o mito sebastianista representa a busca do retorno da glória portuguesa, de sua grandeza tanto histórica quanto na literatura mundial. Para tanto, o poeta trabalha com a tradição portuguesa de fé e crença, além do poder e da força enquanto nação ultramarina e imperial para promulgar sua aceção sobre o mito como componente permanente enraizado e como ferramenta atitudinal do homem português.

O mito para Fernando Pessoa tem um caráter e função. Serve para alguma coisa: como memória, como ferramenta de interpretação e também de agir culturalmente na sociedade. Fundamento baseado em relações de indução para apresentar os resultados de uma nova relação que julga como sendo a própria construção do caminho. Significado que transcende o literário e vai para o histórico e cultural. Julgamos a obra através desse significado que não é literário. Utilizamos de um significado de mito como ferramenta, uma forma de agir para executar um trabalho de interpretação.

Esse pensamento está embasado nas teorias sobre mito encontradas em Mircea Eliade (1957, 2001, 2017) e Claude Lévi-Strauss (1978) que tratam o mito enquanto metalinguagem e como emulador de crenças e percepções da realidade. Dentro dessa linha de pensamento, o mito não está separado da construção da sociedade e do homem. Enquanto componente dos sentidos – construção humana – estabelece a origem e o estar no mundo. Por sua vez, coloca-se como estrutura

de um grupo social e constitui valor simbólico cultural. Assim, considera-se o mito como estrutura permanente de um povo. Conteúdo simbólico que mostra a crença que caracteriza a sociedade. Além disso, transmite conhecimento e manifesta a cultura. Fonte de construção da identidade de um povo. Reflete o tempo histórico e deixa aparente questões econômicas, políticas, hierárquicas e formas de poder que definem o ambiente do qual procedeu ou com o qual se relaciona. Por isso, o mito é utilizado aqui com as mesmas noções de Roland Barthes (2002) – sistema de códigos transmitidos para homem e são adotados como padrão. Esse conjunto ideológico percebido torna-se significação e passa a operar visivelmente no ser humano. Assim, a representação enquanto sistema de signo se mistifica e transforma a cultura em natureza universal – para entender os textos de Fernando Pessoa.

O mito, assim, é pensado como ponto motriz da realidade e da criação da identidade de seu povo. Entende a cultura lusitana como mito, como imaginação simbólica que encontra na vida imaginária partilhada pelo povo o caminho comum construído para se lançar ao futuro.

No entanto, essa análise precisa de raízes internas, isto é, dentro do próprio material de Fernando Pessoa. Essas fontes de informação internas são dois textos líricos que dialogam com o Sebastianismo: **Mensagem** (BN Esp. E3/146) e **À Memória do Presidente-Rei Sidonio Paes** (BND I-79533-v). Esses textos demonstram a permanência do mito no pensamento estruturante do poeta e da sociedade portuguesa. Algumas passagens mostram literalmente essas informações e outras mostram metaforicamente esses componentes estilísticos presentes nesses textos. Dois componentes importantes que encontramos: o texto e o contexto e nossas informações transitam e formam a interpretação geral do texto e assim consigo utilizar o significado do mito como ferramenta. Além disso, encontramos a repetição de ideias o longo do pensamento pessoano.

Essas obras apresentam componentes orientadores de formação social, enquanto ferramenta implícita, e psicológica reverberados pelo mito. Os demais componentes extraídos dos poemas garantem uma orientação composta por ideias de regresso, crença, fé, força, desejo e heroísmo. Esses signos de orientação carregados de significação psicológica ou, pelo menos, de efeito psicológico. Posteriormente, apresentam valor formativo no povo português. Pode-se entendê-los como guias para Fernando Pessoa envolver o pensamento social e cultural português e, por este movimento, criar uma literatura referencial e propositalmente dogmática e doutrinária de almas.

A análise crítica de **Mensagem** orienta a síntese de uma ideia pessoana que reflete uma origem mitológica ultramarina e grega de Portugal (Ulisses). Ao apresentar Ulisses como fundador mítico de Portugal, Fernando Pessoa propõe imaginariamente seu país como império cultural, uma vez que confere à sua pátria a mesma qualidade criadora que a da Grécia, e como império espiritual tal qual a Cristandade. Ao trazer as características da antiguidade grega e da Cristandade para o diálogo de reconstrução

nacional, o poeta adaptou livremente o mito ulisseano ao resgatar elementos invariantes dessa narrativa mítica: a viagem pelo mar desconhecido, o encontro com outros povos e a incerteza sobre o destino do herói. Esses temas alimentaram (LOURENÇO, 2000) a fundação mítica de Lisboa e a nacionalidade de sua pátria. Como pode ser lido no poema:

ULISSES
O mito é o nada que é tudo.
O mesmo sol que abre os céus
É um mito brilhante e mudo –
O corpo morto de Deus,
Vivo e desnudo.

Este, que aqui aportou,
Foi por não ser existindo.
Sem existir nos bastou.
Por não ter vindo foi vindo
E nos criou.

Assim a lenda se escorre
A entrar na realidade,
E a fecundá-la decorre.
Em baixo, a vida, metade
De nada, morre.

O eu lírico do poema resolve a contradição entre o nada e tudo a figura íntegra de Ulisses. No verso “o nada que é tudo”, define-se o constante devir capaz de sintetizar a oposição dialética entre ser e não ser, crença e realidade, a qual se concretiza na presença atual e mundana, na condição de existência do povo português.

Ao tratar do “nada que é tudo”, o eu lírico mostra que a existência do mito caminha em conjunto com a sua negação, o não-mito que lhe pertence, existência e não existência, verdade e negação. Realidade e crença, assim, são unificadas em um constante devir que é a própria unidade pátria. Além de pensar na existência vinculada entre “é” e “nada”, ser e não-ser, o eu lírico traz para este diálogo a visão da cristandade ao relacionar vida e morte, a existência e a sua negação, unificadas no ato de ressurreição exclusivo a Cristo, a verdade universal religiosa que proporciona unidade entre nada e tudo, ou seja, do “nada que é tudo”.

Assim, a crença veiculada pelo mito possui uma perspectiva fictícia e religiosa que caminha junto ao real. O eu lírico demonstra essa unidade com a mitificação da fundação de Portugal pelo herói grego Ulisses, como pode ser visto na segunda estrofe do poema: “Este”. Com o pronome, o mito ao qual refere é ao mesmo tempo anunciado e ocultado. Além do destino de formação territorial, Ulisses mostra-se como o construtor do pensamento e impulsionador dos portugueses para a navegação e descobrimento de novos mundos.

A inclusão do mito ulisseano em **Mensagem** pode ser entendida como figura

histórica e mítica presente na formação da nação portuguesa. Por isso, é importante para compreender a trajetória mítica que Fernando Pessoa utiliza. Além disso, reverbera o comportamento humano e o elemento de civilização dentro de um conteúdo simbólico – sentido e crença (religião) – que forma o valor e a aparência do homem social português.

o mito narra como a realidade passou a existir, seja uma realidade total ou apenas um fragmento. Sempre mostra a narrativa de uma criação (ELIADE, 2017)

Assim, os mitos fundamentam o mundo e o converte no que é hoje (ELIADE, 2017) revelando os modelos e fornecendo uma significação ao mundo e à existência humana. O mito, segundo Eliade, “fala” ao homem traduzindo a realidade, mostrando suas verdades e significações. Compreende-se que o mito é algo vivente e caracteriza-se por isso como linguagem. Justifica o comportamento e as atividades do homem, fornecendo suas condutas e conferindo significação e valor à existência. Transmite conhecimento, manifestando-se dentro da cultura que opera tal qual o universo religioso dessacralizado que nutre a civilização.

Ao determinar a cultura de um povo, o mito responde pela sociedade que apresenta seus temores. Pelos mitos entende-se as preocupações do homem e sua relação com outras culturas. Assim, o mito pode ser entendido como algo que narra à sociedade a sua formação e a sua importância coletiva.

Em decorrência disso, resgata o mito sebastianista, que tem origens antropológicas e sociológicas. O poeta personifica o mito sebastianista como criador da unificação que traria na fé a percepção da construção de uma unidade social que caminharia junto com a multiplicidade social portuguesa e traria uma identidade imperial à Portugal. A construção do poema D. Sebastião, Rei de Portugal mostra a história de Portugal e o mito sebastianista como criador da unificação que traria na fé a percepção da construção de uma unidade social que caminha junto com a religiosidade cristã – regresso, grandeza, fé, desejo, crença, heroísmo, força.

Louco, sim, louco, porque quiz grandeza
Qual a Sorte a não dá.
Não coube em mim minha certeza;
Porisso onde o areal está
Ficou meu ser que houve, não o que ha.

Minha loucura, outros que me a tomem
Com o que nella ia.
Sem a loucura o que é o homem
Mais que a besta sadia,
Cadaver addiado que procria?

O poema destaca um ideal de grandeza, em acepção de sonho que assume o arquétipo de conquistador de novas terras para engrandecer a Pátria, que profetiza a permanência do espírito de unidade e de renascimento português que levaria esta

nação a obter liderança dentre as nações europeias. Neste sentido, o povo criaria e pensaria na constituição de sua nação e raça sendo forte e tendo a consciência de sua superioridade, de sua grandeza. Assim, o povo permitindo-se olhar para dentro si mesmo buscaria o melhor para si e para a sociedade e a nação, mostrando que a cultura lusitana é própria e digna de ter seu espaço.

Na terceira parte do livro **Mensagem**, intitulada de O Encoberto, há a presença do poema de nome D. Sebastião, onde Fernando Pessoa trata o mito sebastianista como messiânico cuja origem radica no desaparecimento de D. Sebastião. Este mito se funda na esperança da vinda de um Salvador que virá para libertar o povo e restaurar a glória e o prestígio nacionais. Assim, retoma a imagem do regresso do messias redentor da tradição cristã. Além disso, trabalha com a reinterpretação da história de Portugal em função da retomada de um passado glorioso que deveria perpetuar-se através de um Império Espiritual.

Sperae! Cahi no areal e na hora adversa
Que Deus concede aos seus
Para o intervallo em que esteja a alma immersa
Em sonhos que são Deus.

Que importa o areal e a morte e a desventura
Se com Deus me guardei?
É O que eu me sonhei que eterno dura,
É Esse que regressarei

O poema explicita a fé que salvaguarda e permite a ressurreição. O corpo perdido no areal não tem relevância perante a crença, pois por ela foi salvo do esquecimento e com ela regressará. Assim, funda-se a esperança da vinda do Salvador. D. Sebastião eleva-se ao patamar de Cristo. Seu corpo desaparecido assemelha-se à ausência do corpo de Cristo na tumba, etapa que antecedeu imediatamente o seu retorno, unificando tudo e nada, existência e não existência por meio da ressurreição. A verdade universal de Portugal é a unidade de passado, presente e futuro, unificados pela crença.

Ao trazer a figura divina da cristandade, o poeta retoma a ideia de legitimar Portugal em sua tradição: o passado grego pagão. Por meio disso, representa o destino português ratificado por sua natureza que enaltece a união entre racionalidade e divindade, mostrando sua consciência e força por meio da sua qualidade pessoal e, portanto, nacional. Assim, a exterioridade de Deus apenas indica o caminho a ser traçado pelo povo, mas é o povo que deve produzir sua consciência e sua qualidade formativa, anulando a interferência externa e assinalando a permanência da sua tradição e da sua força pela eternidade. Ao atingir essa ideia, o poeta manifesta a imagem do indivíduo capaz de criar e unir objetividade e subjetividade como condição comunal de sua existência. Essa apresenta-se na mistificação criadora que traz a

verdadeira alma portuguesa.

Os poemas de **Mensagem** apresentados aqui, sugerem que a história portuguesa caminha em duas vias traçadas paralelamente na vida de seu povo. A primeira delinea o mítico, o qual conduz esta história acima da compreensão humana. Distancia-se do mundo concreto reforçando um heroísmo quixotesco, sonhador, de feitos impossíveis que só podem ser sustentados pela fé nos mesmos. A segunda via formula-se na realidade concreta da figura de D. Sebastião que realmente existiu em momento de liderança política e econômica de Portugal e, portanto, fez parte do mundo sociopolítico e cultural desse país. Sua existência mundana e seu período de reinado próspero foi intercalada por períodos de decadência.

O vínculo concreto que esse personagem possuía com momento histórico de prosperidade soma-se à crença religiosa que alimenta a sua reformulação a mito de ressurreição e salvação unido realidade. Desse modo, a preocupação com a mítica portuguesa só tende a crescer, pois humano e divino vinculam-se em figura histórica e, posteriormente, em agir criativo.

Além disso, percebe-se a repetição e a semelhança entre a figura que se faz mítica e sua reinterpretação. Portanto, pode-se trabalhar o percurso do discurso pessoano dentro do período em que o poeta viveu do início do século XX. Ao engajar sua reflexão sobre o nacionalismo e diálogos culturais, promove o alinhamento desta figura do passado com uma figura presente no período de criação do poeta e que dialoga e encarna este misticismo sebastianista exacerbado.

Tenhamos fé, porque elle foi
Deus não quer mal a quem o deu.
Não passa como o vento o heroe
Sob o ermo céo.
(...)
Mas a ansia nossa que incarnara,
A alma de nós de que foi braço,
Tornará, nova forma clara,
Ao tempo e ao espaço.
(...)
Tornará feito qualquer outro,
Qualquer cousa de nós com elle;
Porque o nome do heroe morto
Inda compelle;

Aqui, Fernando Pessoa corrobora no aparecimento de uma individualidade e de um pensamento diferente inspirado pelo símbolo de Sidónio Pais, explorando a força mítica e conseqüentemente a crença e elevando a função de divino-humano. A imagem de mártir levou ao surgimento de um culto popular semelhante ao que existe em torno da figura de D. Sebastião, que fez de Sidónio Pais um santo. O pensamento que Fernando Pessoa nos mostra sobre esse governante, trazendo-o como o Encoberto,

resgata a memória da alma portuguesa e de sua religiosidade como vocação, onde “heróis e santos” são a base da sua nacionalidade. Aqui, os heróis que preenchem a memória oficial do Estado são os homens de ação, sejam eles pertencentes ao campo militar, político ou religioso. Esses homens se tornam símbolos, perdem sua historicidade e passam a ser compreendidos como meio de transmissão da cultura e do valor da sociedade. Desta forma, há uma hipervalorização do herói individual: mesmo dentro do pressuposto da coletividade, atribui-se a ele as soluções ideais, a derrota dos inimigos, o crescimento econômico e a ascensão da pátria diante do mundo moderno europeu, tudo isso inspirado pela providência divina.

O poeta procura construir social e simbolicamente a cidadania, isto é, a condição de pertencer a um determinado local, cultura e nação. Ao propor a imaginação da identidade portuguesa dentro da ideia do Encoberto, o poeta estabelece a estrutura dessa identidade através dos elementos tradicionais oriundos do mito.

Desta maneira, encontra-se a elaboração de uma mentalidade portuguesa através de uma nova espécie de povo e de alma, todas desenvolvidas pelo poeta. A mentalidade portuguesa baseia-se na verdade íntima da alma com a conversão dos símbolos e modos de pensamento que lhes são próprios. Compreende-se essa mentalidade como a autoimagem e a representação da verdade detida no mito. Assim, entende-se que o mito torna-se o elemento fundacional de toda a racionalidade e eixo condutor da vida para Fernando Pessoa.

Aqui os componentes de orientação interpretativa apresentam ação formativa sobre Fernando Pessoa. São componentes extrínsecos sobre o poeta e que serviram de linhas mestras para ele e que representam o panorama cultural que o poeta está inserido. Além desses componentes, o poema **À Memória do Presidente-Rei Sidonio Paes** trabalha não só os signos que referenciam o mito dentro do aparelho religioso, ele trabalha com dois componentes extras – Palavra e Redenção – que transplanta a análise sobre o pensamento de Pessoa para a ferramenta criativa e de mediação entre mundo concreto e abstrato e o auto-perdão e resgate da humanidade gloriosa perdida. Esses signos extras permitem justificar a obra pessoana e levá-la ao encontro da intenção divino-humana e da forma de existência portuguesa.

Dentro deste parâmetro, o Sebastianismo constitui o pensamento individual do homem e, ao mesmo tempo, carregado de simbologia rege a crença e a fé de uma coletividade, da qual fornece sua origem e etnicidade: a alma religiosa da nação (Bruno, 1904). Ao próprio mito atribuí o papel da religião lusitana e de unificação do território que remete a glória, tida como promessa, a qual leva a criação da fé como princípio de unidade sempre futura. Neste caso, a religião é fruto das individualidades da sociedade que unidas concentram o estado de existência de um povo, de sua cultura e do modo de ser diante dos outros. Para o poeta, o mito apenas simboliza a independência da nação além de constituir a figura que opera a consciência de seu povo e do restabelecimento de unidade dentro da fragmentariedade.

O religioso é uma dimensão transversal do fenômeno humano, que trabalha de modo ativo ou latente, explícito ou implícito, em toda a espessura da realidade social, cultural e psicológica, segundo modalidades próprias a cada uma das civilizações (HERVIEU-LÉGER).

Além disso, a religião pode ser entendida como fenômeno social, produto da sociedade e que a mesma exprime realidades coletivas e se destinam a promover, manter ou refazer certos estados mentais de grupos sociais (DURKHEIM, 2003).

encontra-se uma religiosidade pensada como dimensão humana, histórica e culturalmente determinada, que se abre à transcendência, mobiliza energias e se materializa em formas cognitivas e emocionais na construção de sentido para a totalidade da existência (BAUMANN, 2001).

O poeta pensa o mito como construção da civilização, que carrega na sua existência um fundo religioso, isto é, deriva a moralidade, a ética e um estilo de vida onde um sistema cultural e de crença está representado. Expressa a consciência do homem enquanto indivíduo que contém sua natureza social por se construir e manter diante da coletividade.

A religião é uma manifestação de uma unidade de pensamento. É a fixação externa daquele fundo em que todos concordam que estão submetidos a condições civilizacionais idênticas (BRUNO, 1904)

Procura ver por dentro do homem e sentir o palpitar das entranhas portuguesas. Trabalha a religião dentro da ideia de fundi-la com a realidade, tornando-se um elemento etnicamente dominante.

Aqui, a religião é posta como construção da civilização e como forma da consciência e da vida do homem permitida pelo sebastianismo como fenômeno religioso. Ela é dogmática e confere uma cristalização de ideia moral que fundamenta o homem e sua vida social. Fernando Pessoa sobe a religião as alturas de elemento étnico dominante, isto é, raiz. Ao igualar D. Sebastião a Cristo, ele transforma o mito sebastianista em religião portuguesa, afirmando o caráter étnico da mesma. A analogia do regresso de D. Sebastião com a ressurreição de Cristo parece ser o componente central da transmutação desse mito, tipicamente português, em religião com vínculos étnicos.

Contudo, para associar e definir o sebastianismo como religião católica, o poeta altera o meio para garantir a existência de seu pensamento. Para tanto, o poeta necessita de uma base social e esse pilar é a moral. Essa moral vem da religião, em especial em um povo católico. No entanto, o catolicismo é um estrangeirismo por não ser uma criação étnica do povo português. Fernando Pessoa, assim, nega o catolicismo como componente sustentador de Portugal ao apropriar-se dele e o transmutá-lo em sebastianismo. Logo, o mito foi metamorfoseado em religião similar à católica, mantendo a origem portuguesa.

Há uma complexidade em Pessoa ao pensar Portugal de um outro ângulo de forças e sentidos desligados do catolicismo presente no país. Ao pensar miticamente e procurar difundir esta visão de que o povo deve se construir pelo que é próprio de sua cultura, ou seja, construir sua nação através de seu elemento mítico, pois é este que mostra a estrutura da civilização, o poeta está se desconectando da Igreja católica e

de qualquer outro dogmatismo de fé estrangeira ao seu misticismo sebastianista.

Ao criticar as religiões cristãs europeias – “O monotheísmo é inferior ao polytheísmo, porque o Abstracto é inimaginável excepto genericamente (em comparação com o Abstracto mesmo).” (PESSOA, 2011) –, o poeta coloca-as como não ofertando a essência do que Cristo quer dizer, isto é, não se mostram como sendo um pensamento oriundo do homem e, assim, são fracas para criarem as qualidades do indivíduo. Ao apresentarem um sentimento e sentido fragmentário da vida, Fernando Pessoa mostra-nos que nenhuma dessas formas é capaz de abarcar em absoluto a alma da raça lusitana, toda a sua fé e toda a sua cultura. Desta maneira, a presença do monoteísmo ou de um politeísmo não consegue abarcar e absorver todo o querer e a própria alusão à união direta com o divino, não mostra a permanência de Deus incorporado no homem e nem o significado que lhe é ofertado, pois não constrói a civilização e sua cultura de dentro. Para ele, a alma de sua raça está absorta pelos elementos que construíram esta civilização, isto é, pelo mito que percebemos a existência portuguesa, pois é algo próprio da nação.

Ao tratar o sebastianismo como campo religioso, o poeta remete D. Sebastião a Cristo. Ao divinizar o rei, pensa-o como alma que compõe o homem português independente da classe social. O poeta cria uma magnífica visão sobre o sebastianismo, tratando-o como alimento do homem.

Ao tratar de determinar o Sebastianismo como Cristo, o poeta revela sua intenção: pensar o homem através do mecanismo de linguagem para inferi-lo dentro de seu pensamento e construção atitudinal. Ele representa não só a imagem de um indivíduo, mas o todo que o indivíduo é e representa como construção de diálogo da existência no mundo: “o conceito de D. Sebastião evolue; o antigo era o das epochas da fé mystica, esperando tudo de cima de fora, e da luz e do □ mysterio, eperando tudo de dentro”(PESSOA, 2011). Através de sua linguagem simbólica manifesta o pensamento que o homem deve conduzir seu destino.

Ao conduzir para este caminho seu mapeamento, encontramos um fundo poético filosófico de natureza mística na história portuguesa. Fernando Pessoa procura introduzir na alma do povo o pensamento da retomada do seu destino através da confiança em si mesmo e na criação de valor através do agir mental do homem português. Assim, a transformação do povo deve-se realizar no campo espiritual para ser abstraído e conduzido a manifestação da cultura e da nação.

Nesse sentido, a profecia de D. Sebastião deve ganhar um corpo, mesmo que seu regresso seja simbólico. Para tanto, Fernando Pessoa discute e pensa este mito definindo sua forma através do meio artístico, caminho pelo qual além de representar imagetivamente o que deseja garante a construção cultural do povo, pois manifesta tanto o pensamento e sensibilidade individual quanto a coletiva ao contemplá-la como substância do homem que constrói e mantém valores e, assim, trabalha a forma da nação como seu fim. Esta forma artística aspira a moral e a sensibilidade que regem a vida. Ela por si realiza o pensamento e todos os sonhos de uma vida ideal e de

sua plenitude. Coloca-se como realização imediata para a representação intelectual acompanhada de sentimentos que dominam a vida individual e a relação com o outro.

A sensibilidade é a fonte de toda a criação civilizada. Mas essa criação só pode dar-se completamente quando essa sensibilidade esteja adaptada ao meio em que funciona; na proporção da adaptação da sensibilidade ao meio está a grandeza e a força da obra resultante (PESSOA, 1986)

O poeta ao trabalhar a forma do mito compõe e delimita como a nação deve ser estruturada e representada. A linguagem abstrata (arte) utilizada vincula o mundo pensado pelo indivíduo como forma de captação da realidade impessoal e da alma humana como acontecimento. Mostra-nos que “um acontecimento é um homem, ou um espírito sob forma impessoal” (PESSOA, 2011).

Enquanto organismo o mito de D. Sebastião mostra a forma psíquica do povo para recriar a nação objetivamente. A raiz fundadora (mito) é étnica e religiosa e, também, raiz da sua forma de existência. Por referi-lo como a base da cultura portuguesa, esse organismo ganha dimensão não só individual ou espiritual, mas chega ao seu fim como produto de um povo.

Ao transformar o Sebastianismo em linguagem, o poeta reafirma o poder da palavra – “O que é *desejado*, em Hiram Abiff, não é ele mas a Palavra que ele possuía; em Jesus Cristo não é ele mas a Palavra que ele é; em D. Sebastião, não é ele mas o Cristo (A Palavra que é ele)” (PESSOA, 2011)– e fornece a autoidentificação da verdade dentro do componente humano e representativo da fé e da crença particular e primordial do povo português, ou seja, do seu sentimento religioso que traz a força interna do homem como meio estruturador e construtor dos valores e forças absolutas e independentes que geram a nacionalidade e a cultura de uma civilização.

A linguagem como formadora de cultura tem papel fundamental de desvelamento, divulgação e educação dos indivíduos que exprimem a nação. Quem efetua essa revolução é o poeta pois apresenta o mundo concreto e abstrato. Além disso, em si é a ideia que controla os outros homens que são a expressão da nação. Aqui, o mito sebastianista não é externo, mas uma fonte de existência, que é religião, isto é, é dogmático, moral e apresenta o componente de criação cultural. Por sua vez, é uma linguagem que dá corpo e conjuga a base social, histórica, cultural, étnica e moral de um grupo social. Apresenta os componentes formadores e transmissores de orientação social e psicológica.

A partir da metamorfose feita por Pessoa, a linguagem artística manifesta a cultura portuguesa. Aqui, a literatura tem o componente divino-humano, pois trabalha a representação do mundo concreto e abstrato. Em si, manifesta-se como o mito e é uma educação dogmática e doutrinária para o grupo social, pois apresenta componentes estruturantes sociais e psicológicos. Para Fernando Pessoa somente a literatura tem a capacidade de anular, transmutar, referenciar e alicerçar a condição do homem português em sua totalidade, pois reflete a alma e a realidade concreta. Por conseguinte, o poeta é a ideia que controla os outros homens que são a expressão da cultura portuguesa.

Assim, sua literatura produz uma religião própria à Portugal firmada no porvir da unidade gloriosa, pois apresenta-se em acordo com a ideia de que “ao postular a humanidade na dimensão religiosa revela-se a propriedade de se recriar permanentemente ao longo da história, seja nas manifestações culturais e/ou nas ações interindividuais”(BAUMANN, 2001).

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, C. M. **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de leitores, 2000
- BARTHES, R. **Mitologias**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002
- BAUMANN, Z. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001
- BESSELAAR, J. J. **O Sebastianismo: história sumária**. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1987
- BRUNO, S. **O Encoberto**. Porto: Livraria Moreira, 1904
- CAMPBELL, J. **Mitos, sonhos e religião: nas artes, na filosofia e na vida contemporânea**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001
- CASSIRER, E. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Perspectiva, 2013
- CENTENO, Yvette (org.). **Portugal: mitos revisitados**. Lisboa: Salamandra, 1993
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003
- ELIADE, M. **Mythes, rêves et mystères**. França: Gallimard, 1957
- ELIADE, M. **El mito del eterno retorno**. Buenos Aires: Emecé, 2001
- ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: editora Perspectiva, 2017
- GEARY, P. **O mito das Nações. A invenção do nacionalismo**. São Paulo: Conrad, 2005
- HERVIEU-LÉGER, D. **Le pèlerin et le Converti**. Paris: Flammarion, 1999.
- HOBSBAWM, E. **A era dos impérios, 1875-1914**. São Paulo: Pz e Terra, 2015
- LÉVI-STRAUSS, C. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 1978
- LOURENÇO, E. **Mitologia da Saudade**. São Paulo: Cia das Letras, 2000
- MATTOSO, J. **Portugal, a Identificação de um País**. Lisboa, 1985
- MATTOSO, J. **História de Portugal**. Lisboa, 1992-93
- PESSOA, F. **Sebastianismo e Quinto Império**. São Paulo: Ática, 2011
- PESSOA, F. **Mensagem**. BN Esp. E3/146, 1934

PESSOA, F. **À Memória do Presidente-Rei Sidonio Pais**. BND I-79533-v

PESSOA, F. **Obra em Prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986

TEMPORALIDADE: IMAGEM E PODER NA *PROPAGANDA FIDE INQUISITORIAL*

Data de aceite: 31/01/2020

Geraldo Pieroni

geraldopieroni@yahoo.com

Universidade Tuiuti do Paraná, Brasil

RESUMO: Quais as ferramentas teóricas fundamentais para captar nas imagens da Inquisição os significados da propaganda produzida por uma instituição coercitiva? Como analisar estas imagens inseridas no tempo em que elas foram produzidas? Como os estudos iconológicos podem contribuir para a apreensão histórico-cultural de uma determinada época? Sob estes enfoques serão analisados alguns elementos do sistema simbólico das armas da Inquisição que por meio de representações da cruz, da espada, do ramo de oliveira apresentam um testemunho iconográfico que pode trazer em si uma dose de mistério. Por vezes este segredo mostra-se indecifrável ou aponta um quê de transcendência que não se deixa revelar numa primeira leitura, ou quem sabe nunca se revele plenamente. Com a intenção de defender a sua doutrina, a Inquisição serviu-se de imagens e símbolos para robustecer a ortodoxia da fé, propagando em Portugal e nas possessões ultramarinas uma verdadeira

pedagogia salvacionista. Temporalidades e contextos culturais específicos indicam que as possibilidades interpretativas de uma determinada gravura não se esgotam apenas num olhar. Ela mantém sigilos que se manifestam na percepção de cada leitor.

PALAVRAS-CHAVE:

Inquisição; imagens; poder; temporalidade

A percepção de variações na velocidade do tempo é mensurada em função do ritmo menos ou mais acelerado nas mudanças que se tornam compreensíveis ou sentidas pelas pessoas. A ideia de “duração do tempo” caminha paralelamente com a sensação de “mudança”, permanência, ruptura e continuidade.

Atualmente com as novas tecnologias da comunicação, perspectivas inovadoras a respeito da dinâmica das temporalidades questionam: existe um tempo específico para se refletir sobre os procedimentos comunicacionais?

Vivemos em uma época fluida (Bauman, 1999) na qual o tempo perde a sua espessura de passado, presente e futuro. O mundo contemporâneo nos apresenta a fórmula de uma nova categoria de historicidade que se concentra no tempo presente. Na contemporaneidade experimenta-se o tempo ininterrupto: “tudo

passa a durar, durando eternamente” (Barbosa, 2017, p. 21). O presentismo, o eterno presente, é caracterizado pelo movimento contínuo da informação. A cadência das narrativas midiáticas é sobrepujada pela lógica apressada que abaliza o mundo contemporâneo.

A contemporaneidade, segundo Agamben “é a singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias” (Agamben, 2009, p. 59). O autor prossegue ressaltando que o contemporâneo é aquele que mantém determinado o olhar em seu próprio tempo, para nele enxergar não as luzes, mas a sua escuridão. Quando o indivíduo consegue se referir ao seu tempo, necessariamente deve enxergar um ponto de cisão, uma fratura no desenrolar da história. E é desse ponto de ruptura que pode lançar um novo olhar não só para o seu tempo, como também para o passado:

isso significa que o contemporâneo não é apenas aquele que, percebendo o escuro do presente, nele apreende a resoluta luz; é também aquele que dividindo e interpolando o tempo, está à altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com os outros tempos, de nele ler de modo inédito a história, de ‘citá-la’ segundo uma necessidade que não provém do seu arbítrio, mas de uma exigência à qual ele não pode responder. É como se aquela invisível luz, que é o escuro do presente, projetasse a sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse facho de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas do agora. (Agamben, 2009, p. 72)

A contemporaneidade, portanto, pode ser envolvida como uma afinidade na qual o indivíduo se compromete com o seu tempo, ou com qualquer outro tempo sobre o qual se debruça identificando no desenrolar da história pontos de cisão e, a partir deles pode neutralizar o brilho que tudo aquilo que é novo e moderno emite, para enxergar suas trevas. É também o contemporâneo que, conhecendo o escuro do seu tempo, pode voltar-se *para o passado* e questioná-lo quanto às suas consequências.

No que concerne ao dinamismo das mudanças e permanências sociais, o tempo é o objeto da história por excelência. A Nova História apresenta uma concepção do tempo histórico que rompeu com os padrões cronológicos e lineares da temporalidade. A Escola dos *Annales*, por intermédio de Fernand Braudel, enfatiza o tempo longo, a longa duração que se refere às mudanças que acontecem muito lentamente.

O tempo histórico de Fernand Braudel centraliza-se na percepção entre a mudança – o fato, o evento – e a permanência – na longa duração onde estão os seres humanos comuns, anônimos, em seu cotidiano. Faz emergir aqueles que, na escuridão e no anonimato, passaram despercebidos na História. São eles os personagens antes desprezados, abandonados e desconhecidos, como as mulheres, os pobres, os marginais; os réus perseguidos pela Inquisição, que nos permitiu mergulhar em tempos passados nos quais o acontecimento, a mudança, para ser percebido, deve surgir da permanência, do tempo longo, das prisões da longa duração, como expressou Braudel¹.

¹ Braudel analisa o tempo histórico principalmente em duas de suas obras: *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* – primeira edição de 1949 e segunda de 1966 (Braudel, 1984) – e *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, de 1979 (Braudel, 1996).

Nesta perspectiva do tempo longo braudeliano, fundamentamos o nosso artigo intitulado: Imagem, comunicação e temporalidade na *Propaganda Fide* inquisitorial. Adentrando nos tempos da Inquisição Ibérica (sobretudo entre os séculos XVI-XVIII), percebemos que o poder do Estado e da Inquisição está envolvido em todo um discurso, seja ele verbal, gestual ou imagético, que desempenha um papel no interior de um sistema estratégico. Para Foucault o discurso liga-se e serve uma determinada estratégia de poder. Portanto o discurso enquanto saber, sempre remete a estratégias de poder, exercidas efetivamente na história. O poder não está somente aqui ou ali, ele está por todo o lugar que o homem conheça mesmo que nunca por lá tenha passado, porque o poder é toda manifestação de relações de força (Oliveira, 2014).

A legitimidade do Tribunal inquisitorial se organizava em torno da sacralidade de sua fundação. A inspiração divina de sua ação justificava a sua utilidade espiritual, social e política. Para os juízes da fé era evidente que sem o Santo Ofício, o mundo cristão seria infestado pela heresia e conseqüentemente regido pelas forças do mal. A heterodoxia corrompia a fé e suscitava a confusão das ideias e doutrinas estabelecidas, o que provocava a desagregação do Corpo Místico de Cristo que é a Igreja: a ordem da concepção do cosmo se fundamentava na harmonia da criação; fora deste ponto de vista, tudo é desordem. A aplicabilidade das penas, ainda que pautadas por extremo rigor, era interpretada como possibilidade de reparação das faltas cometidas. A ofensa a Deus através do pecado podia ser redimida somente por intermédio de uma penitência.

A manutenção da ortodoxia católica se expressava visivelmente nas leis, mas também nas representações iconográficas, tal como o *slogan* da Inquisição que funcionava como pujante imagem de propaganda da instituição. Evidentemente, o significado de propaganda no século XVI, como vimos, era bem diferente daquilo que hoje chamamos de *marketing* ou *mass media*. No entanto, já naquela época, a Inquisição utilizava a propaganda política como um vasto repertório de práticas culturais escritas, orais, imagéticas, rituais ou performáticas, que representam prescritivamente, segundo uma orientação teológico-política, a ordem hierárquica do corpo místico. Portanto,

é importante evitar a associação anacrônica do uso do termo propaganda nos séculos XVI, XVII e XVIII com os sentidos (de *marketing*) que ele assumiu na contemporaneidade. A palavra deve ser assumida, aqui, na sua etimologia latina, que advém de *propagatio*, significando, figurativamente, extensão, aumento ou prolongamento. A propaganda, assim entendida, deve significar ações, práticas e discursos cujos efeitos devem ser o de aumento da adesão em torno de determinados valores, irradiando-os ao todo que compõe uma comunidade – no caso, política – em expansão (...). O conceito chave para a compreensão do que estamos chamando de propaganda política é o de representação (Pieroni, 2013, pp. 5-7).

Nesse sentido, como nos sugere Amaral Luz (2007), os instrumentos catequéticos, procissões, sermões, cartas, festividades civis e religiosas, teatro, sátiras, estandartes e pinturas no interior das igrejas, além de muitas outras formas retórico-poéticas, artísticas e performáticas podem se configurar como instrumentos de propaganda, cuja meta era exatamente justificar o poderio da instituição e a sua

unicidade ideológica. Entre jesuítas, dominicanos e franciscanos do século XVII, os pregadores se utilizavam de estratégias apelativas diversas para sensibilizar a multidão e convertê-la aos dogmas da fé católica:

muitas vezes, quando o sermão se aproximava do fim, punha na cabeça uma coroa de espinho e com uma disciplina férrea começava a bater nas costas desnudadas. Não contente com isso, com um pedaço redondo de cortiça metido numa caixa de lata, reforçada com alfinetes e agulhas, batia com força no peito, fazendo jorrar o sangue abundantemente diante de uma multidão que chorava e implorava misericórdia. Em seguida, em muitos lugares, também essa multidão se penitenciava (...). Os efeitos eram espetaculares: confissões gerais, inúmeras conversões, pazes entre famílias e famílias, entre países e países, o fim do jogo e das canções obscenas (Morán, 1995, pp. 124-125).

Em nosso estudo, o vocábulo propaganda é aplicado figurativamente enquanto extensão, aumento ou prolongamento. A propaganda, nesta chave de leitura, deve significar ações, comportamentos, práticas e discursos cujos resultados devem ser o de acréscimo da concordância em torno de certos valores, irradiando-os ao todo que compõe uma comunidade. No caso era a Inquisição enquanto prolongamento do poder do Rei e da Igreja, que atuava como protagonista deste discurso em expansão. O célebre lema do Santo Ofício: *Misericórdia et Justitia*, juntamente com as indumentárias que o acompanha é, por exemplo, pleno de significados propagandísticos. Estas palavras estavam dispostas acima das armas que representavam a instituição: no meio uma cruz, à direita um ramo de oliveira, e à esquerda uma espada.

A coroa real encabeçava o emblema: símbolo da supremacia do monarca. Acima da cruz e da espada, da Igreja e do Reino, estava o rei: a Inquisição foi um Estado dentro do Estado (Marques, 1978, p. 209). É por esta razão que os seus Regimentos estavam de acordo com as Ordenações do Reino. Não obstante as diferenças, a Igreja e a Monarquia caminhavam juntas, lutando contra os desvios sociais, políticos e religiosos.

As referências do sistema de representações das Inquisições sob o enfoque da emblemática não foram ainda exploradas suficientemente, “são sempre bastante magras e seria necessário aprofundar os seus aspectos mais enigmáticos” (Bethecourt, 1994, p. 11).

Os elementos do sistema simbólico das armas da Inquisição mostram a natureza e os objetivos do Santo Ofício.



Figura 1 - Armas da Inquisição

Para os estudiosos dedicados à Inquisição, as análises imagéticas despertam interesse especial. Historiadores reconhecem que a Iconografia enquanto disciplina que estuda sistematicamente as questões em torno do conteúdo das obras de arte, por oposição à forma, pode trazer novas contribuições aos métodos históricos. Entre os principais domínios da Iconografia, podem citar-se, por exemplo; a identificação das fontes de inspiração para a imagem, a análise da contaminação das formas e dos significados provenientes de outros contextos, e o estudo dos significados simbólicos, profundos e intrínsecos da própria imagem, sendo este nível de leitura mais adequadamente denominado de Iconologia. A história da Iconografia, enquanto método, é indissociável da Iconologia, como veremos mais adiante (Rodrigues, 2014).

Para os especialistas em comunicação e linguagem, a iconografia tem um papel midiático fundamental. Nesse sentido, Jane Rita Silveira sinaliza que

seja do ponto de vista da semiótica, e das várias abordagens teóricas fundamentadas em códigos, seja do ponto de vista das teorias cognitivas, a imagem tem sido amplamente estudada na área de linguagem e comunicação. Entre as vantagens de um texto constituído por imagens, de acordo com alguns teóricos, destaca-se o fato de ele ser universal, pois vence a barreira da linguagem, podendo, através de um entendimento imediato, ser compreendido por pessoas de língua e cultura diversas. Outra vantagem, comumente apontada, é a de que a imagem permite uma leitura em menos tempo do que o requerido pelo texto escrito, tornando-a atraente aos potenciais leitores (Silveira, 2005, pp. 113-128).

Para a pesquisadora do Instituto Francês de Ciências da Informação e Comunicação, Martine Joly a imagem está condicionada a múltiplos significados. A autora apresenta, entre outros fatores, o prazer estético e comunicativo na análise de obras constituídas por imagem e evidencia que a desconstrução desta permite aguçar o sentido da observação e do olhar, aumentando as informações na recepção espontânea das obras (Joly, 1996).

Qual a intenção da propagação das imagens inquisitoriais? Sperber e Wilson (1995) ao construírem a teoria da Relevância, constataram que a interpretação de um

discurso é extremamente dependente do contexto, no sentido de que este intervém para recuperar adequadamente, através de processos inferenciais, a intenção pretendida pelo comunicador. Nesse sentido, o cenário histórico em que a imagem foi produzida representa o conhecimento e a visão de mundo de que os interlocutores são portadores, através de suas representações mentais.

Observando atentamente os signos e palavras do lema inquisitorial centralizado na cruz cristã, é possível buscar uma explicação primeira sobre esta origem.

Para Gilbert Durand, no livro *A imaginação simbólica* (Durand, 1988), quando uma imagem é apresentada não objetivamente e sim por meio de símbolos, ela deixa aberta a leitura da sua significação. Tais imagens se bastam a si próprias e trazem em si mesmo um significado.

A mensagem que carrega em si exige uma imanente transcendência, nunca explícita, mas sempre ambígua e geralmente redundante. O símbolo designa a melhor expressão para algo desconhecido que se subtrai à apreensão conceitual sendo, portanto, passível de captação e expressão mediante a imaginação simbólica, que para Durand é a apreensão do símbolo que, por sua vez, é a própria manifestação do sagrado, a epifania de um mistério (Durand, 1998, p. 15).



Figura 2 – Emblema da Inquisição

O emblema da Inquisição, rodeada com a citação da Sagrada Escritura: “Levantai-vos, ó Deus, defendei a vossa causa” (Sl. 73:22). Adrian Schoonebeck, gravura publicada no livro de LIMBORCH, Philip Van. **Historia Inquisitionis**. Amsterdã, 1692, p. 370.

Umberto Eco demonstra que o filósofo Agostinho de Hipona foi o primeiro, no âmbito cristão, a manifestar por escrito os argumentos teóricos dos signos entendidos como símbolos que nos remetem a determinada mensagem, por exemplo, a cruz, para o cristianismo; a balança significando justiça. O que um símbolo causa em nossos sentidos? A Semiótica, escreve Eco, é um objeto de estudo já existente há muitos séculos, no entanto, passou a ser estudada de uma maneira incisiva e profunda nas

últimas décadas. Os símbolos principais da Inquisição nos remetem à ideia de algo pulsante de significado e comunicação. Nada é apenas o que se mostra. O visível é uma pequena parte do amplo rastro invisível que tudo contém. Saber enxergar é ver o mundo com mais espaços, cores, formas e sentidos (Eco, 1991).

A cruz² é o símbolo da morte de Cristo e da redenção da humanidade. O ramo de oliveira, a misericórdia e a espada, o castigo. A cruz, elemento que é fonte de legitimidade da *praxis* inquisitória, é o ponto mais alto do sacrifício redentor que os hereges menosprezaram. Espada e ramos de oliveira expressam, por um lado, o perdão e a reintegração dos arrependidos, por outro lado, a exclusão e a penitência aplicada aos desviantes do catolicismo (Bethecourt, 1994, p. 79).

A cruz do cristianismo endossada no emblema é uma absorção do simbolismo arcaico e universalmente difundido da Árvore do Mundo. Este mito cosmogônico, de acordo com Mircea Eliade (2010, pp. 170-171), relata que foi através do *Òpó-îrun-oún-âiyé* – o pilar que une o mundo transcendente ao imanente –, lugar onde os deuses primordiais chegaram para iniciar o processo de criação do espaço material. Este pilar – muitas vezes simbolizado pela árvore ou por seu tronco – é uma figura de origem, é um signo do fundamento, do princípio de todas as coisas, elemento de conexão entre a multiplicidade dos “mundos”. Mircea Eliade denominou-a de “Árvore do Mundo”, “Axis Mundi”, “Árvore Cósmica”. Para boa parte das tradições místicas e religiosas, os “mundos” dividem-se nos espaços inferiores ou infernais, intermediários ou terrestres e superiores ou celestes. A concepção católica cristã ainda compreende a existência de outros “territórios”, como o purgatório ou o limbo.
Para Eliade,

ainda mais ousada é a assimilação pela imaginária, pela liturgia e pela teologia cristã do simbolismo da Árvore do Mundo. Também neste caso estamos às voltas com um símbolo arcaico e universalmente difundido. (...) a imagem da Cruz como Árvore do bem e do mal, e Árvore Cósmica, tem origem nas tradições bíblicas. É, porém, pela Cruz (= o Centro) que se opera a comunicação com o céu e que, ao mesmo tempo, é ‘salvo’ o universo em sua totalidade. Ora, a noção de salvação nada mais faz do que retomar e completar as noções de renovação perpétua e de regeneração cósmica, de fecundidade universal e de sacralidade, de realidade absoluta e, finalmente, de imortalidade, noções coexistentes no simbolismo da Árvore do Mundo. (Eliade, 2010, p. 171).

2 Muito antes de Jesus, a cruz já era portadora de significado religioso, como o encontro do Céu e da Terra, a confluência das forças cósmicas, ou ainda, a promessa de vida, para os antigos egípcios.



Figura 3 - Escudo da Inquisição (Anales judaicos de Mallorca, 1972). Catalão: gravura em madeira. Guasp Press, Mallorca. Século XVII. Digitalizado dos Anales judaicos de Mallorca, publicados em 1972.

Mircea Eliade acrescentou ainda que o cristianismo se apropriou desse simbolismo da Árvore do Mundo interpretando-a e alargando esta alegoria: “a cruz feita de madeira da Árvore do Bem e do Mal, toma o lugar da Árvore Cósmica; o próprio Cristo é descrito como uma árvore (Orígenes)” (Eliade, 1979, p. 157). A cruz é evocada

como uma árvore que sobe da terra aos céus. Planta imortal, ela ergue-se no centro do Céu e da Terra: firme sustentáculo do universo, o elo de todas as coisas, suporte de toda a terra habitada, entrelaçamento cósmico, contendo em si toda a variedade da natureza humana. (Lubac, 1951, p. 57)

Este conceito originário é ainda hoje cantado no rito bizantino que

no dia da exaltação da Santa Cruz, a árvore da vida plantada no Calvário, a árvore sobre a qual o Rei dos séculos operou a nossa salvação, a árvore que, saindo das profundezas da Terra, se elevou no centro da Terra e santifica até aos confins do universo. (Lucac, 1951, p. 66)

A Imagem da Árvore Cósmica conserva-se pura: muito provavelmente o protótipo dever-se-ia procurar na Sabedoria que, segundo os Provérbios, III, 18, é uma árvore de vida para os que a apreendem. Esta Sabedoria, segundo a interpretação do jesuíta e teólogo Henri-Marie de Lubac, “para os judeus será a Lei; para os cristãos será o Filho de Deus” (Lubac, 1951, p. 67).



Figura 4 - Representação da Cruz como árvore da vida

Raniero Cantalamessa evidencia a utilização bíblica do arquétipo da árvore presente na história da salvação. O Antigo Testamento a apresenta como imagem no Jardim do Éden, como árvore da vida e árvore do conhecimento do bem e do mal,

diante da qual se consuma a rebelião; no Deuteronômio, onde significa maldição (Aquele que é pendurado no madeiro é objeto de maldição divina); na madeira da Arca de Noé; no bastão com o qual Moisés golpeou as águas do Mar Vermelho e no arbusto com que transformou em água potável as salobras águas de Mara (Cantalamessa, 2010, pp. 203-204).

Emmir Nogueira (2007) ressalta que a árvore da vida representa não somente um ícone:

não mais em figura, mas como uma realidade histórica? Representa o instrumento de sua condenação, de sua total destruição como homem, o ponto mais baixo de sua kénosis. (...) E o que representa a cruz à luz da ressurreição? (...) É o lugar (...) onde o novo Adão disse sim a Deus por todos e para sempre. Onde o novo Moisés, com o madeiro, abriu o novo Mar Vermelho e, com sua obediência, transformou as águas amargas da rebelião nas águas doces da graça e do batismo. Onde “Cristo nos resgatou da maldição da lei fazendo-se por nós maldito” (Gl 3,13). A cruz é força de Deus e sabedoria de Deus (I Cor 1,24). É a nova árvore da vida plantada no meio da praça da cidade (Cf. Ap 22,2). (Nogueira, 2014, p. 22)



ESTANDARTE DA INQUISIÇÃO.

Figura 5 – Estandarte Inquisitorial

No estandarte inquisitorial, o lema permaneceu o mesmo, no entanto, algumas vezes, a cruz foi substituída por São Domingos, o fundador da Inquisição, no século XIII. O estandarte da Inquisição de Goa retratava São Domingos no centro segurando o ramo de oliveira e a espada. A oliveira até hoje mantém a sua significação original enquanto símbolo da paz, da fecundidade, mas também da força e da vitória. No cristianismo tem ainda a conotação que inspira a ideia de templo de Deus, de sagrado cujas portas são de oliveira dourada. Em geral simboliza nas culturas religiosas o lugar do descanso, a bem-aventurança e o paraíso dos eleitos (Schlesinger, 1983, p. 274). A espada para os inquisidores representava a palavra em seu duplo aspecto: destruidor e construtivo associada à ideia de visão clara, luminosa, sem qualquer teor heterodoxo e, portanto, a espada representa o instrumento da justiça e do poder de Deus.



Figura 6 - Estandarte Inquisição de Goa (Schoonebeck, 1962, p. 370). Estandarte Inquisição de Goa utilizado nas procissões da Inquisição portuguesa, mostrando os símbolos e o lema da Inquisição: “misericórdia e justiça”. Adrian Schoonebeck, gravura publicada no livro de LIMBORCH, Philip Van. **Historia Inquisitionis**. Amsterdã, 1692, p. 370.

São Domingos é representado no estandarte em estilo teatral e retórico, que anunciava a consciência da necessidade de convencer o espectador e tinha o caráter propagandístico para a Igreja católica. Representar São Domingos significava associá-lo aos seus atributos invocando as intenções da Ordem dominicana: a salvação dos pecadores. No estandarte se percebe, além das indumentárias já citadas, a figura de um cão tendo à boca uma tocha acesa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crença na força da imagem na manipulação de comportamentos, formação de atitudes e gestão de mentalidades é uma prática antiga, conduzida por vieses diversos, desde o tempo em que a leitura e a escrita pertenciam somente a alguns segmentos das camadas privilegiadas. A força das imagens do mal, simbolizadas em polêmicas figuras, desde dragões que expeliam fogo aos demônios criados a partir do século XIII, projetadas em igrejas e conventos, induziam às práticas cotidianas, revertendo-as de um conjunto de sentimentos e emoções entre o medo, devoção, piedade, resignação, amor, adoração, flagelo.

Em tempos de crise provocada por fatores diversos em que as reações humanas se tornam incontrolláveis pelas vias da racionalidade ou da fé, o uso da imagem revelou-se eficaz para dominar o caos e manter a ordem, frente às ameaças do fomento de movimentos revolucionários. Na retomada do Tribunal da Inquisição, no alvorecer dos chamados Tempos Modernos, a Igreja Católica utilizou de estratégias variadas para converter os não cristãos ou reafirmar seu discurso nos dogmas da fé daqueles que, sacudidos por mudanças que marcavam aquele período, ameaçavam abandonar suas crenças e enfraquecer o poder do clero. Os pregadores religiosos,

missionários e integrantes do clero, de maneira geral, reafirmaram suas práticas pela conversão dos infiéis, em um mundo que se tornava secularizado, utilizando a força da imagem e do discurso religioso para a condenação do “outro” que não se afinasse com tais princípios. A Inquisição revestia-se de significados de eficácia imediata, com o propósito de exterminar os hereges, atuava também no inconsciente da multidão, considerando a fragilidade humana, promovendo a conversão do público que assistia à execução do condenado, ao mesmo tempo em que extraía da cena um efeito moral do drama para cada indivíduo que se submetia à mesma sorte.

O zelo pela preservação da fé católica condicionou o uso de estratégias diversas que se aproximavam do exagero o que se configurou na criação da nova *Congregatio de Propaganda Fide*, em 1622, revelando-se um enorme e imprevisível sucesso, no sentido de impressionar as pessoas, comovê-las, na concepção de que as emoções se obtêm de duas formas: com a *magnitudo* e com a *praesentia*, isto é, pela qualidade dos temas tratados e pela vivacidade das descrições. Tratava-se, pois, de reunir esses dois conceitos ou ideias à perfeição, como se faz em uma obra de arte, articulando-as ou combinando seus elementos, cujo resultado final assegurava efeitos espetaculares, particularmente, no campo religioso em que se multiplicavam as confissões generalizadas e manifestações variadas de formas de piedade e devoção.

Em *Testemunha Ocular* (2016), o historiador Peter Burke afirma que um conjunto de imagens pode ser fonte inesgotável de referência sobre o modo de viver dos povos em tempos diversos, à medida que remete para um universo de possibilidades de análise sobre formações sociais, comportamentos, manifestações de emoções e de sentimentos, um campo que vem sendo explorado pela historiografia, mas que está muito presente, também, no mundo da comunicação e da propaganda. O historiador orienta ainda sobre os processos que todo o investigador necessita percorrer para recuperar os possíveis sentidos das mensagens, para além de sua comunicação imediata e explorar o lado oculto que esteve presente nas intenções do autor, bem como o contexto das procedências da linguagem simbólica instituída como ícone na decifração de uma realidade concebida, por vezes, com força de verdade. Sem dúvida, o trabalho com a imagem requer um esforço redobrado, à medida que um testemunho iconográfico pode trazer em si uma dose de mistério por vezes indecifrável ou um quê de transcendência que não se deixa revelar numa primeira leitura, ou quem sabe nunca se revele plenamente.

O sucesso que a iconografia religiosa produziu ao longo dos séculos foi atentamente considerado pelas autoridades interessadas no controle das massas, extrapolando o universo das igrejas, inserindo-se, também, no campo político dos governos clássicos que marcaram o nascimento da sociedade civil, tornando-se uma estratégia utilizada com fins semelhantes. E a eficácia da receptividade se fortalecia, particularmente, em tempos de incertezas, mediadas por conflitos ameaçadores na quebra dos preceitos convencionais em que o público, marcado pelo temor do inesperado, expunha suas fragilidades, o que o tornava o alvo privilegiado das

estratégias do poder.

REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (2009). *O que é o Contemporâneo?* Chapecó, SC: Argos.
- Bauman, Z. (1999). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- Bethecourt, F. (1994). *História das Inquisições*. Lisboa: Editora Círculo do Livro.
- Braudel, F. (1949). *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Librairie Armand Colin.
- Braudel, F. (1979). *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*. Paris: Librairie Armand Colin.
- Burke, P. (2016). *Testemunha ocular*. São Paulo: Unesp.
- Cantalamessa, R. (2010). *O poder da cruz*. São Paulo: Ed. Loyola.
- Durand, G. (1988). *A Imaginação Simbólica*. São Paulo: Cultrix/EDUSP.
- Eco, U. (1991). *Semiótica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Ática.
- Eliade, M. (1979). *Imagens e símbolos*. Lisboa: Editora Arcádia.
- Eliade, M. (2010). *História das Crenças e das Ideias Religiosas* (Tomo II / Vol. 2). Rio de Janeiro: Zahar Ed.
- Hansen, J. A. (1991). *A categoria 'representação' nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII*. In I. Jancsó & Í. Kantor (Orgs), *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa* (pp. 733-755). São Paulo: Imprensa Oficial/HUCITEC/EdUSP/FAPESP.
- Chartier, R. (1991). O mundo como representação. *Estudos Avançados*, 5 (11), 173-191.
- Joly, M. (1996). *Introdução à análise da imagem*. Campinas: Editora Papirus.
- Lubac, H. (1951). *Aspets da Botalhizsne*. Paris. In: Eliade (1979). *Imagens e símbolos*. Trad. Maria Adozinda Oliveira Soares. Lisboa: Editora Arcádia.
- Luz, G. A. (2007). *Produção da concórdia: a poética do poder na América portuguesa (sécs. XVI-XVIII)*. In: *Revista Varia Historia*, vol.23 n°.38 Belo Horizonte: UFMG (July/Dec).
- Marialva, C. B. (2017). *Tempo, tempo histórico e tempo mediático*. In: Musse, C. F.; Vargas, H.; Nicolau, M. (org.) *Comunicação, mídias e temporalidades*. Compós, EDUFBA.
- Marques, A. H. de Oliveira. (1978). *Historie Du Portugal: des origines à nos jours*. Paris: (s/Ed.).
- Morán, M.; Andres-Gallego, J. (1995). *O pregador*. In: Villari, Rosario (org.). *O homem barroco*. Lisboa: Presença.
- Nogueira, E. (2007). *Obra Nova, caminho de e para a felicidade*. São Paulo: Editora Shalom.
- Nogueira, E. (2014). *Árvore da cruz e da felicidade*. Retirado de <<http://www.comshalom.org/arvore>

da-cruz-e-da-felicidade/>. Acesso 09/01/2018).

Oliveira, D. (2014). *Poder e subjetividade segundo Foucault e Deleuze*. Retirado de < <http://www.ebah.com.br/content/ABAAABHqUAJ/poder-subjectivacao-segundo-foucault-deleuze?part=3> >. Acesso 09/01/2018. (Trata-se de uma dissertação de mestrado).

Rodrigues, A. (2014). *Dicionário crítico de Arte, Imagem, Linguagem e Cultura*. Retirado de < <http://www.arte-coaphp?language=pt&Page=Saberes&SubPage=ComunicacaoELinguagemArte&Menu2=Autores&Slide=107> > Acesso 09/01/2018.

Schlesinger, H. & Porto, H. (1983). *Crenças, seitas e símbolos religiosos*. São Paulo: Ed. Paulinas.

Silveira, J. R. C. da. (2005). A imagem: interpretação e comunicação. *Linguagem em (Dis)curso - LemD*, Tubarão, 5, n. esp., 113-128.

Sperber, D. & Wilson, D. (1995). *Relevance: communication and cognition*. Massachusetts: Harvard University Press.

TIRANDO O BLOCO DA AVENIDA: A CRISE NOS BLOCOS DE CARNAVAL DE RUA NO RIO DE JANEIRO E EM SALVADOR

Data de aceite: 31/01/2020

Diego Santos Vieira de Jesus

ESPM-Rio

CV do autor: Doutor em Relações Internacionais pela PUC-Rio e docente e pesquisador do Programa de Mestrado Profissional em Gestão da Economia Criativa da ESPM-Rio

Email: dvieira@espm.br

RESUMO: O objetivo é explicar a crise dos blocos de Carnaval de Rua no Rio de Janeiro e em Salvador desde a folia de 2016. O argumento central aponta que, ainda que a instabilidade econômico-financeira tenha intensificado a dificuldade de atração de patrocínio, tal crise está relacionada a obstáculos à busca de patrocinadores alternativos, em parte por conta de arranjos políticos estabelecidos pelos governos locais com grandes empresas. Tal crise mostra-se relacionada à cobrança excessiva de taxas por entidades municipais e estaduais e aos gastos técnicos e trabalhistas crescentes, além da mobilização reduzida da verba gerada pelo Carnaval em investimento direto para os blocos e das disputas entre grupos políticos.

PALAVRAS-CHAVE: Carnaval; Carnaval de Rua; Rio de Janeiro; Salvador; economia

criativa

TITLE: TAKING THE BLOC FROM THE AVENUE: THE CRISIS IN THE BLOCS OF STREET CARNIVAL IN RIO DE JANEIRO AND SALVADOR

ABSTRACT: The objective is to explain the crisis of the blocs of Street Carnival in Rio de Janeiro and Salvador since 2016. The central argument points out that, although economic and financial instability has intensified the difficulty of attracting sponsorship, such crisis is related to obstacles in the search for alternative sponsors, partly because of the political arrangements established by local governments with large companies. The crisis is also related to the excessive taxation by municipal and state entities and the increasing of technical and labor expenses, besides the reduced mobilization of the money generated by the Carnival in direct investment for the blocs and the disputes between political groups.

KEYWORDS: Carnival; Street carnival; Rio de Janeiro; Salvador; creative economy

INTRODUÇÃO

O caráter plural das experiências produtivas em curso na quarta Revolução Industrial – baseada primordialmente na

exploração dos talentos, das habilidades e dos potenciais criativos individuais e coletivos – permitiu o surgimento da chamada “economia do lúdico”, um conjunto de atividades que se desenvolveu com a exploração das vocações, das tradições e dos talentos locais como formas de geração de emprego e renda em aliança com gestores do mercado e a implementação de novas tecnologias (HARTLEY, 2005; HOWKINS, 2001). As atividades culturais e criativas da “economia do lúdico” que giram em torno da realização dos eventos carnavalescos de maior porte em território nacional – em particular os Carnavais do Rio de Janeiro e de Salvador – explicitam como esses eventos combinam aspectos de manifestação cultural e artística e de atividade econômica geradora de bens e serviços simbólicos, lucrativa para o setor privado e atraente para o setor público em termos de desenvolvimento local e regional (LOIOLA; MIGUEZ, 1995). Ainda que muitas vezes a festa seja pensada como um mundo de sociabilidade afastado da esfera do trabalho, o Carnaval promove trocas monetárias e simbólicas, de forma que a economia relacionada à folia constrói um espaço de produção, circulação e consumo de bens e serviços culturais (FRYDBERG, 2014, p.2-3).

No Rio de Janeiro, a gestão do Carnaval revelou uma preocupação crescente com sua projeção nacional e internacional como um espetáculo – que promove o aumento do número de turistas – e amplia as relevâncias econômica, simbólica e político-social da folia (MIGUEZ, 2009). Enquanto o desfile das escolas de samba obedece às lógicas tecnológicas e de venda do espetáculo, os blocos de rua se deparam com o crescente dilema entre a ampliação da rentabilidade econômica por meio da mercantilização da folia e a valorização das trocas baseadas nos elementos simbólico e afetivo das tradições (FRYDBERG; EIRAS, 2014). O Carnaval de Rua transformou-se também em Salvador por conta da mercantilização de seu espaço simbólico em articulação de organizadores dos blocos com os setores criativos como a indústria fonográfica e o turismo. Tem-se um processo de valorização da cultura negra presente nos blocos afro e na rentabilização crescente da “baianidade” como forma de injetar verbas na economia da cidade durante o Carnaval (MORALES, 1991, p.75-76; RISÉRIO, 1981).

Entretanto, desde 2016, o Carnaval de Rua nas duas cidades veio perdendo verbas para manter blocos, trios elétricos e baterias e vender camisetas às vésperas da festa. Diversos profissionais envolvidos nos setores criativos responsáveis pela organização do Carnaval de Rua alegam que a perda de verbas estaria relacionada à crise econômico-financeira, que veio impedindo blocos de desfilar e forçando dirigentes de agremiações a desenvolver estratégias para minimizar prejuízos (RESENDE, 2016). A crise do Carnaval de Rua nas duas capitais se fez visível na diminuição de número de blocos e na não-participação de blocos tradicionais durante os dias de folia.

No Rio de Janeiro, mesmo tendo havido um aumento de 49 blocos nas ruas em 2016 em relação ao ano anterior, os 505 blocos nas ruas passaram por inúmeras dificuldades. Visando à redução de custos, alguns desfilaram em conjunto e trocaram

trios elétricos por palcos. Naquele momento, produtores justificavam tais estratégias por conta da inviabilidade de conquista de novos patrocinadores devido ao patrocínio exclusivo dos blocos pela Ambev, empresa participante do maior grupo cervejeiro do mundo. Cerca de 99% dos patrocínios de pequenas e médias empresas foram suspensos. Entretanto, a Empresa de Turismo do Município do Rio de Janeiro (Riotur), responsável pela organização do Carnaval na cidade, afirmava não existir qualquer impedimento à busca de novos patrocinadores e que blocos poderiam usar elementos alternativos de arrecadação, como editais culturais e financiamento coletivo (RESENDE, 2016). Em 2017, a crise no Carnaval generalizou-se no Rio de Janeiro com a suspensão de ensaios das escolas de samba e troca de fornecedores e afetou ainda mais pesadamente os blocos de rua.

A crise chegou também ao Carnaval de Salvador, onde houve a queda expressiva da venda de abadá e a diminuição do número de blocos na rua (TRIBUNA DA BAHIA, 2017). A baixa de blocos envolveu inclusive alguns tradicionais e famosos. O Cheiro de Amor, por exemplo, anunciou que não colocaria para desfilarem em 2017 seus dois principais trios elétricos – os blocos Yes e Cheiro –, que, até o ano anterior, estavam presentes em pelo menos dois dias pelos circuitos do Carnaval baiano (PASIN, 2017). Blocos como Araketu, Nana Banana e Papalégua, alguns dos mais tradicionais do Carnaval soteropolitano, não desfilaram em 2017. Segundo seus organizadores, os motivos seriam o agravamento da crise econômica e as altas taxas cobradas por órgãos municipais e estaduais para a colocação dos blocos nas ruas, de forma que o retorno do evento não compensava os gastos elevados. Muitos organizadores evitaram criticar a Prefeitura de Salvador por serem também sócios e donos de bandas e temerem a exclusão de trios elétricos mantidos pelo governo municipal (ALBUQUERQUE, 2017).

Diante de tal cenário, o objetivo do artigo é explicar a crise dos blocos de Carnaval de Rua no Rio de Janeiro e em Salvador desde a folia de 2016, expressa na diminuição de número de blocos e na não-participação de blocos tradicionais durante os dias de folia. O argumento central aponta que, ainda que a instabilidade econômico-financeira em âmbitos nacional e internacional tenha intensificado a dificuldade de atração de patrocínio, a crise dos blocos de Rua está relacionada a dinâmicas mais profundas, como obstáculos à busca de patrocinadores alternativos, em grande parte por conta de arranjos políticos estabelecidos pelos governos locais com grandes empresas. Tal crise mostra-se relacionada também a menores retornos proporcionados pela festa aos organizadores em face da cobrança excessiva de taxas por entidades municipais e estaduais e dos gastos técnicos e trabalhistas crescentes, além da mobilização reduzida da verba gerada pelo Carnaval em investimento direto para os blocos e das disputas entre grupos políticos. Tais conflitos comprometem a colaboração necessária à realização de grandes eventos como os Carnavais de Rua do Rio de Janeiro e de Salvador. Conclui-se que, ainda que autoridades municipais e estaduais continuem a vender a festa como um produto, os governos demonstram atenção reduzida aos aspectos econômicos necessários à realização desses blocos. Explicita-se, assim,

uma separação clara, ainda feita pelos formuladores de decisão, entre as dinâmicas de organização econômica e a esfera da cultura.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Os processos de gestão comercial relacionados ao Carnaval aparecem amplamente vinculados aos elementos de comunicação organizacional e turística da festa. A comunicação mercadológica de empresas patrocinadoras, as peças publicitárias e informações turísticas mostram-se intimamente ligadas à organização empresarial da folia. O Carnaval configurou-se como um campo social em que atores variados cederam à festa suas lógicas de ação, e as transformações ocorridas nesse campo refletem arranjos de poder de empresas e políticos ao transmitirem suas ideias e consolidarem suas influências sobre a sociedade (CARVALHO; MADEIRO, 2005, p.166). O espaço social ocupado pelo Carnaval é semelhante a um mercado de múltiplos investidores dotados de diferentes objetivos e alternativas de ação na procura por capitais específicos. Esses capitais – em particular os simbólicos, que carregam consigo prestígio e reputação – oferecem mais poder aos atores que os controlam (BOURDIEU, 2000).

As primeiras agremiações carnavalescas no Brasil visavam não necessariamente ao lucro, mas ao reconhecimento de sua tradição e à representação dos valores de suas comunidades. Esses eram os elementos de valor simbólico mais destacados por elas. O capital da tradição permitia a essas agremiações inclusive determinar o perfil da folia, sem que houvesse empresas que entendessem o Carnaval como um setor comercialmente interessante em face de reduzidas chances de perpetuação do seu capital econômico. Entretanto, gradualmente, o Poder Público passou a vislumbrar um novo modelo empresarial de Carnaval que permitiria fortalecer ou transformar cidades em polos turísticos após iniciativas de desenvolvimento econômico frustradas, baseadas em setores tradicionais da economia, como o petróleo. Entraram em cena junto ao Poder Público órgãos de fomento e a iniciativa privada para o incremento da receita turística e a abertura de chances para a promoção das marcas e dos produtos dessas empresas durante a folia. Nesse contexto, torna-se nítida a associação entre a gestão do Carnaval e a comunicação organizacional e turística: as empresas passam a investir pesadamente na publicidade e no patrocínio das festas, e a mídia vê no Carnaval possibilidades para manchetes chamativas, atração de mais publicidade e transmissão dos eventos para públicos-alvo ao redor do Brasil e do mundo (CARVALHO; MADEIRO, 2005, p.168-171).

Entretanto, a maior mercantilização específica dos blocos de Carnaval não pressupõe a superação dessas agremiações como espaços de interação e criação de vínculos entre os foliões. Em tais blocos, observam-se a valorização das práticas carnavalescas tradicionais e a autenticidade e espontaneidade do maior contato

humano promovido pelos laços de reciprocidade. Nesse sentido específico, a criação de um espaço único de sociabilidade nos blocos segue numa direção distinta ao tratamento mais impessoal oferecido à folia pelo Carnaval das escolas de samba, no qual grande parte dos foliões mostra pouca ou nenhuma vinculação com as escolas e utiliza o desfile como plataforma para maior visibilidade nos meios de comunicação. Se por um lado tornaram-se mais organizados economicamente como produtos comercializáveis, os blocos também se reafirmaram ao longo das décadas de 2000 e 2010 como espaços de trocas sociais e afetivas (FRYDBERG; EIRAS, 2014, p.8-11). No entanto, a diminuição de número de blocos e a não-participação de blocos tradicionais durante os dias de folia dificultam tais trocas e comprometem não só a reprodução do capital econômico, mas do simbólico ligado ao Carnaval de Rua. Essa crise – notável no Rio de Janeiro e em Salvador desde 2016 – pode estar relacionada a aspectos conjunturais e sociopolíticos mais profundos examinados adiante.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Na coleta de dados, inicialmente foi conduzida uma pesquisa bibliográfica a fim de reunir informações relacionadas ao histórico da organização e à indicação da relevância cultural dos blocos de Carnaval no Rio de Janeiro e em Salvador. Em seguida, foi feito um levantamento bibliográfico e documental – em especial dados oficiais sobre o desempenho do Carnaval de Rua desde 2016 e entrevistas de líderes de blocos e autoridades divulgadas na imprensa – a fim de identificar as principais causas da crise do Carnaval de Rua nas duas cidades.

Quanto à análise dos dados, o método aplicado foi o qualitativo, que, segundo Ragin (1994, p.81-102), viabiliza o exame em profundidade e a investigação de fenômenos significativos histórica e culturalmente ao destacar detalhes e especificidades. Nesta etapa, pretende-se entender com mais profundidade como as autoridades municipais e estaduais continuam a vender o Carnaval de Rua como um produto, mas ainda demonstram atenção reduzida aos aspectos econômicos necessários à realização desses blocos. Busca-se compreender, assim, a permanência de uma separação clara, ainda feita pelos formuladores de decisão, entre as dinâmicas de organização econômica e a esfera da cultura.

Em relação à estratégia de pesquisa qualitativa, foi realizado um estudo de caso do Carnaval de Rua no Rio de Janeiro e em Salvador. Segundo Bennett (2004, p.19-21), o estudo de caso refere-se à análise interna de situações específicas e lida com aspectos bem-definidos de um acontecimento histórico selecionado para investigação. Adotando a técnica de rastreamento de processo (*process tracing*), utiliza-se inicialmente uma estratégia descritiva da organização e da relevância cultural do Carnaval de Rua em ambas as cidades para que, a partir da valorização da importância de fatos e situações específicos, identifiquem-se as fontes explicativas da crise e seus impactos. Nesse

sentido, a dimensão descritiva detalhada fornece as condições de possibilidade para a consideração de aspectos interpretativos de natureza sociopolítica sobre tal crise.

OS BLOCOS NO CARNAVAL DE RUA NO RIO DE JANEIRO

Com a vinda da Família Real portuguesa para o Brasil em 1808 no contexto das guerras napoleônicas, a tradição de se brincar Carnaval foi fortalecida com o entrudo, que se resumia a brincadeiras e folgedos realizados na Quaresma. Eles consistiam em práticas como o arremesso de objetos nas pessoas, como bexigas com água, líquidos perfumados e urina. Como o entrudo era concebido como desordem pela elite influenciada pelo Carnaval veneziano, as classes mais altas começaram a realizar, durante a folia, os bailes de máscaras, que se afastavam da algazarra característica da festa popular (GÓES, 2013). A partir de meados do século XIX, indivíduos das classes média e alta passam a se organizar em sociedades carnavalescas que desfilavam utilizando fantasias. No início do século XX, os desfiles de carros se disseminaram pelo Brasil, e os bailes carnavalescos passaram a ser explorados por comerciantes no Rio de Janeiro como oportunidades de comercialização de produtos relacionados à folia (QUEIROZ, 1999). Enquanto o Carnaval das elites desenvolvia uma estrutura econômica maior, os blocos recebiam contribuição financeira de pequenos comerciantes pelas ruas por onde passavam, uma vez que tais comerciantes imaginavam que a realização de uma boa festa próxima a seus estabelecimentos poderia valorizar seus empreendimentos. Como pessoas mais pobres não podiam ter acesso aos serviços de costureiros da elite para confeccionar suas fantasias, desenvolviam-se setores específicos para que pudessem confeccionar suas próprias vestimentas para a folia, bem como para a decoração de ruas e carros de desfiles (FRYDBERG; EIRAS, 2014, p.3-4).

O surgimento das primeiras escolas de samba no fim de década de 1920 conduziu o Carnaval a novas dimensões, com seu gradual reconhecimento nacional e internacional como uma das principais celebrações populares brasileiras. Em pouco tempo, tais escolas começaram a desfilar nas grandes avenidas do Rio de Janeiro, ganharam espaço próprio com a construção do Sambódromo no Centro da cidade na década de 1980 e estabeleceram uma estrutura empresarial que acompanhava os desenvolvimentos tecnológicos e buscava uma maior espetacularização (PRESTES FILHO, 2009). Entretanto, os blocos de rua se esvaziaram entre as décadas de 1960 e 1970 por conta da repressão promovida pelo regime militar ao que era considerado “ameaça à ordem pública”, além da tomada das programações de rádios e TVs com novos ritmos como o rock e do aprimoramento da gestão das escolas de samba. Porém, a partir do fim da década de 1970 e do início da década de 1980, a abertura política e a redemocratização acompanharam a criação de novas casas de samba na Lapa e a criação de blocos por jovens de classe média e intelectualizados, que viam no novo contexto político a maior possibilidade de expressão. Conduziu-se, assim, a

uma gradual revitalização do Carnaval de Rua no Rio de Janeiro, com o surgimento de blocos como o Clube do Samba, o Bloco dos Barbas, o Simpatia É Quase Amor, o Bloco de Segunda e o Suvaco de Cristo (HERSCHMANN, 2013; PIMENTEL, 2002). As rodas de samba viabilizavam novas experiências musicais, legitimando repertórios e abrindo espaço para que novos compositores dos blocos desenvolvessem parcerias. Entretanto, é importante destacar que muitos blocos eram criados sem projetos claros de ocupação ou mobilização das ruas, mas com o desejo de se celebrar a alegria e a espontaneidade (SÁPIA; ESTEVÃO, 2012, p.67, 71).

Desde o início da década de 2000, observou-se uma ampliação do número de blocos no Carnaval carioca – bem como da quantidade de espaços e do tempo para realização de seus desfiles –, em parte explicada pelo estímulo dado pela Prefeitura à transformação do verão em uma estação festiva permanente para alimentar a atividade econômica na cidade. Além disso, como já se vira no desfile das escolas de samba, a ação de empresários mostrou-se fundamental para o fortalecimento do Carnaval de Rua no patrocínio aos blocos. Eles buscavam a associação de suas marcas à folia com a qual o público tanto se identificava. Ademais, era crescente a visibilidade dada pelo setor turístico aos desfiles dos blocos como partes integrantes da festa do Carnaval carioca. Hoje, os blocos apresentam níveis distintos de organização e profissionalização que não só abrigam práticas comerciais e mercantis, mas passam a se tornar o próprio produto a ser comercializado. Muitos passam a contar com escritórios, assessoria de imprensa e equipe responsável pela busca de patrocínio. Alguns blocos surgem com perfil mais jovem – como o Monobloco, o Bloco da Preta e o Bangalafumenga – e trazem estilos musicais mais variados, como o Sargento Pimenta e a Orquestra Voadora. Em 2014, 465 blocos levaram mais de cinco milhões de foliões às ruas, tendo realizado seus desfiles num período que transcende a semana do Carnaval – quase um mês antes da semana da folia – em diversas regiões da cidade (HERSCHMANN, 2013; FRYDBERG, 2014, p.8; FRYDBERG; EIRAS, 2014, p.5-6). A maior rentabilidade dos blocos com a maior comercialização da festa mobilizou um número maior de foliões e permitiu uma descentralização crescente do Carnaval de Rua no Rio de Janeiro para outras partes da cidade além do Centro e da Zona Sul (FRYDBERG, 2014, p.7).

No início do século XXI, o Carnaval de Rua na cidade consolidou-se como um espaço ocupado por jovens, empresas das áreas de hotelaria e turismo, marcas comerciais de telefonia, cervejarias e poder público. A parceria entre os dois últimos culminou no loteamento da cidade por marcas que criaram um Carnaval monocromático – a “Onda Azul” – em vez de uma festa multicolorida e autônoma (SÁPIA; ESTEVÃO, 2012, p.59). Entretanto, é importante destacar, em tais blocos, observam-se a valorização das práticas carnavalescas tradicionais – o que justifica, em resposta à mercantilização crescente do Carnaval de Rua, medidas de transformação de diversos blocos em patrimônios culturais imateriais, como a Banda de Ipanema, o Cacique de Ramos e o Cordão do Bola Preta – e a autenticidade e espontaneidade do maior

contato humano promovido pelos laços de reciprocidade. Nesse sentido específico, a criação de um espaço único de sociabilidade nos blocos segue numa direção distinta ao tratamento mais mercantilizado e impessoal oferecido à folia pelo Carnaval das escolas de samba, no qual grande parte dos foliões compra fantasias cada vez mais caras, mostra pouca ou nenhuma vinculação com as escolas e utiliza o desfile como plataforma para maior visibilidade nos meios de comunicação. Se por um lado tornaram-se mais organizados economicamente como produtos comercializáveis, os blocos também se reafirmaram ao longo das décadas de 2000 e 2010 como espaços de trocas sociais e afetivas. Além disso, ao mesmo tempo em que mantiveram o caráter jocoso, eles crescentemente incorporaram nesse período contemporâneo fantasias e marchinhas com temáticas políticas e socioeconômicas (FRYDBERG; EIRAS, 2014, p.8-11).

OS BLOCOS NO CARNAVAL DE RUA EM SALVADOR

Como também ocorrera no Rio de Janeiro, o entrudo foi gradualmente substituído por uma festa de caráter mais “civilizado” e “europeizante” em Salvador, com uma elite branca que organizava desfiles pela avenida principal do centro da cidade. Entretanto, a ocupação efetiva das ruas durante o Carnaval pelas camadas populares era majoritariamente negromestiça, com celebrações e ritmos de matriz africana (LOIOLA; MIGUEZ, 1995). No fim da década de 1960 e início da década de 1970, tinham presença marcante no Carnaval soteropolitano os “blocos de índio”, associados às imagens de resistência do índio norte-americano (MOURA, 1996, p.174). Entretanto, a cultura negra veio tornando-se predominante: seguiu-se à “africanização do Carnaval baiano” do início do século XX – em resposta à intolerância racial e à repressão policial das elites – a sua “reafricanização” após o salto qualitativo da economia baiana com a indústria petroquímica no fim da década de 1970. Esse salto dera um fim a um longo período de estagnação econômica, mas deixara inúmeros segregados que viam no Carnaval uma forma de manifestação de crítica social e traziam propostas estéticas politicamente engajadas de uma negritude moderna e vitoriosa (RISÉRIO, 1981). No contexto democrático da folia carnavalesca, setores populares negros demarcaram um espaço próprio por meio de seus dados culturais e étnicos em agremiações representadas por cordões, batucadas, afoxés e blocos-afro, caracterizados por eles sólidos na mobilização dos referenciais culturais africanos. Em reação à discriminação, tal mobilização por elementos engajados da coletividade negra ao longo das décadas de 1970 e 1980 apontava para a luta pelo fim da estigmatização de sua identidade social, com a disseminação de usos, costumes e crenças africanos na cultura baiana (MORALES, 1991, p.72-76).

Tendo se tornado patrimônio imaterial da cultura baiana, os blocos afro são formados por componentes que usam estampas, búzios, contas e colares que carregam a identidade africana (MARTINS, 2012). O bloco afro mais antigo do Carnaval de

Salvador é o Ilê Ayê, criado na década de 1970 e formado por artistas afrodescendentes que divulgam a cultura afro-brasileira em seu desfile com um espetáculo rítmico-musical e plástico caracterizado pelo som de atabaques e tambores (ILÊ AYÊ, 2017). Os integrantes de blocos afro utilizam roupas tradicionais, dispensando o uso de abadás. Já os blocos de afoxé funcionam como cortejos cujas raízes estão no candomblé. O maior desses blocos é o Afoxé Filhos de Gandhi, surgido no fim da década de 1940, no qual tocam apenas homens com vestimentas inspiradas nas roupas indianas (MARTINS, 2012; SPINOLA et al., 2004, p.62). Enquanto o Ilê Ayê explicitava o confronto em face da opressão negra, os Filhos de Gandhi apontavam para a busca de conciliação e integração em busca do reconhecimento social (MORALES, 1991, p.76-77). No início da década de 1970, os cidadãos brancos optavam por pular o Carnaval em bailes tradicionais de clubes privados e nos chamados “blocos de barão”, como o Traz os Montes, o Camaleão e os Internacionais, enquanto a população negra buscava ocupar espaços inicialmente nos blocos de índio e nos afoxés e posteriormente cada vez mais nos blocos afro a partir da criação do Ilê Ayê, que rigorosamente vetava a entrada de brancos. Os blocos afro popularizavam danças inspiradas em rituais do candomblé, que, em geral, recebiam nomes de animais, como a dança da galinha, a do crocodilo e a do macaco (SPINOLA et al. 2004, p.63-64).

Concomitantemente à reafricanização crescente do Carnaval de Rua de Salvador, desenvolviam-se também os trios elétricos, caminhões que contam com instrumentos de sonorização para música ao vivo. O trio elétrico eliminava o papel passivo do público como espectador, alimentava o caráter participativo da folia e promovia a conquista definitiva da rua ao definir seu espaço como o local da folia e da celebração da cultura popular (LOIOLA: MIGUEZ, 1995). O primeiro trio era formado pelos músicos Dodô, Osmar e Temístocles Aragão, que se apresentaram pela primeira vez no Carnaval de Salvador em 1951. O músico Armandinho, filho de Osmar, entrou no grupo, e, na década de 1970, o trio elétrico passou a se chamar “Armandinho, Dodô e Osmar”, que incluía arranjos instrumentais afro e fazia referências ao candomblé e afoxés em certas composições. Dodô e Osmar criaram o frevo baiano, utilizando um tipo de guitarra então conhecido como “pau elétrico” e hoje denominada “guitarra baiana” (SPINOLA et al. 2004, p.63).

No palco móvel dos trios, o cantor Moraes Moreira inovou no fim da década de 1970 ao trazer a presença vocal, uma vez que os trios eram até então apenas instrumentais. Na década seguinte, os membros do Chiclete com Banana – nome dado à banda pela mistura de ritmos que compunha sua obra – foram contratados pelo Traz os Montes, que trouxe a inovação de fechar a lateral do trio com caixas de som, usar equipamentos de potência transistorizada e passar todos os músicos para a parte superior do caminhão. Conforme a festa se mercantilizava cada vez mais com a incorporação dos trios elétricos, o corporativismo na organização dos blocos de trio consolidava-se com a colocação de cordas de isolamento em cuja parte interna os foliões podiam se divertir sem o tumulto da multidão no entorno. Para tal, esses foliões

pagavam abadás, camisetas vendidas ao público para a participação e a promoção dos blocos. As cordas, monitoradas por seguranças, comprimiam a multidão para as margens das vias principais dos desfiles e elevavam a tensão urbana, fechando o espaço ocupado pelos integrantes dos blocos e definindo uma segregação “móvel” numa iniciativa contrária às posturas mais democráticas dos primeiros trios. A cobrança de acesso por parte dos blocos com cordas impedia o acesso de não-pagantes aos espaços públicos que constituíam os circuitos do Carnaval soteropolitano e cristalizava a segregação econômica (CABRAL et al., 2013, p.152; GONZÁLEZ, 1997; MOURA, 1996, p.173-180).

No fim da década de 1970 e no início da década de 1980, a maior capitalização do lazer pelos setores criativos levou a um gradual aumento do investimento da indústria fonográfica e das rádios nos produtos locais e à absorção de blocos bem-sucedidos pelo mercado de bens culturais, que paulatinamente começavam a ser explorados como símbolos de baianidade pelo setor turístico (MORALES, 1991, p.80-82). No Carnaval de 1980, convergiram pela primeira vez afoxés e trios elétricos, o que trazia à cena novos blocos de inspiração explicitamente africana e afirmação étnica e cuja produção cultural tinha, ao mesmo tempo, grande potencial comercial (LOIOLA; MIGUEZ, 1995). O Olodum surgiu como um bloco para moradores do Pelourinho e se identificou como “bloco de gueto”, forma como era percebido o Centro Histórico de Salvador pela grande presença de prostitutas e contraventores. Gradualmente, o Olodum se transformou em uma ONG de resgate e celebração da cultura negra, popularizando-se inicialmente com a utilização de instrumentação eletrificada presente no sucesso “Faraó – Divindade do Egito” e, após a parceria com Paul Simon em 1990, entrando para o circuito da *world music*, caminho já traçado por Margareth Menezes. A oportunidade de apresentações no exterior conferida ao Olodum foi também aberta ao Araketu, que, identificado à pobreza do subúrbio ferroviário, buscou trazer uma aproximação entre o pagode e o axé. O Muzenza, dissidência do Olodum, referenciou-se constantemente no reggae, particularmente na figura de Bob Marley (AXÉ, 2017; MOURA, 1996, p.179, 183; SPINOLA et al. 2004, p.65).

Os trios elétricos tocavam inúmeros ritmos – do rock ao forró –, mas sua popularização está intimamente ligada à história do axé, ritmo que combinava elementos de pop, reggae, ijexá, samba e frevo. Tais trios ganhavam contornos empresariais com a difusão de uma lógica comercial na estruturação da festa ao se mostrarem como veículos de propaganda e espaços privilegiados de patrocínios, demandando mais investimentos que não viriam mais apenas de contribuições espontâneas (LOIOLA; MIGUEZ, 1995). Na década de 1980, o músico e arranjador Luiz Caldas – que cantava no bloco Beijo – disseminou o ritmo com músicas como “Fricote” em programas de auditório de grande audiência na TV brasileira, como o “Cassino do Chacrinha”, na TV Globo. Assim, Caldas lançava pontes entre a música afro e os trios. Gerônimo Santana alimentou a produção musical com a incorporação crescente de ritmos latinos e elementos das religiões de matriz africana, como o

candomblé. Nessa mesma década, inspirada na sonoridade do Olodum, uma série de cantores baianos atingiu visibilidade nacional, como Sarajane com o sucesso de “A Roda” (AXÉ, 2017; MOURA, 1996, p.181; SPINOLA et al. 2004, p.65).

Surgem gradualmente blocos compostos por artistas brancos, como o Bloco Mel, a partir do qual surgiu a Banda Mel, uma das precursoras do axé no Brasil. Em face da insegurança da folia nos blocos mais populares, alguns feitos para a classe média começam a surgir na década de 1980, como o Eva, e outros maiores como o Cheiro de Amor começaram a trazer inovações, como mulheres como vocalistas puxadoras de blocos (AXÉ, 2017). Os “blocos de trio” produziram versões mais elitizadas dos trios elétricos, alimentando hierarquias sociais na ocupação do espaço público da folia e se apropriando do repertório estético trazido no contexto da reafirmação com a difusão do axé e a utilização de abadás como vestuários e ingressos para as festas. A organização empresarial gradualmente privilegiava a dimensão mercadológica do Carnaval, fazendo com que mesmo elementos mais tradicionais da cultura do Carnaval de Rua de Salvador – dentre eles, os relacionados à cultura negra – entrassem no jogo do mercado. Essa organização pressupunha a montagem de um complexo que envolvia uma grande infraestrutura física e uma rede de serviços e abarcava desde a criação de pontos de venda de comidas e bebidas e a ampliação da rede hoteleira e de voos com destino a Salvador até a mobilização de policiais, trabalhadores de limpeza urbana e fiscais de saúde pública (LOIOLA; MIGUEZ, 1995).

A organização dos blocos como empresas levou a uma articulação crescente com as agências de turismo, de forma a se ampliarem as apresentações e o período de realização dos desfiles. A consolidação do Circuito Barra-Ondina – área na qual estão localizados os hotéis que recebem turistas de renda mais elevada durante o Carnaval – conduziu à formação de blocos alternativos como o Nana Banana e o Cocobambu, que eram filiais de grandes blocos de trio e ampliavam oportunidades de trabalho para músicos e técnicos. O Carnaval extemporâneo na forma das micaretas e o desenvolvimento de circuitos de “Carnavais fora de época” em outras cidades da Bahia e de todo o Brasil trouxeram fontes adicionais de renda e prestígio para os líderes de blocos. A profissionalização conduziu à realização de circuitos privatizados do Carnaval mediante a cobrança de ingressos; por outro lado, gerou-se uma maior dependência em relação ao patrocínio, em especial de cervejarias. Nesse mesmo contexto, os “empresários do Carnaval” intermediavam contatos e contratos dos artistas, enquanto profissionais de mídia centralizavam decisões sobre horários de exibição e frequência na programação de rádios (MOURA, 1996, p.181-186). No âmbito da indústria fonográfica, o investimento feito pelo produtor musical Wesley Rangel permitiu a projeção nacional de inúmeros artistas de axé, ainda que divulgação e venda em circuito nacional fosse controlada por grandes empresas fonográficas sediadas em São Paulo e no Rio de Janeiro. Rangel, fundador da WR Estúdios, participou ativamente do mercado fonográfico baiano, produzindo artistas como Luiz Caldas, Chiclete com Banana, Banda Reflexus, Timbalada, É O Tchan, Terra Samba, Companhia

do Pagode, Gang do Samba, As Meninas e Babado Novo (WR BAHIA, 2017). Os blocos ampliaram as atividades de suas bandas e gradualmente se tornavam produtoras que geravam empregos diretos e indiretos ao longo de todo o ano (SPINOLA et al., 2004, p.66).

Como até então bandas que tocavam em blocos dificilmente gravavam álbuns, foram feitas na década de 1980 inúmeras coletâneas com músicas que eram tocadas nos blocos e gradativamente eram pedidas nas rádios em outros estados do Brasil. Não havia uma estação específica focada na produção cultural do axé, mas rádios em todo o território nacional começavam a usar tal ritmo para o lucro, fazendo com que os blocos crescessem como corporações capitalistas e seus artistas e bandas fossem projetados nacionalmente como artistas altamente lucrativos para a indústria do entretenimento na década de 1990, como Netinho, Durval Lelys – líder, cantor e guitarrista do Asa de Águia – e Daniela Mercury, considerada a “rainha do axé” por trazer uma estética mais elaborada e inovadora que combinava elementos típicos dos blocos afro e aspectos de rock e MPB. Inovações estéticas também foram trazidas pela Timbalada, que tinha como compositor Carlinhos Brown, fundava-se nas tradições musicais do Recôncavo Baiano e visava a uma sonoridade mais moderna com vistas à inserção internacional (MOURA, 1996, p.184). Entretanto, o termo “axé music” – utilizado pela crítica musical no Sudeste em referência ao gênero produzido por tais artistas – tinha conotação pejorativa por conta das pretensões internacionais que muitos desses artistas tinham e chegaram inclusive a conquistar. Ainda que alguns artistas ganhassem projeção nacional e internacional, as bases do axé permaneciam no samba e outros ritmos africanos e eram manifestas na produção de bandas como o Terra Samba e o Gerasamba, posteriormente rebatizado para É o Tchan. Essa banda trouxe batidas de samba de roda combinadas a coreografias e atingiu públicos de todas as classes ao redor do Brasil. A partir da década de 2000, bandas como o Harmonia do Samba produziam músicas que eram manifestações do samba do Recôncavo Baiano. Novas safras de artistas a partir da década de 2010 como o Psirico mantinham sua raiz no samba (AXÉ, 2017).

No momento contemporâneo, o axé ainda é capaz de produzir artistas de alcance nacional e líderes de vendas como Ivete Sangalo – que fora vocalista da Banda Eva – e Claudia Leitte, ex-vocalista do Babado Novo. Entretanto, a falta de organização do setor promoveu uma concorrência acirrada entre artistas e empresários. Muitos artistas não tinham conhecimento para a gestão de suas carreiras e não conseguiram mais se apresentar em blocos ou gravar álbuns. Nesse contexto de competição, produtores chegavam a pagar as rádios para que não tocassem músicas de artistas que seguiam em carreira solo ao deixar as bandas desses produtores. Empresários do ramo também não estimularam a renovação ou criavam pouco ou nenhum espaço para que novos artistas trazendo inovações chegassem ao sucesso. Com a criação de esquemas de favorecimento entre artistas e empresários e a pouca solidariedade entre profissionais focados em suas próprias carreiras, o axé veio cada vez mais se

distanciando da cultura africana e da essência dos blocos, que hoje inclusive arrendam seu espaço para que artistas de outros estilos como o sertanejo se apresentem no Carnaval de Rua de Salvador (AXÉ, 2017).

A CRISE DOS BLOCOS DO CARNAVAL DE RUA NO RIO DE JANEIRO

Em 2016, um quadro de crise se instaurou no Carnaval de Rua carioca, e inúmeros blocos sentiram pesadamente seus efeitos. Na tentativa de minimizar os gastos, o Bloco do Rock e o Enxota Que Eu Vou realizaram uma apresentação conjunta na Praça Tiradentes, no Centro da cidade. Blocos grandes como o Simpatia É Quase Amor e o Suvaco do Cristo puderam desfilar, mas houve cortes de cerca de 30% em acordos de patrocínio. O patrocínio predominante de uma única empresa limitava a busca por alternativas pelos organizadores, criando-se uma relação de quase-exclusividade que limitava o pleno desenvolvimento do Carnaval de Rua no Rio de Janeiro. Dentre as estratégias adotadas para sobreviver à crise, alguns blocos apostaram na redução de custos com segurança e na realização de eventos paralelos, como o bloco Barbas. Outros como o Timoneiros da Viola reduziram o material impresso (RESENDE, 2016).

De forma a realizar reivindicações ao Poder Público e atrair mais investidores, os blocos de rua do Rio de Janeiro começaram a se organizar em ligas e associações desde a década de 2000 (FRYDBERG et al. 2016, p.8). Segundo Rita Fernandes, a presidente da associação Sebastiana que reúne alguns dos principais blocos da Zona Sul e do Centro, a redução do número de músicos e alegorias foi necessária para que se pudesse realizar o Carnaval. O Bloco do Rock – que tem que arcar com altos custos de aluguel, proteção e transporte de equipamentos como baixo e guitarra por tocar clássicos do rock em ritmo de samba – buscou o financiamento coletivo a fim de quitar suas dívidas, mas, em face da ausência de uma cultura forte de financiamento coletivo na cidade, os resultados em termos de arrecadação ficaram abaixo do esperado (BOECKEL, 2016). Contudo, as raízes da crise dos blocos podem ser mais profundas: ainda que o carnaval dos blocos de rua no Rio de Janeiro seja responsável pelo aumento considerável da arrecadação financeira da Prefeitura durante a folia, pouco dessa verba arrecadada é efetivamente revertida em investimento direto para os blocos, o que acaba justificando a busca por meios alternativos de financiamento pelos organizadores. Enquanto o Poder Público continua a vender a festa como um produto, criam-se obstáculos para que se consolidem as condições de possibilidade para que os blocos possam realizar seus desfiles. Ainda que se solucionem problemas trazidos pelos organizadores como necessidades de infraestrutura, novas questões acabam sendo desencadeadas ou agravadas no contexto de crise, em especial as dificuldades de financiamento. Tais dificuldades decorrem em parte de um modelo de parceria público-privada adotado desde 2009 para a gestão do Carnaval, que consiste na divulgação anual de um Caderno de Encargos e Patrocínios a fim de selecionar uma produtora que possa gerir a festa. Cabe a tal empresa a apresentação de outras

empresas que almejem investir no Carnaval de Rua, as quais são divididas pelo montante oferecido ao financiamento da folia. Desde 2009, a Dream Factory – empresa que também organiza grandes eventos na cidade, como o Rock in Rio – venceu a licitação, e a Ambev assumiu nos últimos anos a posição de principal patrocinadora, tendo como benefício a associação e a exibição de sua marca com o Carnaval de Rua da cidade. Dessa forma, a Prefeitura criou obstáculos à conquista, pelos organizadores dos blocos, de novos patrocinadores, que julgam não compensar o financiamento em face da hegemonia da Ambev. O Carnaval de Rua – entendido como um produto com fim de turismo e marketing urbano pela Prefeitura e por empresas privadas – é tratado de maneira marginal pela Secretaria de Cultura da cidade, que inclusive não participa da avaliação dos blocos autorizados a desfilarem e das localidades e horários de cada desfile (FRYDBERG et al., 2016, p.1-2, 5-7).

Simultaneamente, a Prefeitura proíbe determinadas formas de arrecadação pelos blocos, como a venda de abadás, a utilização de cordas ou a criação de áreas VIPs na cidade, numa tentativa de se afastar do modelo de organização do Carnaval de Salvador e reforçar a identidade do Carnaval carioca (FRYDBERG et al. 2016, p.7). Diante do agravamento da crise econômica em 2017, os organizadores de blocos começaram a apelar cada vez mais para o angariamento de recursos via financiamento coletivo pela internet, sendo que nove blocos chegaram a arrecadar cerca de R\$ 15 mil em três plataformas de *crowdfunding*. A meta em 2017 era chegar a um valor próximo a R\$ 85,5 mil, mas, às vésperas do Carnaval, somente 18% do valor estimado foi atingido. O financiamento coletivo tinha a vantagem de não substituir o tradicional patrocínio comercial e permitir a contribuição para projetos de blocos mais autorais, mas os resultados ainda são muito limitados no Rio de Janeiro. Blocos como o Escravos da Mauá e o Marcha Nerd utilizaram o *crowdfunding* em face de aumento de gastos de produção e perdas de patrocinadores. Muitos organizadores inclusive cogitavam tirar dinheiro do próprio bolso para levar o desfile dos blocos às ruas (RAMALHO, 2017).

Consultores da área de *crowdfunding* prestaram consultoria a organizadores de blocos para explicar como as plataformas funcionam a fim de mostrar a eles as possibilidades de se angariarem recursos para carros de som, aumento de público e ofertas de banheiros públicos e, assim, incrementar os desfiles com a compra de mais instrumentos e financiamento de músicas. Entretanto, blocos pequenos demonstram uma dificuldade muito maior de arrecadação que os maiores (RAMALHO, 2017). Mesmo grandes blocos como o Cordão do Bola Preta tiveram apoiadores que solicitaram que contratos fossem renegociados, conduzindo a uma redução do patrocínio recebido. A presidente da Liga dos blocos de rua da Zona Portuária, Rosiete Marinho, justificava a crise em face de um maior conservadorismo empresarial num contexto de crise, o que acaba afetando especialmente patrocinadores locais e regionais de blocos. Entretanto, organizadores dos blocos afirmavam que alguns dos principais problemas que acentuam a gravidade da crise era a pouca divulgação da folia de rua por conta de uma parceria ainda limitada entre esses organizadores e os empresários do setor de

turismo (BOECKEL, 2016).

Em 2016, a Secretaria Estadual de Cultura selecionou 93 projetos de todo o Estado do Rio de Janeiro em seu edital de Carnaval, abrangendo um total de R\$ 1 milhão. Entretanto, a Secretaria Estadual de Fazenda demonstrou dificuldades de angariar os recursos necessários para pagar o edital, sem previsão de realizar os repasses. Ela alegava que sua prioridade era o pagamento de pessoal em face da grave crise financeira no Estado do Rio de Janeiro (RESENDE, 2016). Contudo, apenas esse edital proposto pelo governo estadual oferece patrocínio aos blocos de rua, sendo que o valor é pequeno em face das necessidades que se colocam para a organização desses blocos e oferecido para todo o Estado do Rio de Janeiro, inclusive para outras festas populares que ocorrem na mesma ocasião e consomem parte do montante que os blocos poderiam receber. Em âmbito municipal, a RioTur colocava que os editais culturais, a Lei Rouanet e o financiamento coletivo colocavam-se como alternativas, uma vez que, na visão do presidente da empresa Antônio Pedro, “o carnaval tem que ser bancado pelas pessoas que o fazem”. Ainda que os blocos sejam considerados cultura pelo seu potencial turístico, a Prefeitura manifesta pouca consideração pelos aspectos econômicos necessários à realização desses blocos, evidenciando uma separação clara ainda feita pelos formuladores de decisão entre as dinâmicas de organização econômica e a esfera da cultura, mesmo que as atividades culturais sejam responsáveis pela injeção de verbas consideráveis na receita da cidade (FRYDBERG et al., 2016, p.3-4). Embora sejam arrecadadas verbas por meios alternativos como crowdfunding ou apoio de empresas privadas por meio de leis de incentivo à cultura, o investimento privado concentra-se nos blocos que desfilam no Centro e na Zona Sul do Rio de Janeiro, particularmente pela maior visibilidade atribuída a esses blocos pelos meios de comunicação de massa durante o Carnaval (FRYDBERG et al., 2016, p.5; HERSCHMANN, 2013).

A CRISE DOS BLOCOS DO CARNAVAL DE RUA EM SALVADOR

Os blocos soteropolitanos vinham buscando métodos alternativos de renda e prestígio antes mesmo da instauração da crise econômico-financeira a partir de 2016. Alguns como o Ilê Ayê passaram a se apresentar em hotéis de luxo para turistas, enquanto outros como o Araketu e o Olodum ensaiavam cobrando ingressos do público. Grande parte dos blocos de trio mantinham-se espaços privilegiados de elites, cobrando ingressos mais caros (MOURA, 1996, p.184). Entretanto, tais eventos mostravam-se insuficientes para a manutenção da operação de diversos blocos. Em 2017, os blocos Cheiro, Nana Banana, Araketu, Yes, Papa e Nu Outro não realizaram seus desfiles, ao mesmo tempo em que bandas como Cheiro de Amor, Chiclete com Banana e Eva ficaram cada vez mais longe dos trios elétricos. Algumas agremiações reduziram o número de dias dos desfiles ou arrendaram suas vagas para outros estilos musicais, como o sertanejo ou o forró, cujos cantores esgotam abadás por conta de

seu grande público. O Cerveja e Cia só saiu um dia, enquanto o Coruja desfilou em apenas dois. Até mesmo blocos tradicionais como o Eva desfilaram apenas dois dias, bem como o Inter, que já teve o Asa de Águia e a Timbalada à frente (ALBUQUERQUE, 2017).

A situação do Cheiro foi a mais alarmante. Seus organizadores colocaram que o principal problema para o Carnaval de Rua em Salvador foi a proliferação dos camarotes, uma vez que o público que pode pagar o conforto oferecido neles deixa de comprar abadás para participar da folia nos blocos. Temendo até mesmo prejudicar seu patrimônio pessoal, organizadores do bloco decidiram não desfilarem em 2017. Diante do agravamento da crise, poucos artistas populares conseguiram manter-se em alta. Dentre eles, cabe destacar o cantor Bell Marques, que, na sua carreira solo após deixar o Chiclete com Banana, foi o único artista baiano a puxar blocos nos cinco dias de Carnaval, o Vumbora e o Camaleão. O bloco Nana Banana – que veio reduzindo sua participação no Carnaval desde a saída de Bell Marques do comando do Chiclete com Banana – decidiu não desfilarem em 2017. Nesse mesmo ano, Ivete Sangalo liderou blocos em Salvador por apenas dois dias no Circuito Barra Ondina, em parte por ter desfilado no Rio de Janeiro na escola de samba Grande Rio, em cujo enredo ela fora homenageada. Claudia Leitte também reduziu a programação no Carnaval de Salvador, bem como Durval Lelys. O Cocobambu saiu apenas um dia em vez dos três em que tradicionalmente saía, enquanto cantores de forró e sertanejo como Wesley Safadão marcaram presença na folia de Salvador (TRIBUNA DA BAHIA, 2017).

A Associação de Blocos de Trio aponta que um dos fatores que acentua o quadro de crise é a cobrança excessiva de taxas para os desfiles de blocos a órgãos como o Escritório Central de Arrecadação e Distribuição (Ecad), as Secretarias Municipais e Estaduais de Fazenda e de Saúde, a Secretaria de Desenvolvimento e Urbanismo, os Bombeiros, a Polícia Técnica, o Departamento de Trânsito (Detran) e o Conselho Regional de Engenharia e Agronomia (Crea). Alguns empresários relataram a dificuldade de obter patrocinadores, que em geral são cervejarias. Adiciona-se a esse fato a maior dificuldade imposta pelo Ministério Público do Trabalho para a tarefa dos “cordeiros”, profissionais que recebiam valores irrisórios para trabalhar nos blocos e não tinham a devida proteção individual. Por conta da exigência do Ministério Público, eles deveriam ter tênis, protetor auricular e luvas, o que trouxe um aumento dos gastos para os donos de blocos (ALBUQUERQUE, 2017). A realização de um grande evento como o Carnaval de Rua de Salvador envolve atores múltiplos, como agências governamentais, empresários do setor do entretenimento, associações de classe e sindicatos, entidades culturais e carnavalescas e artistas, dentre outros. Em face do grande volume de recursos mobilizados durante o Carnaval, criaram-se coalizões entre esses atores na busca de perpetuação dos ganhos monetários e políticos com a folia a partir de sua participação na organização do evento. Porém, em face de disputas crescentes entre grupos político-partidários com agendas contrastantes nos planos municipal e estadual, a colaboração interorganizacional é comprometida, o que cria

obstáculos à realização do evento, mesmo diante da existência de um corpo técnico estável responsável pela organização do evento que minimize o efeito adverso das disputas políticas (CABRAL et al., 2013, p.145, 153-155).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tanto os blocos de Carnaval do Rio de Janeiro como os de Salvador adotaram práticas mercantis que ofereceram à folia uma condição de grande negócio (MIGUEZ, 2009, p.227-228). Entretanto, a crise que impediu que diversos blocos saíssem às ruas levou à contestação dos modelos de gestão do Carnaval de Rua pela administração pública, desde a autorização para o desfile nos espaços públicos até a estruturação das parcerias público-privadas. No Rio de Janeiro, grupos como o Desliga dos Blocos – que desenvolve ações de ocupação mais espontânea da cidade durante o Carnaval, com blocos que saem às ruas sem a autorização da Prefeitura – são emblemáticos do enfrentamento de tais modelos. Autoridades operam para responder a esses grupos por meio da violência policial a partir de um discurso de combate a ambulantes não-cadastrados pela empresa patrocinadora para a venda de seus produtos durante a folia (FRYDBERG, 2014, p.11-13). Iniciativas como a do coletivo CORETO buscam agir nas esferas do financiamento e da gestão com o objetivo de alimentar nos blocos o discurso de busca de formas múltiplas de fomento e sua habilitação para o empreendedorismo; porém, permanece nessas iniciativas a ideia de que a viabilização da folia passa pela atração de grandes marcas e empresas para o Carnaval de Rua (FRYDBERG et al., 2016, p.7-8, 11-12).

Em Salvador, a homogeneização dos padrões estéticos para alcançar multidões cristalizou-se no processo de mercantilização do Carnaval, enquanto símbolos associados à cultura negra permaneceram como eixo de divulgação da folia e da propaganda turística (MOURA, 1996, p.171). A tendência oligopolista de uma elite artística, vinculada ao setor criativo do entretenimento, manipulou um discurso racial de defesa da cultura negra a fim de atender ao seus projetos de acumulação, apoiados pelo poder público. Nesse contexto, o processo organizacional dos circuitos de Carnaval de rua na cidade foi gradualmente dificultando a exploração da folia por pequenos empresários e comerciantes e por blocos menores (SPINOLA et al., 2004, p.69), alguns dos mais afetados com a mais recente crise.

Como se pôde observar, o quadro de crise do Carnaval de Rua no Rio de Janeiro e em Salvador tem causas mais profundas, muitas das quais se estendem para bem antes do período mais crítico da instabilidade econômico-financeira, bem como problemas permanentes que ainda não encontraram solução definitiva. Por exemplo, propostas de multar foliões que urinam nas ruas e a voz de prisão para aqueles flagrados em atitudes obscenas revelam mecanismos autoritários de solução de controvérsias motivadas pela ocupação das ruas. Sinaliza-se com tais mecanismos o déficit de equipamentos e capacidades urbanos que possam atender às demandas

da população, independentemente da realização do Carnaval (SÁPIA; ESTEVÃO, 2012, p.59).

Apesar dos dilemas impostos pela organização cada vez mais profissional e empresarial do Carnaval de Rua, os líderes dos blocos defendem a folia como uma prática libertária que amplia o acesso da cultura à população e forma cada vez mais novas territorialidades musicais ao ocupar novas regiões das cidades e mobilizar segmentos sociais expressivos, auxiliando processos de recuperação e dinamização do espaço urbano. Os reflexos positivos das redes socioculturais criadas pelo Carnaval de Rua atingem setores criativos como a gastronomia e o turismo e revitalizam corredores culturais e centros históricos. Entretanto, a falta de uma participação mais efetiva do poder público e a criação de inúmeras barreiras pelas autoridades limitam oportunidades de uma maior atuação dos blocos e de seus benefícios diretos e indiretos sobre a economia urbana (HERSCHMANN, 2014), como se pôde observar nos casos de Rio de Janeiro e Salvador.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Rafael. Crise e taxas altas deixam diversos blocos fora do Carnaval de Salvador. **Bocão News**, 25 jan. 2017. Disponível em: <<http://www.bocaonews.com.br/noticias/bocaonewsfolia/bocao-news-fofia/165460,crise-e-taxas-altas-deixam-diversos-blocos-fora-do-carnaval-de-salvador.html>>. Acesso em: 11 abr. 2017.

AXÉ: canto do povo de um lugar. Direção: Chico Kertész. Distribuidor: Zahir Company. Brasil, 2017. 1h47m. Son, Col.

BENNETT, Andrew. Case study methods: design, use, and comparative advantages. In: SPRINZ, D.F.; WOLINSKY-NAHMIAS, Y. (Ed.) **Models, numbers, and cases: methods for studying International Relations**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2004. p.19-55.

BOECKEL, Cristina. Crise econômica obriga blocos de rua do Rio a apertarem o orçamento. **G1**, 18 jan. 2016. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/carnaval/2016/noticia/2016/01/crise-economica-obriga-blocos-de-rua-do-rio-apertarem-o-orcamento.html>>. Acesso em: 10 abr. 2017.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

CABRAL, Sandro; KRANE, Dale; DANTAS, Fagner. A dança dos blocos, empresários, políticos e técnicos: condicionantes da dinâmica de colaboração interorganizacional do Carnaval de Salvador. **Organizações & Sociedade**, v.20, n.64, p.145-163, jan./mar. 2013.

CARVALHO, Cristina Amélia Pereira de; MADEIRO, Gustavo. Carnaval, mercado e diferenciação social. **Organizações & Sociedade**, v.12, n.32, p.165-177, jan.-mar.2005.

FRYDBERG, Marina Bay. Seguindo o Cordão: Uma etnografia das trocas nos blocos de carnaval de rua na cidade do Rio de Janeiro. In: 29ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. **Anais...**, 2014. Natal, 3-6 ago. 2014.

FRYDBERG, Marina Bay; EIRAS, Rebeca Eler de Carvalho. “Eu Quero É Botar Meu Bloco na Rua”: O Carnaval dos Blocos No Rio De Janeiro Entre a Mercantilização e as Práticas Tradicionais. In: VII ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS DE CONSUMO. **Anais...**, 2014. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 24-26 set. 2014.

FRYDBERG, Marina Bay; KOSSAK, Alex; MACHADO, Gustavo Portella. O Bloco Produto e o Produto no Bloco: Tensões e Relações entre Economia e Cultura no Carnaval dos Blocos de Rua do Rio de Janeiro. In: VIII ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS DE CONSUMO. **Anais...**, 2016. Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 9-11 nov. 2016.

GÓES, Fred. Brasil: O país de muitos carnavais. **Revista Observatório do Itaú Cultural**, n.14. São Paulo: Itaú Cultural, 2013.

GONZÁLEZ, Christianne. Morre um criadores do trio elétrico. **Folha de S. Paulo**, 1 jul. 1997. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/7/01/ilustrada/9.html>>. Acesso em: 13 abr. 2017.

HARTLEY, John. **Creative Industries**. Londres: Blackwell, 2005.

HERSCHMANN, Micael. Apontamentos sobre o crescimento do Carnaval de rua no Rio de Janeiro no início do século 21. **Intercom – RBCC**. São Paulo, v. 36, n.2, p.267-289, jul./dez.2013.

HERSCHMANN, Micael. Ambulantes e prontos para a rua: algumas considerações sobre o crescimento das (neo) fanfarras no Rio de Janeiro. **LOGOS**, v.2, n.24, s.p., 2014.

HOWKINS, John. **The Creative Economy: How People Make Money From Ideas**. Londres: Allen Lane, 2001.

ILÊ AYÊ. **Ilê Ayê website**, 2017. Disponível em: <<http://www.ileaiyeoficial.com>>. Acesso em: 12 abr. 2017.

LOIOLA, Elizabete; MIGUEZ, Paulo. Lúdicos mistérios da economia do Carnaval baiano: trama de redes e inovações. **Revista Brasileira de Administração Contemporânea**, v.1, n.1, p.335-351, set. 1995.

MARTINS, Natália. Blocos históricos marcam o carnaval de Salvador; escolha o seu e caia na folia. **Saraiva**, 10 fev. 2012. Disponível em: <<http://www.saraivaconteudo.com.br/Noticias/Post/44002>>. Acesso em: 13 abr. 2017.

MIGUEZ, Paulo. Algumas notas sobre a economia do carnaval da Bahia. In: CALABRE, Lia (Org.) **Políticas culturais: reflexões e ações**. São Paulo: Itaú Cultural; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2009.

MORALES, Anamaria. Blocos negros em Salvador: reelaboração cultural e símbolos de baianidade. **Caderno CRH**, suplemento, p.72-92, 1991.

MOURA, Milton. O Carnaval como engenho de representação consensual da sociedade baiana. **Caderno CRH**, n.24/25, p.171-192, jan./dez. 1996.

PASIN, Lucas. Crise afeta carnaval de Salvador e blocos famosos não irão desfilar. **Ego**, 26 jan. 2017. Disponível em: <<http://ego.globo.com/carnaval/2017/noticia/2017/01/crise-afeta-carnaval-de-salvador-e-blocos-famosos-nao-irao-desfilar.html>>. Acesso em: 11 abr. 2017.

PIMENTEL, João. **Blocos: uma história informal do Carnaval de Rua**. Rio de Janeiro: Relume Dumarã, 2002.

PRESTES FILHO, Luiz Carlos. **Cadeia Produtiva da Economia do Carnaval**. Rio de Janeiro: E-papers, 2009.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Carnaval Brasileiro: O vivido e o mito**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

RAGIN, Charles. **Constructing social research**: the unity and diversity of method. Thousand Oaks: Pine Forge Press, 1994. p.81-153.

RAMALHO, Guilherme. Blocos de Carnaval em crise buscam recursos com crowdfunding. **O Globo**, 30 jan. 2017. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/rio/blocos-de-carnaval-em-crise-buscam-recursos-com-crowdfunding-20843695>>. Acesso em: 10 abr. 2017.

RESENDE, Leandro. Em tempos de crise, blocos fazem engenharia para desfilar no Carnaval. **O Dia**, 9 jan. 2016. Disponível em: <<http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2016-01-09/em-tempos-de-crise-blocos-fazem-engenharia-para-desfilar-no-carnaval.html>>. Acesso em: 10 abr. 2017.

RISÉRIO, Antônio. **Carnaval Ijexá**. Notas sobre Afoxés e Blocos do Novo Carnaval Afrobaiano. Salvador: Corrupio, 1981.

SAPIA, Jorge Edgardo; ESTEVÃO, Andréa Almeida de Moura. Considerações a respeito da retomada carnavalesca: o Carnaval de Rua no Rio de Janeiro. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, v.9, n.1, p.57-76, maio 2012.

SPINOLA, Noelio Dantaslé; GUERREIRO, Goli; SPINOLA, Tatiana de Andrade. Economia cultural de Salvador – a indústria do Carnaval. **Revista de Desenvolvimento Econômico**, Ano VI, n.9, p.58-72, 2004.

TRIBUNA DA BAHIA. Economia em crise atinge o Carnaval de Salvador. **Tribuna da Bahia website**, 17 jan. 2017. Disponível em: <<http://www.tribunadabahia.com.br/2017/01/17/economia-em-crise-atinge-carnaval-de-salvador>>. Acesso em: 11 abr. 2017.

WR BAHIA. Wesley Rangel. **WR Bahia website**, 2017. Disponível em: <<https://www.wrbahia.com.br/wesley-rangel>>. Acesso em: 13 abr. 2017.

O PRESIDENTE NEGRO: EUGENIA EM MONTEIRO LOBATO?

Data de aceite: 31/01/2020

Erick Vinicius Mathias Leite

UEMS – Unidade Universitária de Campo Grande

<http://lattes.cnpq.br/2604000540999226>

Sônia Filiú Albuquerque Lima

UEMS – Unidade Universitária de Campo Grande

<http://lattes.cnpq.br/1811248344820440>

RESUMO: O presente artigo objetiva analisar as representações das relações étnico-raciais na Literatura tendo como corpus o romance *O Presidente Negro* de Monteiro Lobato. A análise busca identificar indícios de construções teóricas sobre raça que permeavam o chamado racismo científico da época tendo a eugenia como um de seus desdobramentos. Na análise da obra é possível observar, de forma explícita e às vezes tácita, uma visão racista e etnocêntrica, camuflada em tendências que visam enaltecer ideais eugênicos.

PALAVRAS-CHAVE: Relações étnico-raciais; Literatura Brasileira; Racismo. Eugenia.

AMERICA'S BLACK PRESIDENT: EUGENICS IN MONTEIRO LOBATO?

ABSTRACT: The present article aims to analyze

the representations of the ethno - racial relations in Literature having as corpus the novel *The Black President* by Monteiro Lobato. The analysis seeks to identify evidence of theoretical constructions on race and eugenics that permeated the so-called scientific racism of the time, with eugenics as one of its ramifications. In the analysis of the work it is possible to observe in a tacit manner, a racist and ethnocentric vision, camouflaged in tendencies that aim to enhance eugenic ideals.

KEYWORDS: Ethnic-racial relations. Brazilian literature. Racism. Eugenics.

INTRODUÇÃO

Em 1926, o único romance de Monteiro Lobato foi publicado em panfleto, intitulado *O Choque das Raças*, no jornal “A Manhã”. Posteriormente, foi distribuído, em inglês, nos Estados Unidos, objetivando alcançar o público norte-americano, porém, fracassando nas vendas. A primeira edição do livro possuía um segundo título, denominado *O Presidente Negro*, este, que será usado para se tratar do nosso corpus neste artigo.

De forma sucinta, o enredo gira em torno de Ayrton, senhor de meia idade, que após sofrer um acidente de carro é salvo e cuidado pelo Dr. Benson em sua mansão afastada do

centro, em uma área de restrito acesso do Rio de Janeiro. Lá o protagonista conhece Miss Jane, filha de seu anfitrião, por quem se apaixona e vem a conhecer nuances de um futuro distante, reveladas através de uma máquina chamada “Porviroscópio”. Nesta póstera realidade, ano de 2228, o primeiro presidente negro dos Estados Unidos seria eleito, causando uma revolta na elite branca, a qual viria a executar um plano nefasto para extinguir a raça negra naquele país.

O Presidente Negro é uma produção ímpar dentre todas de Lobato, na qual descreve cada detalhe de uma paixão que nem todo o abismo social e intelectual entre personagens é capaz de impedir. Com eloquência convence o leitor de sua proposta científica e vislumbra avanços tecnológicos futurísticos como, por exemplo, a realidade virtual e o voto eletrônico. Tais adiantamentos dão sentido à nota dos editores da décima terceira edição do livro que diz: “[...] Monteiro Lobato talvez não tenha imaginado coisas, e sim apenas antecipando coisas” (LOBATO, 1979, p. 5). O próprio autor se autorreferencia na obra, apresentando-se como alguém com ideias à frente de seu tempo, como se constata na citação a seguir:

Ninguém lhe dará nenhuma importância no momento, julgando-a pura obra da imaginação fantasista. Mas um dia a humanidade se assanhará diante das previsões do escritor, e os cientistas quebrarão a cabeça no estudo de um caso, único no mundo, de profecia integral e rigorosa até nos mínimos detalhes (LOBATO, 1979, p. 53).

Percebe-se nas palavras do autor como ele acredita que o caráter ficcional de sua obra apresentava esse teor preditivo, não só sobre o desenvolvimento tecnológico, como a informatização do voto, por exemplo, mas também sobre o futuro das relações inter-raciais. E é justamente a análise da representação das relações étnico-raciais, na referida obra, o objetivo deste texto, buscando identificar indícios de construções teóricas sobre a raça e eugenia que permeavam o chamado racismo científico da época e o darwinismo social, tendo a eugenia como um de seus desdobramentos.

A questão que se coloca é até que ponto as ideias presentes na obra estão intimamente ligadas ao movimento eugênico que se expandiu internacionalmente no início do século XX?

Nesse sentido, as teorias científicas sobre a classificação das raças e as ideias sobre eugenia vigentes por ocasião da produção do livro serão apresentadas com o intuito de analisar o raciocínio de Monteiro Lobato, produzido dentro de seu tempo. Posteriormente, passaremos à análise da obra, tendo o pensamento racista e eugênico apresentado como fio condutor da análise.

1 | EUGENIA: CONCEITOS NA HISTÓRIA

A eugenia, de acordo com Diwan (2007, p. 10) “[...] com status de disciplina científica, objetivou implantar um método de seleção humana baseada em premissas biológicas”. Tal ato, de segregação, supostamente aprimoraria as gerações seguintes, acarretando um progresso social. O termo era utilizado para se referir somente às

plantas, mas em 1883 Francis Galton utilizou-o para tratar do ser humano. “[...] em grego ‘eugenes’, quer dizer, de boa linhagem, dotado hereditariamente com nobres qualidades [...] são igualmente aplicáveis aos homens, aos brutos e às plantas” (GALTON apud DIWAN, 2007, p. 41). Desde então, a palavra eugenia foi utilizada para nomear um movimento, sobre o qual nos dedicaremos a desvelar nesta parte do artigo.

A eugenia se originou com os avanços do conhecimento biológico e a consolidação da sociedade burguesa no século XIX. As contribuições científicas de Louis Pasteur e Gregor Mendel cooperaram para o surgimento do pensamento eugênico, porém, este teve como sua principal base a “Teoria Evolucionista” de Charles Darwin, afirmando que a seleção natural é responsável por suprimir os aspectos defeituosos e ordinários das espécies no decorrer das gerações seguintes. O progresso da ciência fortificou o status da camada burguesa, que então se autodeclarava superior hereditariamente. Sendo assim, afirma Diwan (2007, p. 33) “Além da raça, etnia e cultura se tornaram sinais da natureza que poderiam ou não indicar superioridade, e tais sinais serviriam para justificar a dominação de um grupo sobre outro” (DIWAN, 2007).

Francis Galton, primo de Charles Darwin, publicou em 1873 o livro *Hereditary Talent and Character (Talento e Caráter Hereditário)*, no qual defende a ideia de que o talento e o caráter são hereditários e não consequências de suas vivências no meio social. Em seu outro estudo publicado no mesmo ano, *Theory of Hereditary (Teoria da Hereditariedade)*, afirma que doenças mentais, tendência criminosa também são transmitidos geneticamente. E só dez anos depois no seu livro *Inquiries into Human Faculty and its Development (Inquéritos sobre a Faculdade Humana e seu Desenvolvimento)* o termo eugenia foi utilizado pela primeira vez.

Galton e outros cientistas darwinistas sociais entenderam que os conceitos de raça e classe eram próximos e, ao perceberem que as classes inferiores se reproduziam mais rápido que a classe média, eles se preocuparam, pois isso colocava em cheque a Lei de Darwin, uma vez que os menos aptos estavam subsistindo. Nesse contexto, a Eugenia foi considerada como a solução para aquele opróbrio europeu (OLUSOGA, 2007).

Galton projetou uma nova ciência de procriação humana seletiva, ele sonhou encorajar a classe média a ter mais filhos e inibir a procriação entre as classes inferiores e criminosas. Chamou essa ciência nova de Eugenia. Na última década do século XIX ela foi amplamente respeitada e atraiu uma variedade de adeptos de alto perfil (OLUSOGA, 2007).

Com a repercussão dos estudos de Galton na Inglaterra, seus primeiros seguidores acreditavam que as camadas pobres não passavam de um obstáculo para o progresso, e que eliminá-las não seria mais do que por fim no seu processo de degeneração. A Eugenia se tornou então um mecanismo de controle político e social. Sua propagação alcançou níveis internacionais e legitimava atitudes atroz ao redor do mundo possuindo respaldo jurídico e científico, como a onda de esterilização nos

Estados Unidos e práticas desumanas utilizadas pelos nazistas na Alemanha durante o século XX. Nesta mesma época as ideias eugenistas chegaram ao Brasil.

O principal nome que se destacou entre os eugenistas brasileiros foi o de Renato Khel, médico e diretor da “Comissão Brasileira de Eugenia”, na qual participavam dezenas de intelectuais da época que, além de produzirem conteúdo científico para propagar suas ideias, buscavam apoio público para levar a cabo ações políticas e sociais com intenção de frear a expansão da criminalidade e das doenças, que eram atribuídas à mistura das raças.

Além dessa comissão, outras associações foram criadas com o mesmo ideal, sendo duas delas, a “Liga Brasileira de Higiene Mental” e a “Liga Pró Saneamento do Brasil”. Monteiro Lobato vinculou-se a esta última e divulgava as atividades da Liga na “Revista do Brasil”, manifestando assim seu interesse em higienizar o povo brasileiro (DIWAN, 2007).

Portanto, Lobato dedicou parte de sua vida ao movimento eugenista no Brasil. A partir dos breves conceitos, origem e os desdobramentos da eugenia, passamos a descrever a trajetória do autor na parte seguinte.

2 | MONTEIRO LOBATO: ALGUNS PONTOS DE SUA TRAJETÓRIA

A partir de janeiro de 2019, um ano após completar 70 anos da morte de Monteiro Lobato, que faleceu em 4 de julho de 1948, todas as suas obras estão liberadas em Domínio Público, o que significa que as editoras podem publicar as obras do autor, sem a necessidade de pagamento dos direitos autorais ao herdeiros. Quem entrar nas livrarias, desde então, “vai precisar tomar cuidado pra não ser soterrado por uma avalanche de ‘Emílias, Narizinhos, Donas Bentas e Viscondes’”, comenta Molinero (2019).

Segundo Molinero (2019) estão livres os contos, as cartas, a obra *O presidente Negro*, em questão neste texto, e as produções mais importantes, consideradas como a galinha de ovos de ouro: as obras que giram em torno do “Sítio do Pica Pau Amarelo”.

O escritor e editor Monteiro Lobato (1882-1948) foi um dos pioneiros da literatura infanto-juvenil na América Latina. Fundou a editora Monteiro Lobato e mais tarde a Companhia Editora Nacional. Nascido em Taubaté, São Paulo, desde cedo era influenciado pela família a ler, e apesar de preferir o caminho das artes, foi obrigado pelo avô, visto que já havia perdido os pais, a ingressar no curso de Direito. Formado em 1906, no ano seguinte, é nomeado promotor público em Areias/SP, no mesmo ano casa-se com Maria Pureza, com quem teve quatro filhos.

Simultaneamente ao cargo de promotor escrevia para revistas e jornais, manifestando desde então seu espírito crítico e abrasador, como afirma sua biografia a seguir: “É anticonvencional por excelência, diz sempre o que pensa, agrade ou não. Defende a sua verdade com unhas e dentes, contra tudo e todos, quaisquer que sejam as consequências” (LOBATO, 1979, p. 175). E Ceciliato (2019) comenta que:

Monteiro Lobato foi o primeiro autor a falar com as crianças e não para as crianças. Sua obra oportuniza o processo que chamamos de “leiturização”, pois, permite que ela tenha compreensão do todo ainda que exista esse contraste histórico, visto que foi escrita há quase cem anos (CECILIANO, 2019, apud TRIGUEIRO, 2019, p. 2).

De acordo com Trigueiro (2019), estudiosa de Literatura, Lobato está classificado entre os autores regionalistas do pré-modernismo, destacando-se nos gêneros conto e fábula. O autor descreveu a realidade dos vilarejos, criticando hábitos e o momento político em que vivia o país.

Como ser humano, Lobato tem suas contradições, escreveu tendo como pano de fundo o pensamento e influências de sua época. Tendo isso em conta, não se pode negar a polêmica em torno de seus escritos acusados recentemente de apresentar um viés racista.

Como mencionado anteriormente, não se pode negar a participação de Monteiro Lobato no movimento eugenista. Tendo isso em vista, iniciamos esta sessão levantando um questionamento: seria o criador de Emília, Pedrinho e Narizinho condescendente a ideias de segregação racial? Para discutir esta questão vamos lembrar um pouco da produção deste importante literato brasileiro.

Em um artigo publicado em 1914 no jornal “O Estado de São Paulo”, denominado “Urupês”, Lobato critica a atuação do caboclo na sociedade brasileira, alegando que o atraso de seu país se dava em razão de sua presença. Descreve o sertanejo como alguém inadaptável à civilização (DIWAN, 2007). Uma série de outros artigos de Monteiro é publicada ao longo da década de 1910, patrocinados ou impulsionados por associações eugenistas ou por membros destas.

Lobato além de dedicar o romance *O Presidente Negro*, objeto de análise neste artigo, a Arthur Neiva e a Coelho Neto, dois intelectuais higienistas da época, enfatiza a centralidade de Renato Khel na causa eugenista brasileira em uma carta endereçada ao mesmo, comprovando assim, seu engajamento no movimento. Segue adiante um fragmento da carta:

Renato, Tu és o pai da eugenia no Brasil e a ti eu devia me dedicar o meu “Choque” [O Presidente Negro], grito de guerra pró-eugenia. [...] Precisamos lançar, vulgarizar estas idéias. A humanidade precisa de uma coisa só: poda. É como a vinha. (LOBATO apud DIWAN, 2007, p. 106).

Claramente, neste trecho de sua carta enviada a Khel, ao pai da eugenia no Brasil, Lobato assume que *O Presidente Negro* trata-se de um “grito de guerra” em favor da causa eugenista. Apesar dessa confissão do próprio autor do livro não deixar dúvidas sobre a mensagem em defesa à eugenia, passaremos à análise do corpus da obra, a fim de demonstrar em que momentos e como se dão as manifestações de ideais eugênicos na obra.

3 | ANÁLISE DA OBRA

Como foi dito anteriormente, o enredo do romance gira em torno de três

personagens: Ayrton, o medíocre funcionário de um escritório; Benson, o sábio que cria o Porviroscópio, uma máquina capaz de mostrar os acontecimentos futuros; e Miss Jane, a bela e inteligente filha de Benson.

Depois de anos trabalhando na firma Sá, Pato & Cia, Ayrton consegue comprar seu primeiro automóvel, um Ford que não dura muito tempo, pois em uma viagem pelo interior da cidade o protagonista sofre um acidente logo no início da história. Para sua sorte é resgatado e cuidado por Dr. Benson, um cientista cheio de mistérios que vivia em uma isolada mansão no Rio de Janeiro. Ayrton oferece seus serviços ao doutor disponibilizando-se ao que quer for necessário pra que pudesse passar mais tempo na intrigante casa e ao lado de Miss Jane, filha de Benson, por quem alimentava uma paixão escondida. Os Anfitriões lhe mostram suas descobertas científicas, em especial uma máquina capaz de transmitir imagens e sons do futuro, chamada “Porviroscópio”.

Dr. Benson já muito velho e debilitado vem a falecer, mas antes encarregou-se de destruir o Porviroscópio e todo registro sobre este. A perda do pai deixou Miss Jane muito abalada, coube a Ayrton lhe oferecer um ombro amigo. O protagonista de volta à cidade visita Miss Jane aos domingos. Sendo esta a única que sabe dos desenlaces futuros, lhe confere a ideia de escrever um romance sobre os relatos que contara do ano de 2228.

Neste ano disputava as eleições estadunidenses três representantes, Kerlog do Partido Masculino e presidente em exercício, Evelyn Astor do Partido Feminino e Jim Roy da Associação Negra. Este último que vem a vencer, pois os votos da população negra se concentraram ao contrário da massa branca. O resultado da disputa presidencial muito incomodou os líderes brancos que viram sua supremacia racial ameaçada. Para tanto, Kerlog ainda presidente financia os experimentos do cientista John Dudley que cria um método de alisamento de cabelo através de raios ômega. Suas filias se estabelecem por cada bairro do país, e por ser extremamente barato levou a totalidade dos negros dos Estados Unidos a se submeterem ao processo.

Kerlog revela mais tarde o caráter duplo dos raios ômega, que não só alisavam o cabelo como esterilizavam o ser. Era o fim da raça negra naquele país, Roy escolheu não alarmar a população e carregou essa informação até a sua morte. Em poucos meses a taxa de natalidade de negros já era quase nula, e com o passar dos anos a figura do afrodescendente desaparecera de vez dos Estados Unidos. Ayrton ficou apavorado com as informações que recebeu, mas nada ocultou em seu livro e escreveu como contara Miss Jane. O livro termina com a consumação do amor dos dois personagens através de um beijo.

O repúdio pela mistura das raças é evidente na obra, na qual o mestiço é tratado de forma depreciativa, como observa-se no seguinte trecho: “A mim chega a me repugnar o aspecto desses negros de pele branquicenta e cabelos carapinha. Dão-me idéia de descascados” (LOBATO, 1979, p. 105). O autor critica a teoria do branqueamento do Brasil difundida por intelectuais da época, entre eles Batista Lacerda que afirma:

A população mista do Brasil deverá ter, dentro de um século, um aspecto bem

diferente do atual. As correntes de imigração europeia que aumenta a cada dia e em maior grau o elemento branco, terminarão ao fim de certo tempo por sufocar os elementos dentre os quais poderiam persistir alguns traços do negro (LACERDA, 2009, p. 7).

Lobato alega em sua obra que a população branca sofreu uma piora de caráter em razão da mistura étnica. A solução proposta pelo autor seria inibir a miscigenação para que os traços particulares de cada uma se mantenham cristalizados. Assim reitera o autor no diálogo abaixo entre Ayrton e Miss Jane:

A nossa solução foi admirável. Dentro de cem ou duzentos anos terá desaparecido por completo o nosso negro em virtude de cruzamentos sucessivos com o branco [...] Não acho, disse ela. A nossa solução foi medíocre. Estragou as duas raças, fundindo-as. O negro perdeu suas admiráveis qualidades físicas de selvagem e o branco sofreu a inevitável piora de caráter, conseqüente a todos os cruzamentos entre raças díspares (LOBATO, 1979, p. 73).

Em consonância com os estudos de Galton, que afirmavam que o talento, o caráter, doenças e marginalidade são transmitidos geneticamente, Lobato idealiza o “Ministério de Seleção Artificial” e a “Lei Owen”, as quais eram responsáveis por eliminar crianças “malformadas” e esterilizar “tarados” (assim são tratados na obra), o que garantiu números mínimos de malquistos no ano de 2228. Assim, anuncia Lobato:

Ministério da Seleção Artificial [...] deu aquele povo um enorme avanço sobre os demais [...] Essas restrições melhoraram de maneira impressionante a qualidade do homem. O número de mal-formados no físico desceu a proporções mínimas, sobretudo depois do ressurgimento da Lei Espartana (LOBATO, 1979, p. 75).

A Lei Espartana, principalmente sob a legislação de Licurgo no século quinto a. C., como afirma Plutarco (2014), encarregava-se de criar bons soldados. Para tanto, a educação das crianças de Esparta eram de responsabilidade da Polis e caso apresentassem alguma má formação, ainda recém-nascidos, eram levados para os desfiladeiros do monte Taigeto para morrerem de fome ou frio, já que não estavam aptos à vida militar.

Projetos, como o da Lei Espartana, tiveram aplicações em países onde a eugenia prosperou como nos Estados Unidos, no século XIX. Neste país, a “Associação Americana de Reprodução” tinha propostas semelhantes às de Lobato, e procuravam eliminar os indesejados da sociedade, segundo o documento do Tribunal Municipal de Chicago (1922, apud DIWAN, 2007, p. 54). E alguns dos indesejáveis eram: “[...] 1º os débeis mentais, 2º os loucos (e os psicopatas), 3º os criminosos (e os delinquentes), 4º os epiléticos; 5º os alcoólatras (e todos os tipos de viciados); 6º os doentes [...]”.

Na obra *O Presidente Negro*, o cientista Jonh Dudley cria um processo radioativo de alisamento de cabelo, o que leva a extinção da raça negra dos Estados Unidos, pois toda a população negra se submeteu a esse processo. Juntamente com o método de embranquecimento que é descrito no livro, o que nos leva a questionar a razão pela qual a totalidade dos negros americanos se sujeitarem a procedimentos para se tornarem mais semelhantes aos cidadãos brancos. A ficção imita a vida. É o que parece quando percebemos que muitos afrodescendentes procuram mudar suas características fenotípicas que marcam sua identidade negra, tais como o alisamento

do cabelo afro, crespo. Estariam os afrodescendentes que assim o fazem, negando sua identificação racial negra? Se o fazem, estariam desta maneira, tentando disfarçar sua inferiorização racial? E por fim, se negam sua identidade racial, estariam eles mesmos inferiorizando tal identidade?

Se partirmos das ponderações de Frantz Fanon (2008, p. 90) constataremos que “é o racista que cria o inferiorizado”. Esta noção de superioridade que um ser projeto no outro cria na vítima uma autorrejeição e leva o estereotipado, como afirma Ana Célia da Silva (2008, p. 30): “[...] à procura de valores representados como universais na ilusão de tornar-se aquele outro e de libertar-se da dominação e da inferiorização”.

Ainda sobre as práticas de ações eugenistas nos Estados Unidos, uma “Lei de Esterilização” tornou estéreis cerca de cinquenta mil pessoas entre os anos de 1907 e 1949. Podemos constatar que o período em que ocorreram tais práticas coincide com o período da produção da obra em questão de Lobato. O perverso plano da elite branca em *O Presidente Negro* pode ser constatado no trecho a seguir:

Tua raça morreu, Jim [...] Com a frieza implacável do Sangue que nada vê acima de si, o branco pôs um ponto final no negro da América [...] Jim ficou-se um instante imóvel [...] Os raios de Jonh Dudley possuem virtude dupla... Ao mesmo tempo que alisam os cabelos [...] esterilizam o homem (LOBATO, 1979, p. 163).

Durante uma das narrativas de Miss Jane a Ayrton sobre as eleições no ano de 2228 ela descreve o encontro do candidato do Partido Negro, Jim Roy, e a representante do Partido Feminista, Miss Astor: “Eram dois seres sem a menor aproximação de aparências externas [...] parecia até inconcebível que por tanto tempo fossem as duas criaturas classificadas na mesma espécie pela ciência [...]” (LOBATO, 1979, p.105). Neste trecho há uma clara inclinação a corrente de pensamento do racismo científico, e na concepção dos aderentes a esta ideologia, segundo Olusoga (2007) “[...] africanos, índios americanos não eram raças mais baixas, talvez nem chegassem a ser totalmente humanos”.

Percebe-se que os ideais da eugenia marcam o posicionamento da obra. Embora sendo uma obra de ficção, a participação de Lobato no movimento eugenista do Brasil coincide com o pensamento revelado no livro.

Após a Segunda Guerra Mundial, a eugenia era associada ao Nazismo, e os intelectuais inclinados a esta procuraram apagar de sua biografia esta fase de sua vida (DIWAN, 2007).

A ideia da “Raça Ariana” e da superioridade branca entremeia toda obra, o etnocentrismo é evidente, e traços de radicalismo são notáveis. Na obra ainda é afirmado a incapacidade das duas raças dividirem o mesmo território, e se fosse necessário, os líderes brancos estariam dispostos a iniciar uma guerra. Lobato ainda sugere a divisão do Brasil como forma de impedir o erro causado pela miscigenação persista nas regiões brasileiras de maioria branca. “A parte quente ficou a sofrer o erro e suas consequências; mas a parte temperada salvou-se e pode seguir o caminho certo” (LOBATO, 1979, p.79).

A crença de que a raça branca prevalece sobre as demais se faz presente

do começo ao fim da obra. Esta que representa o negro como uma raça inferior e infectuosa, sendo isso fator legitimador para o seu extermínio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto buscamos analisar a obra *O Presidente Negro* (1926) de Monteiro Lobato, buscando elementos que marcam a presença da eugenia nas relações etnicorraciais ali presentes.

Não se pode negar a importância de Monteiro Lobato, especialmente para a Literatura Infantil. Recentemente se acendeu não pequena polêmica sobre o caráter racista de parte de suas obras. Ao analisar nestas páginas o livro em questão, é inegável o pensamento eugenista que transpira no livro. Tal pensamento, mesmo em uma obra de ficção coincide com os ideais do movimento eugenista, do qual o autor era filiado no Brasil.

Portanto, a leitura do romance *O Presidente Negro* de Monteiro Lobato se faz crucial na medida em que se busca entender o pensamento etnocêntrico predominante na época do escritor, em especial, pelo fato de Lobato abordar de maneira muito explícita seu preconceito. Sendo assim, realça-se a importância de uma análise criteriosa de uma obra literária, pois, apesar da Eugenia ter sido descredenciada como ciência, ainda há na literatura obras com discursos eugenistas.

REFERÊNCIAS

DIWAN, Pietra. **Raça Pura**: Uma história da Eugenia no Brasil e no Mundo. São Paulo: Contexto, 2007.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira, Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008.

LACERDA, João Batista. **Sobre os Mestiços no Brasil**. Tradução de Eduardo Dimitrov, Íris Morais Araújo e Rafaela de Andrade Deiab, 2009. Disponível em http://moodle.stoa.usp.br/file.php/967/Sobre_os_mesticos_do_Brasil.pdf. Acesso em: 03 mar. 2019.

LOBATO, Monteiro. **O Presidente Negro**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

MOLINERO, Bruno. Monteiro Lobato entra em domínio público e terá versão até da Turma da Mônica. *Jornal a Folha de São Paulo*. ed. 18 jan. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2019/01/monteiro-lobato-entra-em-dominio-publico-e-tera-versao-ate-da-turma-da-monica.shtml> Acesso em: 02 fev. 2019.

OLUSOGA, David (Diretor/Produtor) **Racismo Científico, Darwinismo Social e Eugenia**. 2007. BBC MMVII (52min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=hPYZi_AITh4 Acesso em: 03/03/2019.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas Vol. I**. Tradução de Antonio Ranz Romanillos. Espanha: La Biblioteca Digital, 2014.

SILVA, Ana Célia da. A Desconstrução da Discriminação no Livro Didático. In: MUNANGA, Kebengele (Org). **Superando o Racismo na Escola**. Brasília, Ministério da Educação, 2005.

TRIGUEIROS, Mirian. Obra de Monteiro Lobato ao Alcance de Todos. **Folha de Londrina**. ed. 09 out. 2018. Disponível em: <https://www.folhadelondrina.com.br/folha-2/obra-de-monteiro-lobato-ao-alcance-de-todos-1017402.html>. Acesso em: 15 fev. 2019.

CABILA E IJEXÁ: INTERCONEXÕES ENTRE RITMOS DE DUAS CULTURAS

Data de aceite: 31/01/2020
Data de submissão: 08/11/2019

Adrian Estrela Pereira

Universidade Federal da Bahia – UFBA – Escola
de Música

Salvador – Bahia

<http://lattes.cnpq.br/5362074687666110>

RESUMO: Cabila e Ijexá são Ritmos de Matriz africana que compõe o extenso repertório musical de diversas nações de candomblé no Brasil. Entre as três principais nações de candomblé da cidade de Salvador – Ketu, Jêje e Angola – os ritmos escolhidos podem ser observados dois desses segmentos: o Ijexá na nação Ketu e o Cabila na nação Angola. Desta forma, o objetivo geral deste artigo é apresentar algumas possíveis interconexões dos ritmos de Ijexá e Cabila. Derivado deste, serão apresentados três objetivos específicos: 1) descrever as principais características do ritmo Ijexá; 2) discorrer sobre o ritmo Cabila; 3) apontar semelhanças musicais, funcionais e culturais entre os ritmos. Sendo assim, pretende-se responder à questão da pesquisa: em quais aspectos os toques do Cabila e do Ijexá são correspondentes? Esta pesquisa de caráter

bibliográfico foi baseada em: Mauleón (2005), Palmeira (2017), Cardoso (2006), Nigri (2014), entre outros. Ao final, foram apresentadas as principais diferenças e correspondências entre os toques no que se refere às suas características rítmicas, formas de execução, funções em cerimônias religiosas, troncos linguísticos e localização geográfica original.

PALAVRAS-CHAVE: Música Afro-Brasileira, Ritmo Cabila, Ritmo Ijexá, Clave.

CABILA E IJEXÁ: INTERCONNECTIONS BETWEEN RHYTHMS FROM TWO CULTURES

ABSTRACT: Cabila and Ijexá are African Matrix Rhythms that compose the extensive musical repertoire of several Candomblé nations in Brazil. Among the three main candomblé nations of the city of Salvador - Ketu, Jêje and Angola - the chosen rhythms can be observed in two of these: Ijexá in the Ketu nation and Cabila in the Angola nation. Thus, the general objective of this paper is to present some possible interconnections of the Ijexá and Cabila rhythms. Derived from this, three specific objectives will be presented: 1) to describe the main characteristics of the Ijexá rhythm; 2) to write about the Cabila rhythm; 3) point out musical, functional and cultural similarities

between them. In this way, it is intended to answer the research question: in which aspects are Cabila and Ijexá related? This bibliographic research was based on: Mauleón (2005), Palmeira (2017), Cardoso (2006), Nigri (2014), among others. At the end, the main differences and correspondences between the rhythms were presented, in terms of their rhythmic characteristics, forms of performance, functions in religious ceremonies, linguistic background and original geographical location.

KEYWORDS: Afro-Brazilian Music, Cabila Rhythm, Ijexá Rhythm, Clave.

1 | INTRODUÇÃO

Cabila e Ijexá são Ritmos de Matriz africana que compõem o extenso repertório musical de diversas nações de Candomblé¹ no Brasil. Segundo Palmeira (2017, p.33), “em Salvador, no que se refere aos Terreiros de Candomblé, é possível identificar três principais grandes grupos, conhecidos pela nomenclatura de Nações: Ketu, Jêje e Angola”. Sendo assim, considerando as nações apresentadas acima, os ritmos escolhidos podem ser observados, tradicionalmente, em duas dessas nações: o Ijexá na nação Ketu e o Cabila na nação Angola.

Ambos os ritmos, originalmente executados em cerimônias de Candomblé, extrapolaram o contexto religioso e difundiram-se na música profana brasileira. Embora os instrumentos tradicionais do candomblé sejam predominantemente percussivos (Rum, Rumpi, Lé, Agogô e Gã), podemos observar uma tendência de interpretar ritmos de matriz africana a partir de diversos instrumentos e formações musicais.

Desta forma, o objetivo geral deste artigo é apresentar algumas possíveis conexões os ritmos do Ijexá e do Cabila. Derivado deste, serão apresentados três objetivos específicos: 1) descrever as principais características do ritmo Ijexá; 2) discorrer sobre o ritmo Cabila; 3) apontar semelhanças musicais, funcionais e culturais entre os ritmos. Sendo assim, pretende-se responder à questão da pesquisa: em quais aspectos os toques² do Cabila e do Ijexá são correspondentes?

Esta pesquisa foi apoiada pelo método bibliográfico que, segundo Fonseca (2002, p. 32), “é feito a partir dos referenciais teóricos já analisados, e publicados por meios escritos e eletrônicos, como livros, artigos científicos, sites”. Em concomitância, Lakatos e Marconi (2003, p.183) explicam que a pesquisa bibliográfica “abrange toda bibliografia já tornada pública em relação ao tema de estudo, desde publicações avulsas, boletins, jornais, revistas, livros, pesquisas, monografias, teses, material cartográfico etc., até meios de comunicação orais: rádio, gravações em fita magnética e audiovisuais: filmes e televisão”.

Na construção de uma fundamentação teórica, foram pesquisadas fontes

1 Candomblé é um termo genérico usado para descrever algumas religiões afro-brasileiras que compartilham certas características, como o fenômeno da possessão. (CARDOSO, 2006 p. 394)

2 No âmbito do Candomblé, os ritmos são conhecidos como “toques” (PALMEIRA, 2017, p. 30)

científicas esclareceram sobre conteúdos relacionados a este artigo, tais como: Mauleón (2005), que explica sobre a clave e sua importância na música de matriz africana; e Nigri (2014), que escreve sobre o Cabila e sua relação com a música popular brasileira. Em Cardoso (2006), foram estudados conteúdos pertinentes aos contextos histórico, cultural e religioso do Ijexá; e em Palmeira (2017), foram encontrados diversos conceitos relacionados à música afro-religiosa na cidade de Salvador - Bahia.

A seguir, serão apresentadas considerações sobre a clave, elemento essencial para a compreensão da abordagem utilizada neste artigo.

1.1 Clave

Claves são padrões rítmicos que funcionam como guia na música de matriz africana. Tradicionalmente, na música afro-brasileira, elas são executadas com o auxílio de um instrumento percussivo de som agudo.

Meneses (2014, p.146)³, afirma que claves são padrões curtos que podem ser materializados por um instrumento. Segundo ele, as claves também podem estar presentes apenas na consciência dos músicos. Em adição, Kubik (apud MENESES, 2014, p.146), defende que na música afro-brasileira as claves funcionam como “orientação para outras partes da música em sua dimensão temporal”, ou seja, em sua dimensão rítmica.

Graças às raízes africanas, a utilização de claves como referencial pode ser observado em músicas de diversos países da América Latina, como Venezuela e Cuba. Assim como no Brasil, na música cubana de matriz africana a clave exerce o importante papel de fundamentar os ritmos executados por todos os instrumentos. Hernandez (2000, p.11)⁴ afirma que a compreensão da música cubana começa com a clave. Segundo ele: A clave é um ritmo que “serve como ponto de referência para todos os ritmos, melodias, músicas e danças na música cubana. O ritmo da clave está sempre presente na música, mesmo que não esteja realmente sendo tocado” (HERNANDEZ, 2000, p.11). Em concomitância, Mauleón⁵ (2005, p. 48) defende que no que diz respeito ao estudo da música cubana, “a clave é a primeira célula que deve ser entendida e praticada antes de seguir adiante”.

2 | CABILA

O Cabila ou Cabula é um ritmo de origem Banto, característico da nação de Candomblé Angola. Na execução dos ritmos durante a cerimônia religiosa esse grupo utiliza os tambores sempre tocados com as mãos. Baquetas *aguidavís*⁶ são restritas ao toque do idiofone gã. Tocado tradicionalmente em andamento rápido, o cabila é

3 Aqui e adiante: Tradução do autor

4 Aqui e adiante: Tradução do Autor

5 Aqui e adiante: Tradução do Autor

6 Aguidavi, é o nome dado às baquetas utilizadas para percutir os atabaques no candomblé de Ketu que são feitas de galhos de árvore (CARDOSO,2006, p.392).

Em concomitância com Leite, Nigri (2014, p.103), em suas pesquisas e vivências nos terreiros da nação Angola, ouviu diversas vezes frases como: “a verdadeira raiz do samba está no candomblé”, “o cabula é o pai do samba” ou, “o samba veio do terreiro.” Segundo Nigri,

o ritmo cabula [...] se apresenta em cantigas que produzem um sentido mais festivo, alegre e [...] apresenta uma proximidade estética ao *samba*, em termos rítmicos e também quanto ao sentido festivo, de alegria, festa, vadiação que ele carrega (NIGRI, 2014 p.103)

Assim como diversos ritmos afro-brasileiros, o ijexá é um ritmo complexo e para sua execução são necessários três tambores atabaques (rum, rumpi e lé) e um idiofone metálico (gã). A clave do cabila é executada pelo gã; o lé e o Rumpi mantem ritmos particulares e constantes; e o Rum é responsável por executar variações rítmicas.



Figura 4 - Partitura Rítmica do Cabila

Fonte: Elaboração do autor.

Na figura acima, a representação do ritmo executado pelo Rum refere-se a um padrão que, segundo José Izquierdo (informação verbal⁸), é frequentemente executado em meio a outras frases características.

3 | IJEXÁ

O Ijexá é um ritmo de matriz africana tocado nas cerimônias de candomblé que atingiu grande repercussão na música profana brasileira. Segundo Cardoso (2006, p. 351), a palavra ijexá também denomina uma região do continente africano onde o culto ao orixá Oxum é muito relevante, e graças a isso, o ritmo do Ijexá foi incorporado às cerimônias religiosas do candomblé para saudar essa divindade. Entretanto, conforme

⁸ Informação concedida em aula sobre Ritmos Afro-Baianos na Universidade Federal da Bahia

⁹ Informação concedida em aula sobre Ritmos Afro-Baianos na Universidade Federal da Bahia

luri Passos (Informação Verbal⁹), apesar de ser frequentemente associado a Oxum, o toque também é utilizado para reverenciar outros Orixás como Logun Ede, Ogum e Oxaguiã.

Na cidade de Salvador, apesar de ser predominante encontrado em terreiros da nação Ketu, o Ijexá costumava ser identificado em terreiros da nação de Candomblé que compartilhava o mesmo nome. Conforme Cardoso (2006, p. 351), nesta nação o Ritmo Ijexá era “quase que exclusivo, [...] com esse toque se homenageavam todas as divindades”. Contudo, de acordo com Lüning (1990, p. 178), por volta da década de 1980, graças ao falecimento da sua principal liderança religiosa, deixou de existir um dos últimos grandes terreiros da nação Ijexá.

O ritmo do Ijexá, que tem origem Iorubá, saiu do cenário religioso e alcançou a música popular através dos *Afoxés*¹⁰. Becker (2014, p.22), afirma que “os afoxés surgiram como uma necessidade das pessoas frequentadoras dos terreiros de candomblé de participar do carnaval com sua música própria”. O autor relata que devido à estreita relação, o afoxé e o ijexá muitas vezes são confundidos entre si e que muitos músicos, erroneamente, costumam referir-se ao ritmo Ijexá pelo nome de Afoxé (BECKER, 2014, p.24).

Assim como o Cabila, o Ijexá é um ritmo complexo, executado, tradicionalmente, por quatro instrumentos: agogô, que é responsável por executar a clave; Lé e Rumpi, que executam ritmos próprios e constantes; e o Rum, que executa variações rítmicas. Em adição, nos afoxés é frequente a execução da pulsação métrica regular com o auxílio do instrumento percussivo caxixi. A Figura 5 apresenta uma representação dos padrões rítmicos constantes no ijexá.

A musical score for the Ijexá rhythm, featuring four staves. The top staff is labeled 'Agogô' and shows a complex rhythmic pattern with eighth and sixteenth notes. The second staff is labeled 'Caxixi' and shows a simple, steady eighth-note pattern. The third staff is labeled 'Lé' and shows a pattern of quarter notes. The bottom staff is labeled 'Rumpi' and shows a pattern of eighth notes with some rests. All staves are in 4/4 time and include repeat signs at the end of each line.

Figura 5 - Partitura rítmica do ijexá

Fonte: Elaboração do autor.

No Ijexá, assim como no Cabila, todos os membranofones são tocados apenas com as mãos, ficando o uso do aguidaví restrito à execução do agogô. Diferentemente

¹⁰ Afoxés são blocos carnavalescos, popularmente conhecidos como candomblé de rua, em que são executadas músicas com ritmo ijexá

das pausas. Neste sentido, uma vez que na escrita musical da esquerda não há diferenciação entre ataques na campana grave ou aguda do agogô, as duas imagens representam exatamente o mesmo ritmo.

Seguindo o mesmo princípio, a seguir será apresentada a clave do Cabila em suas duas formas de escrita.

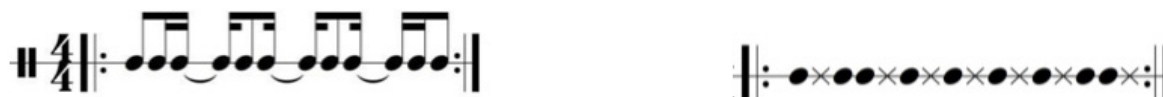


Figura 7 - Clave rítmica do Cabila em duas formas de representação gráfica

Fonte: Elaboração do autor.

Assim como na Ijexá, na partitura da direita, estão representadas todas as subdivisões do ritmo (referenciadas na nota de menor duração), porém, devem ser percutidas apenas as notas representadas círculo preto. Portanto, os dois sistemas representam exatamente o mesmo ritmo: a clave do Cabila.

As partituras apresentadas até o momento demonstram apenas um ciclo completo de cada toque, sendo os ritornelos a indicação de que o padrão pode ser repetido indefinidamente. Sendo ambos quaternários e tendo como nota de menor duração a que equivale a um quarto da pulsação, tanto o Ijexá quanto o Cabila completam e reiniciam seus ciclos a cada quatro tempos ou dezesseis unidades básicas de medida, conforme representação a seguir:



Figura 8 – Pulsações na Clave do Ijexá em duas formas de representação gráfica

Fonte: Elaboração do autor.

Nos exemplos acima, os números coincidem com a pulsação dos seus respectivos ritmos, porém, a execução da clave independe da presença da pulsação. Sendo assim, para notarmos a equivalência na relação entre pausas e notas percutidas nas duas claves, tomaremos como referência a clave do Ijexá. No entanto, diferentemente do procedimento realizado na figura 8, onde a contagem de tempos foi iniciada a partir da primeira nota, a figura 9 assinalará os quatro tempos do ciclo a partir da quarta nota escrita na partitura.

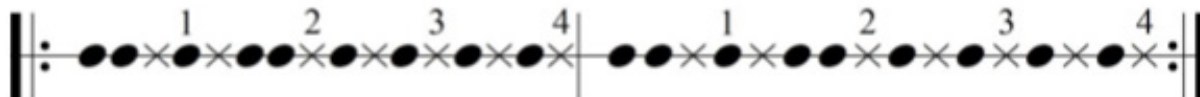


Figura 9 – Pulsações deslocadas na clave do Ijexá

Fonte: Elaboração do autor.

É importante notar que, mesmo não começando a contagem a partir da primeira nota, foi respeitada a relação de quatro unidades básicas de medida entre um pulso e outro. A partir da configuração apresentada pela figura acima e a sua comparação com a figura 7 é possível notar claramente a semelhança entre as claves do Ijexá e do Cabila, pois, uma vez que começamos a pulsação métrica regular na quarta subdivisão do primeiro tempo do toque do Ijexá, encontramos o ritmo do Cabila.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Ijexá e o Cabila são ritmos quaternários executados para homenagear divindades de diferentes nações de candomblé, porém, estes compartilham algumas semelhanças no que diz respeito às suas funções nos cultos religiosos, à relação entre sons e silêncios de suas claves e às divindades para as quais eles são executados.

Em ambos os toques, os membranofones são executados apenas com as mãos, ou seja, sem a presença de aguidavis. Esse princípio sempre é respeitado nas execuções da nação Angola, porém, na nação Ketu, na performance do vassi, por exemplo, o rumpi, o lé e o rum são executados com auxílio de baquetas. Em adição, durante as cerimônias religiosas, ambos os ritmos são executados para louvar divindades relacionadas à guerra: Ogum (Orixá da nação ketu) e Roximucumbe (Inquice da nação Angola).

No tronco linguístico Banto, frequentemente é observada uma grande variedade de palavras que se referem à mesma divindade. Previtali (2009, p.56) afirma que nos terreiros na nação Angola o inquice Roximucumbe também pode ser denominado de Incossimucumbe, Mungongo, Sumbo, Munganga, Incossi, Sumbo, Cangira, Tabalanjo, RoxiMarinho Kitaguaze, Minicongo, Mucongo, Naguê, Mugomessá, Jamba, Ngo, Mavalutango, Katembo, entre outros. Ainda segundo a autora, graças ao sincretismo, existem correspondências entre os orixás das culturas lorubás e os Inquices das culturas Banto. Nesse sentido, a pesquisadora afirma que mesma entidade “ora é inquice, ora é santo e ora é orixá”. (PREVITALLI, 2006, p. 139). Isto posto, ela afirma que o orixá Ogum, equivale ao inquice Incossimucumbe.

Como demonstrado anteriormente, além das correspondências relacionadas à função e à forma de execução, a clave de ambos os ritmos compartilham as relações entre notas percutidas e pausas, podendo uma mesma performance ser compreendida como Ijexa ou Cabila. Tal princípio, demonstra que as suas claves intercambiáveis.

Sendo assim, apesar de todas as diferenças culturais, religiosas, linguísticas e geográficas encontradas na origem desses dois toques, o Cabila e o Ijexá compartilham características na estrutura mais fundamental de suas execuções: a clave. Acredito que essa simples propriedade pode guiar não apenas para inovações no campo da criatividade e composição musical, mas também para novos caminhos que guiem para uma melhor compreensão histórica e antropológica de culturas de origem africana, bem participação destas na formação da sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS

- BECKER, A. **Proposta de treinamento para a improvisação através da rítmica do ijexá**. 2014. 88 f. Tese (Doutorado em Música) – Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2014.
- CARDOSO, N. N. A. **A linguagem dos Tambores**. 256 f. Tese (Doutorado em Etnomusicologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2006.
- FONSECA, J. J. S. **Metodologia da pesquisa científica**. Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza. 2002.
- HERNANDEZ, H. **Conversations in clave: the ultimate technical study of four-way independence in Afro-Cuban rhythms**. Miami: Alfred Music Publishing, 2000.
- LEITE, L. **Rumpilezzinho Laboratório Musical de Jovens: Relatos de uma experiência** 2017 96 f. LeL Produção Artística, Edição 1, Salvador, 2017
- LÜHNING, A. **A Música no candomblé nagô-ketu: estudos sobre a música afro-brasileira em Salvador–Bahia**. Tese (Doutorado em Etnomusicologia) – Karl Dieter Wagner, Hamburgo, 1990.
- MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. **Metodologia Científica**. 306 f 4. ed. São Paulo: Atlas, 2004.
- MAULEÓN, R. **Salsa Guide Book: for Piano & Ensemble**. 1993. 259 f. Sher Music Co.; Spiral edition, 2005.
- MENESES, J.D.D. **Orkestra Rumpilezz: Musical Constructions of Afro-Bahian Identities**. 266 f. Tese (Doutado em Filosofia) – University of British Columbia, Vancouver. 2014.
- NIGRI, B. **O Samba no Terreiro: música, corpo e linguagem como prática cultural – apontamentos para o campo do lazer** 134 f. Dissertação (Mestrado em Lazer) – Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, 2014
- PALMEIRA, R.S. **Ritmos do candomblé Ketu na bateria: adaptações dos toques Agueré, Vassi, Daró e Jinká, a partir das práticas de Iuri Passos**. 118 f. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.
- PRANDI, R. Revista Usp. **De Africano a Afro-Brasileiro: Etnia, Identidade, Religião**. São Paulo: SCS/USPIdioma, v.46, p. 52-65, jun./ago. 2000.
- PREVITALLI, I. M. **Candomblé: Agora é Angola**. 154 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 2006.

ENFRENTAMENTO À VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E FAMILIAR CONTRA A MULHER EM ESCOLAS PÚBLICAS DE ENSINO MÉDIO EM SÃO LUÍS

Data de aceite: 31/01/2020

*II Congresso Internacional do Nordeste de
Psicologia Jurídica e Direito Penal
13, 14 e 15 de Setembro de
2018- Fortaleza

Christianne Rose de Sousa Oliveira

Bacharel em Direito- Professora de Faculdade particular. Mestre em Comunicação e Cultura- UFRJ. Pós-graduação em Direito Penal- Curso Damásio.

PALAVRAS-CHAVE: Violência doméstica e familiar contra a mulher. Ensino Médio. Lei Maria da Penha. Lei 11.340/2006

A Lei Maria da Penha foi criada para coibir e erradicar a violência contra a mulher. Diante da grande incidência de casos de violência no Brasil, a referida lei vem como um instrumento de informação a sociedade sobre a tipificação de crime contra mulheres bem como proporcionar amparo legal às vítimas de violência doméstica e familiar, além de ser um mecanismo de proteção aos direitos humanos da mulher. Na égide da Constituição Federal, temos o

art. 1º, III, relacionado a dignidade da pessoa humana; art.5º, I, na igualdade, e impulsionada pela Convenção sobre a Eliminação de todas as formas de violência contra a mulher e Convenção de Belém do Pará(1995), que cria o documento da Convenção Interamericana para prevenir, punir e erradicar a violência contra a mulher. Ressaltamos também o dever do Estado em assegurar assistência familiar e criar mecanismos de redução da violência contra a mulher. Assim, ratifica-se o Art 5º, I, da CF: Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: I – homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição.” (BRASIL,1996). O nome da referida lei deu-se ao fato de violência sofrida pela farmacêutica Maria da Penha Maia Fernandes, que em 29 de Maio de 1983, fora atingida por tiro de espingarda enquanto dormia, desferido pelo seu marido, à época, e que deixou-a paraplégica. Outra violência destinada a esposa fora com uma descarga elétrica.

O artigo 7º da Lei Maria da Penha define as formas de violência contra a mulher. Dentre elas, física, psicológica, sexual, patrimonial e

moral. O art.7º, inciso I da Lei 11.340 define a violência física como qualquer conduta que ofenda a integridade ou saúde corporal da mulher. A violência psicológica no art. 7º, II, é enunciada como qualquer tipo de conduta que tenha como consequência dano emocional e diminuição da auto-estima. Reiteramos que a violência psicológica interfere diretamente na saúde física da mulher. E na maioria dos casos, a violência psicológica é tão destruidora quanto a violência física em si. A violência sexual, citada no art.7º, III, é “entendida como qualquer conduta que constranja a mulher a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual não desejada, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força[...]”. Portanto, a violência sexual não se configura com o ato em si, mas por várias formas. Em caso de coagir a presenciar uma relação sexual, como participar juntamente com outros e a manter relação. Este tipo de violência é muito frequente entre casais, onde a mulher é obrigada a manter relação sexual com o marido mediante diversos tipos de ameaça. A violência moral, contida no art. 7º,V, da Lei Maria da Penha tipifica calúnia, difamação ou injúria, no contexto de relacionamento familiar e doméstico. Calúnia é proferir acusações falsa, no caso, à mulher, ou seja, é a imputação de um fato falso considerado como crime, afim de ridiculariza-la e constrangê-la, tipificado no artigo 138 do CPB. A difamação é a imputação de um fato verdadeiro ou falso e que caracteriza-se uma contravenção penal. O art.139 do CPB diz que Difamar imputa-se fato ofensivo a reputação. Outrossim, o instituto Injúria está relacionada a honra subjetiva, a qual a violência só é perpetrada se a mulher sentir-se ofendida, tipificada no art. 140 do CPB.

Enfrentamento à Violência doméstica e familiar contra a mulher em escolas públicas de ensino médio em São Luís. Diante da grande incidência de casos de violência no Brasil, a lei Maria da Penha, nº11.340/2006, surge como um instrumento de informação a sociedade sobre a tipificação de crime contra as mulheres bem como proporcionar amparo legal às vítimas de violência doméstica e familiar, além de ser um mecanismo de proteção aos direitos da mulher. A Lei Maria da Penha nº 11340/2006 foi criada para coibir e erradicar a violência contra a mulher. Apesar dos avanços, a Lei Maria da Penha, precisa ser intensamente divulgada entre a sociedade e principalmente entre os jovens, afim de informá-los e conscientizá-los, em relação ao respeito à dignidade humana nos relacionamentos, a violência contra a mulher. Em São Luís o índice de violência é alta e a proposta de levar a informação a adolescentes em escolas públicas de ensino médio, é de suma relevância para que venham ampliar e propagar as informações, uma vez que a proposta do projeto é prevenção e a educação. O objetivo é Divulgar e proporcionar aos alunos de escolas públicas de ensino médio, o conhecimento e esclarecimentos acerca de violência doméstica e familiar contra a mulher, bem como informar as providências cabíveis em caso de agressões e despertá-los para o caráter preventivo e educativo da lei 11.340/2006. A metodologia utilizada fora por meio de Palestras ministradas em escolas de ensino médio no entorno da Faculdade, a ser inserida na programação da proposta pedagógica das escolas mediante contato prévio com a direção das escolas.

Realizou-se encontros semanais com o grupos de estudos, afim de contextualizar e atualizar informações acerca da violência doméstica local; Visitas a Institutos: 1ª e 2ª Vara da Mulher; Delegacias Especial da Mulher e Casa da Mulher. Os impactos para a sociedade e principalmente nos bairros das escolas no entorno da Faculdade, foi de proporcionar o conhecimento e alertar as famílias sobre a importância e relevância do tema violência doméstica e familiar contra a mulher e despertar sobre a garantia dos direitos humanos da mulher.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Lei 11.340/2006, de 07 de agosto de 2006. Disponível em: <http://planalto.gov.br>. Acesso em: 20 set. 2016;

BRASIL. Lei 9.099/95. Lei dos juizados especiais. Disponível em: <http://planalto.gov.br>. Acesso em: 20 set. 2016;

REGO, Nelson de Moraes. Maior número de casos contra a mulher no MA é do tipo psicológica. Disponível em: <http://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2016/03/maior-n-de-casos-de-violencia-ontra-mulher-no-ma-e-do-tipo-psicologica.html>. Acesso em: 8 mar. 2016.

LIMA, Renato Brasileiro de. Legislação criminal especial comentada. 4.ed. Bahia: PODIVM, 2016.

VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E FAMILIAR CONTRA A MULHER. Data Senado/ Dados, 2017.

REFLEXÕES SOBRE O MACHISMO NA ETNOGRAFIA DOMÉSTICA DE KARIM AÏNOUZ: O “PATRIARCADO SEM HOMENS” EM SEAMS

Data de aceite: 31/01/2020
Data de submissão: 03/11/2019

Everaldo Asevedo Mattos

Programa de Pós-graduação em Comunicação e
Cultura Contemporâneas/UFBA
Salvador – BA

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6146636212275139>

RESUMO: Em sua estreia como diretor, Karim Aïnouz realizou o curta-metragem *Seams* (1993), que se insere no escopo da produção documental intitulada por Michael Renov (2014) como etnografia doméstica. A partir deste filme, no presente artigo, propomos-nos a analisar os elementos de documentação adotados pelo diretor na produção e montagem de sua obra, a saber, entrevistas realizadas com membros de sua família, o uso de imagens de arquivo e a reconstituição ficcional da história de uma personagem relatada pelas entrevistadas, e o modo como, a partir destes e da adoção do machismo como valor biográfico ordenador de sua narrativa, este realizador iniciante registra e reflete sobre as consequências do machismo do Nordeste brasileiro, especialmente na vida das mulheres por ele retratadas, e, em última instância, em sua própria vida.

PALAVRAS-CHAVE: Machismo, etnografia doméstica, Karim Aïnouz, *Seams*.

REFLECTIONS ON MACHISMO IN KARIM AÏNOUZ’S DOMESTIC ETHNOGRAPHY: THE “PATRIARCHY WITHOUT MEN” IN SEAMS

ABSTRACT: In his directorial debut, Karim Aïnouz directed the short film *Seams* (1993), which falls within the scope of documentary production titled by Michael Renov (2014) as domestic ethnography. From this film, in this article, we propose to analyze the documentation elements adopted by the director in the production and editing of his work, namely interviews with members of his family, the use of archive images and the fictional reconstitution of the story of a character reported by the interviewees, and the way, from these elements and the adoption of machismo as the ordering biographical value of his narrative, this novice director records and reflects on the consequences of machismo in the Northeast of Brazil, especially in the lives of the women portrayed by him, and ultimately in his own life.

KEYWORDS: Machismo, domestic ethnography, Karim Aïnouz, *Seams*.

As narrativas (auto)biográficas, especialmente na literatura, há muito atraem autores e espectadores, mas somente a partir

do final do século XX assumem significativa relevância no território do documentário latino-americano, com toda a sua potência de, a partir da narração e reflexão sobre vivências e histórias privadas, fazer-nos pensar e tentar (re)configurar o social. Com uma profusão profundamente atrelada a transformações artísticas, culturais e políticas ocorridas na América Latina, especialmente após o fim de ditaduras militares que dominaram a maior parte dos países da região, a narrativa em primeira pessoa, como objeto do cinema documentário, “converte-se em veículo (e, desde então, em expoente privilegiado) da necessidade dos sujeitos sociais de repensar suas identidades no marco dos discursos do real” (PIEDRAS; BARRENHA, 2014, p. 10). Neste contexto, portanto, começam a se delinear as principais características de uma nova forma de cinema documental, “que indaga as tensões entre história e memória, entre o familiar e o social, o público e o privado, o íntimo e o coletivo, através do prisma subjetivo de um autor que interpela a realidade, o passado e os *outros*, expondo sua voz e seu corpo em primeira pessoa” (PIEDRAS; BARRENHA, 2014, p. 09).

Neste cenário em que se encontravam em ebulição as explorações acerca da potência do documentário de, a partir de narrativas pessoais, abordar temas de cunho cultural, político e social, reconhecendo-se, como preceituava Gadamer, citado por Arfuch (2010), que toda vida está voltada para algo além de si mesma, o brasileiro Karim Aïnouz decide realizar sua primeira obra audiovisual, o documentário em curta-metragem intitulado *Seams*¹ (1993). Nascido em Fortaleza, em 1966, Aïnouz mudou-se para Nova York em 1989, onde iniciou um mestrado em Teoria do Cinema na *New York University*. Foi nessa época e desse lugar que, impossibilitado de voltar ao Brasil por conta de problemas com seu visto, o futuro diretor decidiu verter sua experiência e saudade de sujeito vivendo longe da família, num país estrangeiro, num documentário, produzido, principalmente, com base em entrevistas realizadas com sua avó e com as irmãs desta, a partir das quais o realizador procura, em verdade, refletir sobre o machismo da sociedade brasileira, especialmente do Nordeste do país. Além disso, fica evidente também que, nesta sua primeira incursão pela realização audiovisual, Aïnouz pretende pontuar os reflexos do machismo na própria repressão e inferiorização de pessoas LGBTQI+, o que parece ter repercutido, aparentemente, na sua relação com as mulheres que ele entrevista, figuras que afirma terem sido de suma importância na sua formação como indivíduo. Conforme o próprio realizador declarou sobre o seu filme de estreia:

1 Em português, a palavra inglesa *seams* é traduzida como costuras, referindo-se, especificamente, àquelas que unem as partes de uma vestimenta. Ao usar tal palavra para nomear seu curta-metragem, contudo, Karim Aïnouz parece querer referir-se, subjetiva e alegoricamente, a diversas formas do ato de costurar, conforme abordaremos posteriormente neste artigo: a profissão de costureira exercida por sua avó, o modo como o realizador utiliza, de forma amalgamada, imagens de arquivo, depoimentos e ficcionalizações para construir seu documentário, e a maneira com que o machismo da sociedade brasileira da época entrelaçou as vivências de suas avós e suas tias-avós, suas relações com a ausência e abandono dos homens, e a dificuldade de Aïnouz em assumir sua homossexualidade perante sua família. Destacamos, ainda, que o documentário *Seams* encontra-se disponível em sua integralidade no YouTube, no link <<https://www.youtube.com/watch?v=bYPjD45urpM&t=1s>>. Último acesso em 03/11/2019.

No Nordeste do Brasil, o machismo tem um papel crucial na criação de um sistema de misoginia e homofobia. Pensei que seria interessante colocar o machismo, a versão latino-americana do patriarcado, numa perspectiva histórica, usando a história de vida de cinco de minhas tias, histórias de devoção, opressão e resistência. (*Site* do Festival Internacional de Cinema de Roterdã, sem data, tradução nossa)²

Neste contexto, no presente artigo, propomo-nos a analisar as estratégias audiovisuais adotadas pelo diretor brasileiro Karim Aïnouz na realização de *Seams* para refletir, a partir das experiências pessoais de sua avó e de suas tias-avós, do uso de imagens de arquivo e da reconstituição ficcional da história de uma personagem por elas referida, sobre as consequências do machismo em sua família. Partindo, contudo, do íntimo para o público, do pessoal para o social, entendemos que Aïnouz constrói, nessa sua estreia como realizador audiovisual, um documentário (auto)biográfico que, de forma mais ampla, tensiona as relações de gênero desiguais que se estabelecem no seio da sociedade brasileira por ele retratada, especialmente do Nordeste do país, e que acabam por repercutir na complicada assunção, perante sua família, de sua própria homossexualidade.

Antes de adentrarmos, contudo, na análise em si da obra objeto deste artigo, faz-se importante entendermos onde essa narrativa audiovisual se situa no espectro do cinema documental latino-americano, bem como as bases teóricas que levaram à consagração do gênero em que ela se insere e ao reconhecimento do valor dado à escolha, por um realizador, de um tema central a ordenar e ampliar, do privado para o social, o alcance de um trabalho de cunho (auto)biográfico.

Ciente da profusão de narrativas do eu na contemporaneidade, em sua delimitação do que se poderia considerar como mapa do território de um “espaço biográfico”, Leonor Arfouch (2010) conceituou este espaço como o ponto em que se articulam “o ‘momento’ e a ‘totalidade’, a busca de identidade e de identificação, o paradoxo da perda que implica a restauração, a lógica compensatória da falta, o investimento do valor biográfico” (ARFOUCH, 2010, p. 82). Em reconhecimento, a partir dos estudos de Arfouch, da formação deste espaço biográfico em diversas esferas do campo cultural, ao olharem para o cinema latino-americano do final do século XX e início do século XXI, Pablo Piedras e Natalia Barrenha (2014) reconheceram haver, também neste campo do documentário, uma proliferação de produções que vieram a fortalecer uma forma de cinema documental pautado nas narrativas (auto)biográficas e em que, conforme assinala Michael Renov, “verdades privadas e realidades internas vieram a se tornar o negócio do documentário tanto quanto proclamações públicas” (RENOV, 2014, p. 38).

Ao adotar, em sua estreia na direção, uma narrativa baseada na exploração das biografias pessoais de membros de sua família como fio condutor de seu documentário, de modo a refletir sobre sua própria construção pessoal e relação com sua sexualidade, a partir das histórias de sua avó e de suas tias-avós e das relações delas com a

² Citação traduzida a partir do original disponível em <<https://iffr.com/en/1994/films/seams>>, último acesso em 03/11/2019.

sociedade machista em que estavam inseridas, apesar e por causa do abandono dos homens (pai e maridos) com que conviviam, Aïnouz acaba por adentrar neste território do espaço biográfico, com uma obra que pode ser mais precisamente inserida no gênero de narrativa autobiográfica documental conceituado por Michael Renov (2014) como etnografia doméstica:

A etnografia doméstica é um modo de prática autobiográfica que une o autoquestionamento à preocupação da etnografia em documentar a vida dos outros, em particular, membros da família que servem como espelho ou contraste para o eu. Devido aos laços de parentesco, sujeito e objeto estão atados um ao outro. O resultado é um autorretrato refratado através de um outro familiar. (RENOV, 2014, p. 42)

No seio desta etnografia doméstica, portanto, Aïnouz busca, em última instância, a partir da documentação das histórias de membros de sua família e de suas vivências com o machismo e o abandono dos homens com que se relacionaram, realizar um retrato biográfico não só de suas personagens, mas de sua própria vida, ganhando, neste contexto, o machismo que tanto influenciou as vivências retratadas um “valor biográfico” que organiza a narrativa destas vidas e acaba por impor uma ordem à própria vida tanto do narrador, quanto daqueles que acessam sua obra (ARFOUCH, 2010, pp. 55-56).

Ao assumir o machismo e seus reflexos como valor biográfico de sua narrativa, é importante percebermos, também, que Aïnouz reconhece a potência de reflexão sobre a cultura e a sociedade inerente às (auto)biografias, reforçando, assim, o entendimento de que “o autobiográfico engloba e é inflexionado pelo político” (RENOV, 2014, p. 47) e de que “somente com muito esforço a autoconstrução pode manter-se fora das relações sociais; assim como está repleto de política o lugar de nossas identidades móveis, múltiplas e frequentemente conflitantes” (RENOV, 2014, pp. 47-48).

É a partir deste reconhecimento e vontade de servir-se, assim, do documentário como instrumento de celebração das biografias das mulheres nele retratadas e também de reflexão acerca do machismo que orientou e influenciou as vidas dessas mulheres, do diretor e, quiçá, de nós espectadores de sua obra que se insere Aïnouz no rol dos realizadores que, ao virar seus olhos para histórias privadas, busca questionar e suscitar reflexões acerca de temas relevantes não só numa esfera (auto)biográfica, mas sim humana, cultural, política, social. Contemporaneamente, este também é o entendimento do papel do documentarista à luz dos ensinamentos de María Luisa Ortega:

O eu do documentário tem se articulado, principalmente, como um instrumento de pesquisa e interrogação do mundo das representações e das ações sociais que nos rodeiam; um eu que se pergunta e pergunta aos demais, que atua e interage, que não acredita possuir um grau de conhecimento superior para enunciar e representar, mas que pretende ser, antes de tudo, mediador, tradutor-intérprete privilegiado que, honestamente, revela seu papel. (ORTEGA, 2014, p. 22)

Assim, no contexto da etnografia doméstica produzida por Karim Aïnouz em *Seams*, neste artigo, tomamos os três elementos acima referidos – entrevistas, imagens de arquivo e reconstituição ficcional – como base da análise a ser nele desenvolvida e

reconhecemos a força do narrador como mediador/condutor que costura e concatena os depoimentos e imagens em torno de um valor biográfico que ordena a documentação realizada, qual seja, o machismo e suas consequências na vida da avó e das tias-avós do diretor, dele próprio, na qualidade de homem gay, e, em última instância, de toda a sociedade.

No seu curta-metragem de estreia, portanto, desde as suas primeiras imagens, associadas à narração realizada, Karim Aïnouz já deixa claro o horizonte temático, o valor biográfico no qual se apoia para traçar a narrativa audiovisual de seu documentário: as tensões existentes entre os olhares sobre o masculino e o feminino no Brasil, especialmente no Nordeste do país, e o quanto o machismo que estrutura as relações sociais influencia e orienta estas percepções. Neste contexto, o diretor retrata estas tensões a partir do próprio contraste criado entre as imagens de arquivo de que se utiliza para compor a introdução de sua obra: a sequência inicial do filme nos apresenta, após a exibição de um mapa da América do Sul com destaque para o tracejado das fronteiras do Brasil, imagens coloridas aparentemente extraídas de filmagens amadoras e de vídeos domésticos captados de pontos turísticos do Rio de Janeiro nas décadas de 60/70 do século passado, com mulheres e crianças alegremente se divertindo nas praias locais, acompanhadas da seguinte narração em voz off:

Um guia turístico publicado em 1966 descrevia o Brasil como uma terra de infinitas belezas. Loiras, morenas, cor de creme, preto ébano. O próprio país era descrito como uma mulher: ela se espreguiça de maneira convidativa numa baía de azul profundo, seu corpo é um mosaico preto e branco, grandes selvas molhadas, colinas cobertas de árvores. Seus movimentos são lentos e lânguidos. Sua respiração é intensa, doce e melodiosa.³

Terminada esta narração, as imagens deste Brasil belo, colorido e “feminino” cessam e, com a tela preta, ouvem-se três sons que evocam uma faca sendo afiada, como se separassem a introdução do filme em dois momentos, seguidos de imagens que claramente contrastam com aquelas anteriormente exibidas: em preto e branco, vemos, em filmagens captadas em período claramente anterior àquele das previamente exibidas, homens que lembram figuras características do interior do país, trabalhadores rurais, introduzidos pela narração que diz que “uma escritora brasileira prefaciou o seu livro dizendo: ‘Meu país é um lugar muito agressivo, muito machista, muito masculino, muito duro’.”⁴

Como podemos perceber, na escolha e apresentação visual das imagens de arquivo que utiliza para compor a introdução de seu documentário, associadas ao texto da narração que as acompanha, Aïnouz já nos indica as tensões entre homens e mulheres, masculino e feminino, e as marcas do machismo no Brasil: em que pese o feminino ser associado a um imaginário de país vendido a um público estrangeiro nas imagens coloridas de um guia de turismo, que busca identificar as belezas naturais a

3 Texto extraído da própria legenda do filme.

4 Texto extraído da própria legenda do filme.

serem exploradas por visitantes com a beleza e languidez do corpo de uma mulher, a verdadeira imagem que o diretor quer apresentar é a de um país que, nas palavras de uma mulher que o conhece internamente, uma escritora acostumada a retratar sua realidade em preto e branco, é “muito agressivo, muito machista, muito masculino, muito duro”. Assim, conforme fica claro nesta introdução do curta-metragem, é este Brasil marcadamente masculino e machista que, após revelar o título de seu documentário sobre a imagem de uma flor de algodão sendo debulhada por uma mão aparentemente também masculina, Karim Aïnouz nos quer desvelar em *Seams*, a partir, principalmente, das vivências de suas personagens, que o diretor então passa a apresentar.

A primeira das tias-avós do realizador com que mantemos contato é Dedei, apelido de Zelia, a mais velha das irmãs. Ao longo de seus depoimentos retratados no filme, Dedei é apresentada, aparentemente, como aquela que menos sofreu, ao menos direta e pessoalmente, as consequências do machismo: referida pelo narrador como uma “mãe sem filhos”, Zelia foi a única das irmãs que não se casou, nem nunca quis se casar, que quis ser freira, mas teve que abdicar desse desejo para cuidar da mãe. Neste desvelar, contudo, da subjetividade de Zelia ao longo do filme, percebemos, mesmo nela, traços da vivência do machismo que imperava na sociedade sobre a qual ela fala: epítome da figura patente em um ideário patriarcal da mulher que tem obrigação de ser cuidadora, além de ter abdicado de seu sonho pessoal para assumir o papel da mãe na família, mesmo se tivesse seguido seu sonho, a tia Dedei, ainda que inconscientemente, teria reiterado um estereótipo machista ancestral brasileiro de que a mulher que não quer casar deve ser freira. Outro traço de submissão a um certo machismo da tia Dedei é sua declaração de que nunca foi muito vaidosa, de que não gostava de se maquiar e usava roupas folgadas e de manga comprida, o que ressoa com as consequências de atitudes machistas contra as mulheres apresentada em outra história que nos é contada por uma das irmãs no documentário, acerca de uma jovem da cidade em que elas moravam que se viu vítima de preconceito, perseguição, agressão e rechaço social ao vestir uma minissaia.

Em contraste com Dedei, Pinoca, apelido de Maria Holandina, a segunda das irmãs cuja fala é retratada no filme, é apresentada como uma dama, uma socialite, mulher que sempre prezou por sua vaidade, a ponto de guardar suas garrafas vazias de perfume numa estante perto da cama, como memória e registro de seus cuidados e beleza. Contudo, apesar de parecer ser bem resolvida com a possibilidade e direito de uma mulher ser vaidosa e de declarar que gosta muito de “se enfeitar” para ficar bonita e charmosa, Pinoca também demonstra ter se submetido às consequências do machismo ao afirmar que se casou apesar de não gostar muito do marido, deixando transparecer, assim, que o fez como uma obrigação social, para não ser considerada “moça velha” caso não se casasse até os dezoito anos de idade, como as irmãs relatam que era a tradição imposta pela sociedade da época.

Juju, apelido de Joanita, é apresentada como uma mulher resignada aos

desígnios de Deus e submissa, auto declarada como alguém que não briga com os outros. Ela é a primeira das irmãs que narra uma história de efetivo preconceito sofrido em decorrência do machismo: resignada a trabalhar em uma loja local para ajudar no orçamento doméstico quando o pai ficou doente, numa época em que se considerava que as mulheres não deveriam trabalhar fora de casa, Juju diz que, por força disso, ouviu de um primo que ela “não valia nada”. Além desta situação, outro aspecto da vida de Joanita demonstra o quanto o machismo já estava estruturalmente enraizado na realidade das personagens deste documentário: Ilca, uma de suas irmãs, declara que considerava ser Juju aquela dentre elas que desfrutou do melhor casamento, visto que seu marido lhe proporcionava uma vida confortável, apesar de reconhecer que era de conhecimento de todos que ele a traía com diversas outras mulheres. Ao contrário do que pensava Ilca, porém, talvez esta submissão a um casamento “confortável”, mas aparentemente infeliz, tenha sido justamente a causa do desejo não realizado de Juju de morar com uma de suas filhas e de sua depressão, a que a mãe de Aïnouz se refere numa das cartas que lhe enviou enquanto ele estudava nos Estados Unidos e cujo trecho é lido pelo narrador em determinado momento do documentário.

De todas as irmãs apresentadas em *Seams*, Banban, apelido de Branca, a avó do realizador, é aquela cuja história é menos contada por ela mesma, e mais pelos depoimentos de suas irmãs. Outra que desenvolveu uma atividade laboral própria, como Juju, ao contrário desta, contudo, a necessidade de trabalho de Banban decorreu de um evento doloroso e definidor de sua personalidade e vivência e que, aparentemente, impactou mais diretamente a vida de Aïnouz, a ponto de, em certa medida, inspirar o título deste seu documentário: Branca se viu obrigada a desenvolver suas atividades de costureira, e acumulá-las com as atribuições de dona de casa, após ser abandonada pelo marido, o avô de Karim. A história deste abandono, inclusive, parece ter deixado marcas profundas na vida de Banban: conforme narrado por sua irmã Juju no decorrer do filme, desiludida com homens após este casamento falido (e possivelmente ao ver a certa infelicidade das relações de suas irmãs com seus próprios maridos), Branca nunca mais se casou, mas, em respeito às filhas, muito novas quando o pai abandonou o lar marital, manteve pela casa as fotos do ex, a fim de que elas tivessem alguma recordação dele, e guardou as cartas recebidas no passado, até o dia em que recebeu uma correspondência dizendo que, de fato, ele não voltaria mais e iria casar novamente, momento em que ela jogou fora todos os resquícios de memória do avô do realizador, fotos e cartas, exceto a última, a marca definitiva da separação e do abandono. Perguntada por Aïnouz o motivo de não ter casado novamente, a resposta de Branca é uma das declarações mais duras (e agridoce, dada a citação a uma expressão popular normalmente utilizada com sentido cômico) sobre a desilusão causada pelo egoísmo e abandono masculinos apresentada no filme: “quem de um homem escapa, cem anos vive”.

Ilca, a última tia-avó apresentada no documentário de Aïnouz, é justamente a que mais se manifesta em seus depoimentos, falando abertamente sobre suas

opiniões acerca dos homens, do (des)amor e das consequências destes em sua vida e na vida das irmãs. Direta e honesta, como ela mesma declara ser, mostra-se uma mulher privilegiada e bastante resolvida, dizendo que não teve ilusões com nada e, por isso, não sofreu decepções com o casamento e que aproveitou o que tinha que aproveitar enquanto era solteira, durante sua mocidade. Apesar de se apresentar como alguém sem arrependimentos e sofrimentos, do discurso de Ilca ao longo de suas entrevistas retratadas no filme, contudo, percebemos uma mulher que, ao menos inconscientemente, submeteu-se ao machismo: ela mesma afirma que, após casar, entendeu que tinha que renunciar a tudo de que gostava, como quem assume o papel imposto pelo patriarcado às mulheres casadas de ser apenas esposa e mãe, além de dizer que não casou por amor, sentimento que dizia não conhecer e que acreditava não existir, mas tão somente para ter sua própria casa, após o falecimento do pai, assim esposando e reforçando o ideário patriarcal de que as mulheres não podem ser independentes e devem sempre se submeter a um homem, seja um pai ou um marido.

A apresentação das histórias destas cinco personagens, além de nos sensibilizar para as consequências das vivências do machismo em suas vidas a partir da oralidade, do texto (e do subtexto) do depoimento em si das entrevistadas, serve-se de estratégias estéticas e visuais bastante utilizadas em documentários (auto)biográficos para nos atrair para estas experiências e criar uma atmosfera sensível e atual de ternura e intimidade entre nós, espectadores, e as mulheres vistas na tela, bem como de identidade e identificação com os sentimentos e as reflexões que o realizador busca provocar. Conforme bem aponta Irene Depetris Chauvin (2017), ao falar sobre as imagens do documentário de Aïnouz, “a textura tenra do Super 8 e do 16mm, formatos de filmagem amadores, introduz uma atmosfera de espontaneidade presente, de algo que ‘está sendo’, mas também de memória e nostalgia por algo que sabemos que ‘já foi’” (CHAUVIN, 2017, p. 444, tradução nossa). Com o uso destes recursos, portanto, o realizador parece querer sinalizar para seu espectador que não importa o tempo em que as histórias narradas pelas personagens ocorreram, tempo este, inclusive, que nunca é expressamente indicado no filme, o que importa é a sua ainda presente verdade e relevância cultural e social.

Dentro desta atmosfera de sensibilidade, identidade e identificação criada, oral e imageticamente, por Karim Aïnouz em *Seams*, de todas as histórias pessoais contadas por sua avó e suas tias-avós ao longo do filme, resta patente um traço que as une e que une estas mulheres, um ensinamento que elas, em decorrência de suas vivências com o machismo, consciente e/ou inconscientemente, transmitiram ao diretor, e que ele divide conosco: não se deve confiar nos homens, não se deve esperar nada deles, que seu egoísmo patriarcal apenas os leva a submeter, trair, julgar e/ou abandonar as mulheres. Foram estas as experiências da avó e das tias-avós do diretor, e foi em decorrência deste abandono masculino, especialmente do pai e do avô de Aïnouz, que partiram e deixaram sós sua mãe e sua avó antes mesmo de ele nascer, que o realizador se viu crescer num universo rodeado da influência de mulheres que,

ainda que tivessem vivido as consequências do machismo, reproduziam, mesmo inconscientemente, ideários patriarcas, fazendo emergir, assim, o que o cineasta denomina de um “patriarcado sem homens”.

Além destas cinco mulheres principais que formam o coração da etnografia doméstica de *Seams*, não podemos deixar de analisar a reflexão sobre as consequências do machismo realizada pelo diretor deste curta-metragem a partir da história de Maria, personagem cujo conto de amor e dor é relatado pela avó e tias-avós de Aïnouz ao longo do filme e que é por ele ficcionalizado, com a ajuda de atores e no cenário de uma instalação projetada pela artista plástica Renée Green, então exposta no *P.S. 1 Museum*, de Nova York, e sugestivamente intitulada *Site of Retreat* (Lugar de Recolhimento, em tradução livre). Segundo nos contam as personagens do filme, Maria era uma antiga amiga da família, nascida nos anos 20 do século passado, filha única de uma família rica da região criada pelos pais e por uma tia solteira (que havia sido freira e abandonado o convento). Apesar de ser lembrada pela tia Ilca como uma jovem muito inteligente, Maria, mais uma vítima das consequências do machismo da sociedade de então, nunca teve permissão de completar seus estudos, sendo criada, como todas as moças da época, para ser uma boa esposa e mãe. Assim, ela acabou por casar-se com seu primeiro namorado, aos dezenove anos, um homem a quem ela amava e que a amava também, apesar de a tia de Maria não aprovar este casamento, por achar que o rapaz não era rico o suficiente e por ter ciúmes da história de amor da sobrinha. Seis meses após o matrimônio, Maria se viu acometida de tumores nas pernas, os quais a deixaram acamada e impossibilitada de acompanhar o marido quando ele foi transferido para trabalhar numa cidade distante. Apesar da distância, é relatado que o marido de Maria sempre lhe escrevia cartas de amor, reafirmando que queria estar com ela e mais ninguém; contudo, ele nunca recebeu uma carta dela em resposta e, com o tempo, deixou de escrever as suas, jamais voltando para casa. Maria nunca casou de novo. Trinta anos após esta separação, Joanita conta que teve um sonho em que a tia de Maria, já falecida, dizia para a sobrinha ir ao porão da casa onde morava e abrir um baú que lá se encontrava; dentro deste baú, Maria encontraria todas as cartas de amor enviadas por seu marido e interceptadas e escondidas por sua tia. O segredo foi, então, revelado, mas era tarde demais; segundo as recordações de Branca, Maria e seu ex-marido se encontraram por três vezes depois que ela descobriu as cartas guardadas por sua tia, choraram muito e, por fim, reconheceram que não havia nada mais a fazer depois de tanto tempo de separação. Branca dizia achar que Maria ainda manteve esperança de que o casal ficasse junto novamente, mas isso nunca aconteceu. Após narrar toda esta história ao longo de seu curta-metragem, Aïnouz chega a uma dolorosa e difícil conclusão: a história de Maria é muito parecida com aquela de sua própria avó.

Além de todas as implicações do ciúme e das preocupações da tia desta personagem com status e imagem social perante a sociedade patriarcal da época, que a levaram a boicotar o casamento da própria sobrinha, e de todos os paralelos

com a vida de abandono, espera e desilusão da própria avó do diretor que ele mesmo ressalta e que se desprendem da simples narrativa desse melodrama, Aïnouz, ao optar pela reconstituição ficcional desta história, serve-se ainda de diversos elementos audiovisuais para realçar o subtexto de machismo latente e norteador das vivências de Maria: a curiosidade e inteligência da personagem são ilustradas por seu uso de um telescópio e de uma máquina de datilografar durante a encenação de sua história, de modo a, aparentemente, representar sua vontade negada e sufocada de, com seus estudos, olhar e ir além e ser a autora de sua própria vida; Maria é constantemente vista, em tela, através de linhas de barbante ou tecido, como se estivesse sempre confinada a um ambiente que lhe foi pré-determinado, a uma prisão, dentro da qual, inclusive, em momento nenhum, permite-se seu contato com a representação ficcional de seu marido nesta encenação, contato este que também lhe é negado, portanto, visualmente, tanto quanto pela narração das cartas que nunca recebeu, escondidas por sua tia; a ficcionalização da história de Maria vem constantemente acompanhada da execução da música *Meu Mundo Caiu*, de Maysa, cuja letra e melodia reforçam o tom melodramático de solidão e de abandono da vida desta personagem e, pelo paralelo traçado pelo próprio diretor, de sua avó (“Sei que você me entendeu / Sei também que não vai se importar / Se meu mundo caiu / Eu que aprenda a levantar”). Ademais de todas estas estratégias audiovisuais adotadas por Aïnouz para a encenação audiovisual da narrativa da vida de Maria que lhe é transmitida pelas outras personagens de seu filme e que, como dito, reforçam as consequências dos ideais da sociedade patriarcal da época na forma como se desenrola sua história de amor, abandono e dor, é importante ressaltar que, para realçar ainda mais, visualmente, as semelhanças entre esta história e a de Branca, avó do realizador, este opta por inserir um elemento real em meio à sua ficcionalização, borrando os limites entre documentário e ficção ao colocar, no cenário da instalação artística em que situa sua encenação, uma foto em que aparecem sua avó, sua mãe e sua tia, tirada, segundo dito por ele em determinado momento do documentário, um ano após a partida de seu avô.

Este uso de uma imagem de arquivo vem-se associar a outras imagens utilizadas por Aïnouz durante a montagem de seu curta-metragem de modo a ilustrar as histórias e ideias por ele narradas, numa colagem de arquivos pessoais e filmagens obtidas nos Arquivos Nacionais da Livraria do Congresso dos Estados Unidos, conforme relatado pelo próprio diretor, citado por Renée Green (2008), em uma apresentação por ele realizada no *Art Institute* de São Francisco, por ocasião da apresentação de *Seams* no seminário intitulado *Spheres of Interest*:

Foi um processo de colagem fascinante; é um filme que é, em verdade, um “filme-colagem” no sentido que você tem as imagens que eu captei e você tem várias imagens de que eu me apropriei a partir dos Arquivos Nacionais. Era um tempo em que eu não podia deixar o país para voltar ao Brasil e eu não tinha nenhuma imagem comovente de minha família. Então, o que eu fiz foi ir à Livraria do Congresso e lá eu encontrei algumas filmagens captadas no Brasil durante os anos 1940 pela Fundação Ford; eles estavam instalando um tipo de colônia na Amazônia para explorar a extração de látex, e havia todas essas filmagens... (AÏNOUZ *apud*

O uso combinado destas imagens de arquivo, filmadas com técnicas e qualidades visuais distintas, é outra característica marcante de *Seams*, uma estratégia de montagem através da qual o diretor “não tem como objetivo destacar a singularidade de cada plano, pelo contrário, o espectador é submerso em um fluxo contínuo” (CHAUVIN, 2017, p. 445, tradução nossa) de imagens que, associadas a um novo olhar a elas atribuído por Aïnouz e à narração para a qual servem de complemento e ilustração em seu documentário, ganham significados específicos e próprios, reforçando, assim, a ideia da historiadora francesa Sylvie Lindeperg, resumida por Thais Blank e Patrícia Machado (2015), de que “a imagem de arquivo implica um olhar e que remontar é colocar um novo olhar sobre imagens já existentes” (BLANK; MACHADO, 2015, p. 71).

Um dos exemplos mais marcantes da resignificação de imagens de arquivo pelo realizador em *Seams* encontra-se na sequência em que ele, com um certo olhar irônico para o aparente puritanismo das imagens utilizadas em contraste com o machismo que ele parece atribuir às palavras que elas querem representar, serve-se destas para ilustrar expressões brasileiras como “moça”, “menina”, “mulher” e “sapatão” para o espectador estrangeiro de seu documentário. Porém, esta ironia e provocação no uso resignificado de imagens de arquivo para ilustrar e denunciar as consequências do machismo na sociedade brasileira parece encontrar seu ápice no momento em que o diretor busca apontar a homofobia decorrente deste machismo e expressa no apagamento do uso do termo – e, conseqüentemente, na tentativa de apagamento da existência da pessoa – lésbica no Nordeste brasileiro e no temor do insulto inerente ao se chamar uma mulher de puta e um homem de viado: a imagem da lésbica é representada por duas mulheres dançando juntas, a da puta, por uma garota que, ao contrário de sua amiga mais tímida, sorri sem constrangimento e pudor, e a do viado, por um homem que, em pé com a mão na cintura, olha de soslaio para a câmera, em pose que pode ser considerada, sob uma ótica machista e homofóbica, “afeminada”.

É, assim, a partir do uso de imagens de arquivo, associadas e ilustrativas de uma narração acerca de rechaços, preconceitos e exclusões sociais decorrentes do machismo estrutural presente no Nordeste brasileiro, que Aïnouz busca denunciar e suscitar reflexões sobre o medo da homofobia provocado por este machismo. Por fim, é este medo a principal ponte para a adoção, pelo diretor, já nos últimos minutos de sua etnografia doméstica, de um tom declaradamente autobiográfico, ao relatar um pesadelo que teve: sua tia-avó Zelia olha para ele e pergunta se, no auge de seus 26 anos, ele tem uma namorada. Neste momento, o diretor-narrador relata que, após alguma hesitação, sem coragem ainda para assumir sua homossexualidade perante sua família, responde que não tem, não exatamente (sobre a irônica imagem, em cena, de dois homens dançando juntos, numa confissão velada de sua orientação sexual), e completa dizendo que “a vida é tão complicada”, enquanto a última imagem de *Seams* retrata uma explosão, que talvez pretenda encerrar, na narrativa documental, todas as

dores de seus personagens e de seu realizador decorrentes do machismo com que conviveram e apontar para a possibilidade de um futuro mais alegre e libertador, como aquele que inspira a letra da música *Dancin' Days* (“Abra suas asas / Solte suas feras / Caia na gandaia / Entre nessa festa / E leve com você / Seu sonho mais louco / Eu quero ver seu corpo / Lindo, leve e solto / A gente às vezes / Sente, sofre, dança / Sem querer dançar / Na nossa festa vale tudo / Vale ser alguém como eu / Como você”), de autoria de Lulu Santos e gravada pelo grupo As Frenéticas, ouvida sobre esta última imagem e executada ao longo dos créditos finais do filme.

Assim, em sua estreia como diretor, vê-se que Karim Aïnouz realiza um documentário em que, a partir das histórias e vivências de sua avó e suas tias-avós, reflete sobre as consequências do machismo na vida de suas personagens e, direta e indiretamente, numa espécie de autorretrato refratado, como corolário destas experiências de membros de sua família, em sua própria vida, inserindo sua obra no então incipiente campo, no cinema documental latino-americano, dos documentários (auto)biográficos que viriam a ser categorizados por Renov (2014) como etnografias domésticas. Ao adotar, contudo, como valor biográfico ordenador de sua narrativa, o machismo e suas consequências e mesclar, com cuidado, inteligência e precisão, depoimentos, imagens de arquivos e a ficcionalização de relatos, este realizador consegue extrapolar as vivências por ele retratadas para além de si mesmas, reconhecendo e celebrando o potencial cultural, social e político de histórias pessoais e servindo-se delas para suscitar reflexões mais amplas, ricas, e que conectam e intercalam o privado e o público, o íntimo e o social.

REFERÊNCIAS

ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico**: dilemas da subjetividade contemporânea. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

BLANK, Thais; MACHADO, Patrícia. **A outra vida das imagens**: elaborando memórias de um Brasil invisível. *Devires*, Belo Horizonte, vol. 12, nº 02, jul/dez 2015, pp. 68-93.

CHAUVIN, Irene Depetris. **Hilvanando sentimientos**: Políticas de archivo e intensificación afectiva en *Seams* (de Karim Aïnouz) y en la trilogía *Cartas Visuales* (de Tiziana Panizza). *Imagofagia*, nº 16, 2017, pp. 439-464.

GREEN, Renée. **Come closer**. *Prélude à endless dreams and water between* (suite). *Multitudes*, nº 34, 2008, pp. 144-163.

ORTEGA, María Luisa. *Supostas e Genuínas subjetividades*. In: BARRENHA, Natalia; PIEDRAS, Pablo (eds.) **Silêncios históricos e pessoais**, Campinas, SP: Editora Medita, 2014, pp. 21-30.

PIEDRAS, Pablo; BARRENHA, Natalia. *Silêncios históricos e pessoais*. In: BARRENHA, Natalia; PIEDRAS, Pablo (eds.) **Silêncios históricos e pessoais**, Campinas, SP: Editora Medita, 2014, pp. 09-20.

RENOV, Michael. *Filmes em primeira pessoa: algumas proposições sobre a autoinscrição*. In: BARRENHA, Natalia; PIEDRAS, Pablo (eds.) **Silêncios históricos**

A PRESENÇA DO RACISMO NA TRAJETÓRIA DE MULHERES NEGRAS NO MUNDO DO TRABALHO: POSSÍVEIS CONTRIBUIÇÕES DA PSICOLOGIA

Data de aceite: 31/01/2020

Taíse Dos Anjos Santos

Taíse dos Anjos Santos. Salvador, Bahia.
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6167713026034381>.

Taynan Alves Filgueiras

Taynan Alves Filgueiras. Itabuna, Bahia. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3504851340296309>

A noite não adormece

*Nos olhos das mulheres
A noite não adormece
nos olhos das mulheres
a lua fêmea, semelhante nossa,
em vigília atenta vigia
a nossa memória.
A noite não adormece
nos olhos das mulheres
há mais olhos que sono
onde lágrimas suspensas
virgulam o lapso
de nossas molhadas lembranças.*

Conceição Evaristo

mercado de trabalho. Partiu-se do pressuposto de que as mulheres negras necessitam se esforçar mais do que homens negros e mulheres brancas por conta da existência do preconceito racial e de gênero. A partir de observações e compreensões adquiridas da realidade soteropolitana, verifica-se a existência de um índice baixíssimo de mulheres negras ocupando cargos de direção e planejamento (8,9%), sendo que a maioria da população da cidade é negra (80%). Para a efetivação dos objetivos, a metodologia baseou-se em entrevistas semi-estruturadas, direcionadas a quatro mulheres negras que ocupam cargo de destaque em diferentes áreas de trabalho (medicina, direito, empresarial, educação). Quanto aos resultados, constatou-se nas trajetórias destas mulheres marcas adquiridas pelo racismo que desencadeiam impactos psicológicos e que estas buscam, de variadas formas, criarem estratégias de enfrentamento e superação do problema. E, a Psicologia pode contribuir oferecendo alternativas, para que possam ressignificar aspectos psicológicos associados à discriminação racial, desde que o psicólogo esteja atento a essas questões em sua prática cotidiana.

RESUMO: O presente artigo pretendeu identificar algumas contribuições da psicologia frente os possíveis impactos psicológicos vividos pela mulher negra que ascende no

PALAVRAS-CHAVE: Psicologia; Mulher negra; Trajetórias; Trabalho; Racismo.

INTRODUÇÃO

A história do negro no Brasil teve início com o domínio português, que adotou o tráfico externo dos escravos por volta dos séculos XVI e XVII. As/Os negros foram aprisionada(o)s em quase todo o território africano e transportados para o Brasil para serem submetidos ao regime escravagista, perdendo assim suas referências, além de tratados como indigentes e propriedades dos colonizadores. As/Os negra(o)s foram colocada(o)s em situações desumanas, de maus tratos (OLIVEIRA 2002).

Sendo assim, diante deste contexto percebe-se que o Brasil traz consigo um legado histórico muito carregado de desigualdades, injustiças, ideologias dominantes e negativas, que refletem na realidade hodierna e faz parte das representações sociais, do imaginário coletivo dos brasileiros. As marcas do passado ainda estão muito fortes e os resquícios se reproduzem nas relações inter e intrapessoais, independente da legislação e das tímidas políticas vigentes na sociedade (OLIVEIRA, 2002).

O racismo é compreendido por Ferreira (2000) como crenças e atos constituídos culturalmente que destoam da concepção e prática de igualdade que deveria existir entre todos os seres humanos, a partir de diferenças com relação à cor da pele e aparência. O racismo não significa necessariamente uma prática consciente ou intencional, mas na maioria das vezes institucional¹, desencadeando prejuízos psicossociais. O mercado de trabalho é um exemplo que traduz visivelmente situações de desfavorecimento social, possivelmente ligados a impactos subjetivos. Quando é colocada, através de dados estatísticos, a discrepância quanto à distribuição de renda entre negros e brancos, constata-se a presença do racismo. Conforme, Dieese (2016) de 2015 para 2016, a taxa de desemprego total dos negros aumentou de 14,9% para 19,4%, enquanto a dos não negros avançou de 12,0% para 15,2%. No entanto, essa relação nem sempre é percebida, mesmo que haja repercussões negativas deste problema na vida do sujeito.

O racismo traz consigo práticas discriminatórias responsáveis por segregar qualquer característica indesejada, sem justificativa lógica ou científica (BENTO, 2000). E, meio a este degradante contexto, a mulher negra, via de regra, sofre discriminação dupla: de gênero e raça², agravando ainda mais a sua situação no mercado de trabalho. Numa escala hierárquica, a mulher negra se posicionaria na base da pirâmide, acompanhada (numa ordem crescente) por homens negros, mulheres brancas e homens brancos, respectivamente. Em Salvador, estes índices³ são alarmantes, considerando o nível de desemprego. Sendo assim, a cor da pele aliada ao gênero

1 A discriminação institucional está presente e se dissemina nos diversos espaços sociais, permeando nas relações interpessoais, sem, no entanto, haver uma intencionalidade no ato de discriminar, ou mesmo ter preconceito aberto (Bento, 2001).

2 “A categoria raça é entendida como mecanismo de estratificação social, fundamentada na percepção da diversidade fenotípica, como cor de pele e textura do cabelo” (SISS, 2003, p.21).

3 De acordo com pesquisa em Segatto (2005) taxa de desemprego: 29,2% (mulheres negras), 23,1% (homens negros), 21,0% (mulheres não-negras), 15,2% (homens não-negros).

seria um fator de exclusão. Mas, mesmo diante de todos esses agravantes, algumas mulheres negras conseguem ultrapassar as barreiras da discriminação, ocupando lugares de destaque no âmbito do trabalho. Porém, o processo de ascensão pode se constituir em circunstâncias tão adversas e sinuosas, podendo, em alguns casos, deixar registros demasiadamente desagradáveis, impactando psicologicamente estas mulheres.

O lugar que a mulher negra ocupa no mercado de trabalho e as implicações desta realidade no âmbito psicológico são temas de fundamental importância para serem discutidos no campo de ação da Psicologia, pois esta ainda se mostra tímida frente a tais questões. A psicologia, em essência, traz no seu bojo uma discussão sobre definições da natureza do homem, sendo, desta forma, responsável também pelo processo de construção de representações sociais do ser humano.

No interior da Psicologia, desenvolvem-se diversas concepções de homem e de mulher e diversas práticas destinadas a melhorar suas condições de vida psíquica, concepções e práticas que fazem parte essencial do processo histórico de construção da consciência coletiva sobre os direitos da humanidade. (CAMINO, 2000, p. 56).

No entanto, ao longo do tempo, percebeu-se a omissão no desenvolvimento dos Direitos Humanos por parte da Psicologia, pois carregava consigo (e ainda carrega) o elitismo, atendendo ideologias dominantes acopladas ao positivismo, liberalismo econômico, negando assim a subjetividade e a realidade social (SILVA, 2001). Quanto à formação de psicólogos, as academias de Psicologia dificilmente colocam no seu campo de discussões as questões raciais.

Felizmente, hoje já existe uma preocupação por parte de profissionais de psicologia, a exemplo de Maria Aparecida Silva Bento, Marcus Vinícius de Oliveira Silva, Fernando César de Araújo, Emanuel Mariano Tadei, na produção do conhecimento sobre a questão racial. A cidade do Salvador, com população majoritária de negros, utiliza os serviços da psicologia, mesmo que ainda de forma restrita. Na comunidade, nas clínicas, em empresas e organizações, em processos seletivos, em atendimentos diversos podem emergir situações ou falas relacionadas às experiências depreciativas decorrentes do racismo, e que talvez, por despreparo, o psicólogo tenha dificuldade de lidar com a circunstância. E, ainda em outras ocasiões ele poderá simplesmente ignorar aspectos referentes a tais demandas, julgando-os desnecessários, sem perceber que talvez para as pessoas que se implicam nesta dinâmica seja importante e significativa a abordagem da temática.

As pesquisas sobre o tema proposto apontam dados comprobatórios de uma reprodução do lugar de inferioridade ocupado por negras no setor trabalhista. Conforme pesquisa publicada⁴ o número de homens, que ocupam cargos de direção e planejamento, se sobrepõe ao número de mulheres. Baseando-se nos dados estatísticos desta pesquisa, na cidade do Salvador, as mulheres brancas ocupam

4 Banauevo, 2004.

26,2% dos cargos de direção e esse número cai para 8,9% em se tratando de mulheres negras. Tal fato decorre porque a mulher negra sofre os impactos da discriminação racial associados à discriminação de gênero, alimentada pelo machismo, tornando ainda mais custosa a sua inserção no mercado de trabalho e, conseqüentemente, barrando uma possível ascensão profissional.

Tendo em vista esses aspectos da realidade, a pesquisa realizada para a elaboração deste artigo, objetivou então identificar possíveis contribuições da Psicologia no enfrentamento dos impactos psicológicos do racismo sofridos pela mulher negra no mercado de trabalho, incluindo também o aperfeiçoamento de estudos psicossociais. Para tanto, optou-se por averiguar, através dos relatos de mulheres negras que ascenderam socialmente, como foi o processo de inserção das mesmas no mercado de trabalho; além de identificar nas trajetórias destas profissionais a ocorrência de eventos relacionados ao racismo que tenham causado impacto psicológico; discutindo ainda a influência destas questões raciais nas relações de trabalho.

O artigo foi construído a partir de uma pesquisa exploratória de método qualitativo. Foram utilizadas entrevistas semi-estruturadas, procedimentos da história oral temática, considerando também a história de vida de cada entrevistada. O público-alvo consistiu em quatro mulheres negras com faixa etária entre 30 e 45 anos, da região metropolitana de Salvador. Cada uma delas ocupava um cargo de destaque nas áreas da medicina, direito, educação e administração empresarial. Nos relatos foram abordados temas referentes à vida escolar, acadêmica, familiar, profissional, incluindo episódios de racismo. Sendo assim, buscou-se identificar aspectos relevantes de gênero e de raça, presentes em suas trajetórias profissionais e de vida, sinalizando a influência destes fatores na subjetividade das mesmas.

LEGADO HISTÓRICO E MECANISMOS DE ENFRENTAMENTO PARA SITUAÇÕES DE RACISMO

Na época da escravidão, da colonização do Brasil foi desenvolvida uma imagem negativa do ser negro. As características fenotípicas do indivíduo foram supervalorizadas no que concerne ao desenvolvimento das relações entre as pessoas. O determinismo biológico colocava os traços hereditários dos indivíduos como indicadores das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas de cada raça; isto desencadeava exclusões sustentadas por ideologias de poder, já que o branco se considerava e era visto como o manipulador, o colonizador, detentor do conhecimento, beleza, inteligência e das decisões (MUNANGA, 2004).

Considerando que a subjetividade também é constituída a partir de referenciais socioculturais, o negro traz consigo uma carga histórica muito carregada de humilhação, sofrimento, submissão, falta de oportunidade, deixada pela escravidão. Os resquícios de todo este contexto estão presentes, em algum nível, no íntimo do ser negro. E, sua forma de se mostrar, comportar e atuar no mundo vai depender de como ele recebeu e

elaborou todo este legado, e de que forma ele se percebe no grupo social inserido. Foi por intermédio da sociedade racializada (ou seja, formada pela existência de raças: negra e não negra) que o negro teve que se constituir como tal (CARONE, 2003).

A história do negro no Brasil é composta por atributos desfavoráveis que influenciam na construção identitária da população negra. No Brasil, especificamente na cidade do Salvador, os negros podem ser concebidos como “um Outro” que se difere nos níveis das origens, cultura, costumes e valores e que “não reconhecemos em nós mesmos” (ARAÚJO, 2002, p.25). Esta idéia de diferente, de perceber o negro como um ser exótico dotado de tradições adventícias, portanto não passa só pelo âmbito da aparência física ou do comportamento, mas também pelo imaginário que circula entre o individual e o coletivo. E, atrelado a este pensamento, entende-se que são desenvolvidas práticas racistas que não necessariamente são intencionais ou conscientes.

As pessoas reproduzem ações, muitas vezes sem saber o real valor ou motivo destes procedimentos, seguindo um padrão histórico. Contudo, na tentativa de minimizar e/ou superar os reflexos deste legado histórico existe, por parte dos negros, uma busca incessante pelo sucesso e luta para a desconstrução dessa ideologia. Diante desta tentativa de superação, as entrevistadas colocaram os estudos, trabalho com a autoestima, como maneiras de encarar situações discriminativas de forma não destrutiva, buscando sempre a sua superação.

Averiguamos que o incentivo para os estudos sempre foi muito presente na educação das entrevistadas, conforme se evidencia nas seguintes falas: *Eu tinha um irmão mais velho, então este irmão me pegava pelo pé para estudar* E1. *Na educação dos meus pais o importante eram os estudos e não a vestimenta* E3. Observamos uma forte representatividade das respectivas famílias no estímulo aos estudos. Duas entrevistadas destacaram o forte esforço da mãe em manter os filhos na escola considerando esta como a única forma de progredir. Tal afirmação pode ser exemplificada a partir dos seguintes trechos:

A minha mãe se separou de meu pai, e ela era muito cheia de sonhos, morava no interior e o sonho dela era vir morar na capital, perto da escola, para que todos os filhos estudassem E1.

Minha mãe sempre se preocupou com os estudos [...] minha mãe nunca me deixou dúvidas. Nunca fui criada para ser doméstica, lavadeira. Pequena eu nunca trabalhei, tinha que estudar E2.

Por diversas vezes, todas colocavam o quão é importante o conhecimento adquirido ao longo da carreira para que elas se mantenham no mercado de trabalho. A exemplo, têm-se as seguintes falas: [...] *Compenso as coisas com os estudos* E1. *Pela via do estudo eu ia ocupando espaços* E3. Portanto, o estudo foi colocado com uma prova de esforço extremamente essencial para elas provarem que são tão capazes quanto os outros. A partir destas colocações identificamos uma cobrança interna das mesmas para se superarem a cada momento, percebendo que não basta serem valorizadas pelo que são enquanto pessoas, mas, sobretudo pelos dotes intelectuais.

Outro elemento, mais presente para uma das entrevistadas, que se destacou como um dos seus mecanismos de enfrentamento referiu-se à sua posição de destaque adquirida na escola primária: *O fato, de pequena, ter sido chamada para participar do filme, trabalhou muito meu ego, minha auto-estima. Desde pequena era chamada para ser oradora na escola, era chamada pela diretora* E1. Esta fala nos indica que a mesma se sentia importante, valorizada e reconhecida na escola perante os convites que lhe eram feitos.

Nas discussões sobre a temática racial, identificamos que três entrevistadas dialogam sobre o assunto do racismo no âmbito familiar, sendo que duas destas já conversavam com os pais, e hoje abordam tal tema também com os filhos. E4 também afirmou falar sobre o assunto com o filho, embora não tenha experienciado esse diálogo com seus pais. No entanto, ela faz referência à educação familiar como fundamental para enfrentar as adversidades: *[...] então isso cria uma base muito boa para você poder estar se expondo no sentido de estar falando em público, de estar buscando espaço em reuniões, buscando credibilidade* E4. Mesmo diante da dificuldade destas mulheres mostrarem-se com variadas habilidades no meio social, a família vem representada como um alicerce que as validava, principalmente, pelo que eram e são. Outras afirmações abaixo, referentes à base familiar, reforçam a idéia discutida: *Você se impõe pelo saber. O importante é a sua cabeça, esse é um ensinamento passado por E1 aos seus filhos. Sempre discuti estas questões em casa para não passarem o que eu passei. Trabalho com a auto-estima deles* E2. Percebemos um receio por parte das mães, e certo cuidado para com os filhos, na tentativa de evitar possíveis danos que o racismo desencadeia. Na fala de E1, o incentivo ao estudo apareceu, não com o teor da pressão ou exigência, mas, sobretudo no sentido de potencializá-los para diversos enfrentamentos no âmbito extra familiar, reforçando qualidades e talentos dos mesmos; anseio este também ratificado na fala de E2, que a todo tempo trabalha para que os filhos desenvolvam a valorização de si mesmo.

Duas das entrevistadas ressaltam que quando a pessoa tem desenvolvida uma consciência em relação a estes assuntos, consegue no momento superar a situação. *Quando acontece, a gente tem duas alternativas, ou sai e vai para casa chorar ou enfrenta respondendo e se mostrando ...* E2. Tal trecho nos reporta mais uma vez aos mecanismos de enfrentamento, atrelados ao apoio familiar referido acima, considerando que quando a consciência é desenvolvida desde cedo, a probabilidade de confrontar com o problema e engolir o choro é maior. Em contrapartida, o resguardo deste choro acaba por encobrir os sentimentos que de fato condizem a uma dor. A forma como o sujeito enfrenta estas situações, seja no grito, no choro, no silêncio, no ataque, pode interferir na formação da sua identidade. Enfrentar a situação de discriminação, respondendo de forma contundente, teve para E2 um significado de auto-afirmação no que diz respeito a sua valorização enquanto mulher negra.

IDENTIDADE

A identidade é uma categoria que envolve o reconhecimento individual de cada pessoa. Ela é considerada um processo estruturador do sujeito que se constitui pela união de fatores internos, biológicos e sócio-históricos. A formação da identidade está intimamente ligada à imagem, representação e conceito que os outros têm sobre um indivíduo, e que este indivíduo tem sobre si mesmo. A forma como este lida com seu contexto vivencial, como se dá a socialização, como ele se comporta diante de sua cultura, fazem parte das referências da identidade deste indivíduo (JACQUES, 1999).

A identidade pode estar relacionada ao termo de autoconceito, definido como um “conhecimento das próprias capacidades, desejos, crenças e ações; códigos de ética pessoal e sentimentos quanto a si mesmo” (BERNS, 2002, p.660). Foi identificado que todas as mulheres entrevistadas apresentaram um entendimento bem maduro sobre si e sobre sua posição perante a sociedade. Uma das entrevistadas conseguiu pontuar estes aspectos: [...] *quando fiz curso de Direito, já tinha dois filhos, já tinha maturidade; não tive problemas, porque já vinha militando, já tinha consciência* E2. Observamos que os valores pessoais e compreensão sobre suas capacidades e habilidades profissionais estão relacionados às experiências vividas e ao relacionamento com outras pessoas.

Vale ressaltar que E2 fez primeiro graduação em História, numa instituição pública em que na época não percebia diferenças raciais, e depois de algum tempo, fez o curso de Direito, em que a maioria dos alunos eram brancos e as diferenças eram visíveis. Entretanto, colocou que o tempo, a relação com movimentos negros, sua prática como militante negra teve grande influência para seu amadurecimento e identidade pessoal, incluindo a forma de melhor lidar com situações de discriminação.

Berns (2002) também faz ligações entre o conceito de auto-estima e identidade, enfatizando que o sentimento pessoal do sujeito influencia no nível da sua auto-estima. A autora conceitua auto-estima como “um valor que uma pessoa atribui a sua identidade, que surge das interações com os outros” (BERNS, 2002, p.670). Esta definição faz tocar num ponto colocado por uma entrevistada que ao longo de sua trajetória referiu-se a sentimentos negativos por não se sentir parte do grupo em que estava inserida:

Eu era a única negra na minha turma. Foi complicado lidar com a situação, não tinha ninguém para se identificar, não via seus iguais, via gente diferente de você... Chegou a ser cruel no primeiro momento E2.

Porém, em contrapartida, E2 demonstrou através de outra fala as transformações pelas quais passou, tanto da percepção de si, quanto dos outros, pesando neste aspecto a maturidade adquirida com a idade:

Eu ouvi na minha adolescência toda que negro não usava batom, que negro não tinha lábios, tinha beijo de mula. Nunca usei batom na minha adolescência... hoje, eu uso batom! Minha bolsa é cheia de batom.

Diante destas passagens, percebemos que a identidade se constitui a partir de um contexto dinâmico. O que numa dada fase foi muito forte, registrado na memória como algo cruel ao nível de paralisá-la e não fazê-la usar batom, pôde ser revertido ainda que com impactos negativos. E, de acordo com Oliveira (1998), a identidade pode ser entendida como um processo, considerando que os acontecimentos cotidianos a transforma constantemente, ainda que existam caracteres do sujeito que o acompanham por todo o tempo, como, por exemplo, nome, nacionalidade, aprendizado, registros internos, valores. No entanto, vale considerar que a identidade é representada pelo papel que cada um desempenha; e no contexto atual os papéis mudam, a depender da situação (JACQUES, 1999).

Atualmente, fala-se muito nas transformações do mundo pós-moderno, com implicações que atingem o indivíduo. Conforme Bruschi (2003), as identidades pessoais estão sofrendo um deslocamento, considerando que o sujeito está perdendo seu eixo identitário. Esta abordagem faz emergir um outro aspecto com relação à situação das mulheres negras que sofrem discriminação, pois, ao mesmo tempo em que passam por um saldo positivo em suas experiências, chegando ao processo da auto-afirmação, existem possibilidades de camuflagem de si mesmo, ou seja, podem abdicar do que acreditam ou do que realmente são, para serem aceitas. Os relatos das mulheres entrevistadas dão indicativos de que elas necessitam se superar a todo momento no ambiente de trabalho; e, a todo tempo, precisam se mostrar fortes, sem se deixar abater pelas ações discriminativas; além do constante trabalho de desconstrução do que já introjetaram sobre a inferioridade e incapacidade do negro.

Outro ponto que merece destaque percorre a questão do visual e estereótipo. A mídia publicitária tem forte influência na construção do imaginário das pessoas que constroem idéias, representações sobre algo e sobre os outros. Estas pessoas por sua vez acabam reproduzindo estas idéias que podem ser direcionadas para ações positivas, mas também negativas. Killener (1996 *apud* BRUSCHI, 2003) afirma que as representações construídas e permanentes no mundo pós-moderno estão atreladas a papéis e modelos de gênero, formas convencionais apropriadas e inapropriadas de comportamento, que as pessoas incorporam na tentativa de alcançar estilos esperados e valorizados pela sociedade, escondendo assim, muitas vezes, características que lhes são próprias. Esta realidade foi evidenciada na fala de E4: *O negro, para ser bem aceito, tem que estar de cabelo escovado... então, é uma violência que se faz com o negro, talvez até pior do que o racismo declarado.* Em verdade, ela julgou ser uma violência pelo fato do negro ser obrigado a se destituir de elementos da sua identidade, como por exemplo, não assumir seu

cabelo crespo para ser bem visto. Foi característico da maioria das entrevistadas, falas impregnadas de indignação pela infeliz persistência da representação da figura da mulher negra ou como feia, sensual, exótica, subserviente ou ignorante.

A identidade da mulher negra traz aspectos que supervalorizam a imagem, em detrimento de elementos direcionados a ação e engajamento em atividades intelectuais. Além disso, se perpetua a idéia da cor do pecado, da mulher negra como criada, enfim, dos diversos estereótipos que reforçam a manutenção desta na posição de subalternidade. Percebemos então que estes estereótipos são também dificultadores para inserção da mulher negra em diversos contextos, inclusive no mundo do trabalho.

FACES NO CONTEXTO DO TRABALHO: CRESCIMENTO, DIFICULDADES E LIMITES

Um fator bastante evidente nos dados apresentados na fala das mulheres entrevistadas concerne ao significado que elas atribuem ao seu trabalho, e à satisfação que têm em ocuparem cargos de destaque na sociedade. Na perspectiva das trajetórias destas, o trabalho pode conceber realizações pessoais, satisfazer desejos, projetar expectativas, funcionando assim como um referencial para constituição da subjetividade e da identidade. Ainda com foco neste ponto de vista, estas mulheres esperam adquirir com o trabalho um olhar diferenciado integrado ao olhar de respeito, produtividade, capacidade, desafio e competência; diferente de quem não tem emprego e é colocado num status abaixo do padrão. Numa análise acordada com a percepção destas mulheres, o trabalho pode ser um elemento de forte influência nos processos mentais e na construção da psique das mesmas (DEJOURS, 1998). Uma entrevistada, por exemplo, falou da satisfação em ter conquistado seu espaço como médica, dizendo inclusive que não se incomoda com o fato de pessoas não acreditarem que ela ocupa tal cargo: *Que bom que eles acham que eu não sou, mas, eu sou... essas coisas não me abatem, só me estimulam* E1. Isto demonstra que a mesma busca superar a desqualificação que se repete e compõe seu cotidiano mas, por outro lado, também sinaliza tristeza, talvez camuflada pela necessidade de tolerar e se mostrar resistente aos impactos.

O trabalho pode ocupar um lugar humanizado na vida das pessoas, considerando que o mesmo é constituído por representações sociais, valores morais, história de vida que faz parte da vivência e experiência pertencente a cada um. A partir desta lógica, pode-se compreender o indivíduo por intermédio do trabalho, sendo este, segundo Codo (2004), sinônimo da identidade da mulher e do homem.

Então, quando se pensa no contexto de Brasil, cujo mercado de trabalho formal é restrito, pode-se ter uma idéia da dinâmica psicológica das pessoas que estão desempregadas e também daqueles que estão empregados e lutam para se manterem ativos no mercado. Uma das entrevistadas abordou a dificuldade enfatizando que

precisa se esforçar mais para permanecer no mercado: *As pessoas em geral têm que matar um leão por dia para sobreviver, nós mulheres negras temos que matar dois, três leões por dia* E2. Há indicativos de que a entrevistada vive em estado de alerta e pressão, tendo que se esforçar o dobro ou triplo para conseguir uma renda favorável ao seu sustento e o da família.

O ambiente de trabalho envolve diferentes psicodinâmicas e, quando há instabilidade ou desequilíbrios entre a realidade do trabalho e a pessoa, ocorrem reflexos nos processos psíquicos da mesma. A discriminação racial da mulher negra se compõe nesta esfera; e ela pode responder de diferentes formas, como: não tendo estrutura emocional para responder a demanda do ambiente interno, ou superando, por meio da criação de estratégias para não cair no sofrimento, podendo inclusive negar a discriminação. O trabalhador busca estratégias de defesa contra o sofrimento, que podem resultar em proteção ou alienação. Todavia, as estratégias só terão impactos positivos mediante uma compreensão por parte do trabalhador, de como o sofrimento foi produzido para, a partir deste entendimento, buscar condições para modificar o que o causou (CODO *et al.* 2004).

Mulheres negras que ascendem na sociedade, por vezes, são vistas como pessoas que ocupam cargos subalternos. Com o intuito de evitar determinadas situações constrangedoras, muitas podem passar por um processo de branqueamento que consiste na tentativa de se aproximar das características físicas mais marcantes na raça branca. Muitas vezes, os negros abrem mão de valores que acreditam e se submetem a ações que vão de encontro aos próprios princípios, como, por exemplo, a negação de si mesmo. Isto, de certa forma, é uma auto-agressão que provoca um desequilíbrio psíquico, levando estes a pagarem um alto preço, exigido pela sociedade (FIGUEIREDO, 2002).

Nas entrevistas não foram identificadas falas em que elas ressaltassem a figura do branco como superior, ou que elas negassem sua identidade. No entanto, os vários discursos mencionados revelam os constrangimentos pelos quais elas passam no cotidiano, tendo de provar que, de fato, exercem determinada função, seja no hospital, no tribunal, na escola etc. Duas das entrevistadas apontaram a necessidade de comprovar que exercem determinada profissão mesmo nos ambientes em que vão desempenhar o seu trabalho. As frases abaixo elucidam tal informação:

As pessoas nunca fazem a primeira pergunta: 'Você é médica?' Sempre acham que o máximo que poderia chegar é ser uma auxiliar de enfermagem, enfermeira....

[...]

Fui estacionar o carro no estacionamento só para médicos do hospital...o manobrista falou para mim: 'Olha, o estacionamento é só para médicos... a senhora é médica? ... A senhora tem como provar?'. Eu disse: 'Tenho! Quer que eu prove na entrada ou na saída?' Ele pediu para provar na entrada. Eu mostrei o cartão com meu CREMEB E1.

Fui barrada de novo no elevador do trabalho...e o ascensorista falou assim: 'Esse

elevador é privativo!’ E eu falei: ‘Privativo de quê? Temos duas situações: ou você está achando que eu sou analfabeta e não sei ler o que está escrito na placa, ou por ser privativo eu não posso entrar...’ E, novamente tive que tomar uma posição.

[...]

Eu estava com a cliente no tribunal e o juiz ignorou que eu estava sentada... quando eu comecei a falar da cliente, ele perguntou: ‘A senhora é quem?’ ‘Eu sou a advogada do caso...’ Peguei a carteira e disse que ele não permitiu que eu me qualificasse... Ele ficou surpreso e depois pediu desculpas E2.

Ao relatarem os fatos, estas mulheres traziam na voz um tom emocionado de revolta e raiva, transparecendo a inconformidade por sofrerem discriminação até no lugar que trabalham. Neste sentido, impactos psicológicos podem ocorrer na medida em que não são vistas como uma pessoa igual a qualquer outra que está trabalhando em setores que exigem maior qualificação do profissional.

Aos poucos, em meio às dificuldades apontadas, a mulher se faz presente no ambiente trabalhista. Nesse contexto, fica cada vez mais explícito a relevância da cor e da raça antes mesmo de verificar a competência do sujeito. De acordo com Bento (2000), os cargos de vendedora, recepcionista e secretária, que exigem como pré-requisito a chamada “boa aparência”, são ocupados de quatro a cinco vezes mais por mulheres brancas ou pardas que por mulheres negras. Há contextos de processos seletivos que excluem implicitamente mulheres negras por não preencherem padrões de beleza do branco. Em cargos de destaque, por vezes, elas submetem-se aos padrões estéticos que as aproximam do modelo de beleza da mulher branca, como: olhos claros, cabelos lisos, traços finos. Para E2, por exemplo: *Ser mulher negra nessa cidade, que não tem os padrões possíveis, desejados de mulher, está muito difícil. É você procurar emprego e não ter o padrão da Gisele Bündchen.* Então, resta às mulheres negras assumirem ocupações como diaristas, serventes, cozinheiras, entre outras atividades que exigem grande esforço físico com recompensa monetária muito baixa. E, em muitos destes casos, sem direito a carteira assinada responsável por assegurar os direitos legais do trabalhador.

Todas as entrevistadas relataram os percalços pelos quais passam no cotidiano, dizendo que estão dentre as mulheres privilegiadas por ocuparem cargos de destaque no trabalho: *Hoje tenho uma posição privilegiada entre as mulheres negras E2.* Negra e negros que ascendem socialmente ainda são vistos com muita estranheza num meio social de classe média, alta. As mulheres negras são confundidas com empregadas domésticas, garçonetes, babás, etc., mas quase nunca como patroa, consumidora, empresária. Benedita da Silva (1992 *apud* MENDONÇA *et al.* 2000) sinaliza que, independente do nível de escolaridade que esta mulher alcance, ela sempre encontrará dificuldades em sua inserção no mundo do trabalho, devido ao preconceito racial, enfatizando a emergência de mudança desta realidade.

Além do contexto relacionado à comprovação da profissão, também foi explicitado aspectos que confirmavam as diferenças entre homens e mulheres no mercado de trabalho sustentada pela concepção de gênero, que segundo Butler

(2001 *apud* LOURO 2001) atua através de meios excludentes e funciona como uma espécie de artifício manipulável. Essa manipulação e desigualdade pode ser referida nos comentários das entrevistadas:

[...] As pessoas preferem um ortopedista que seja homem, aquela coisa de que a ortopedia é uma profissão preterida de alguém que tenha músculos [...] cirurgia geral às vezes preferem homens... E1

Na empresa, o plano de cargos e salários não diferencia os trabalhadores por nenhum aspecto. Porém, convivo com pessoas que são profissionais liberais e que claramente falam sobre isso E4.

Diante dos exemplos, compreendemos que a mulher negra insere-se no mercado de trabalho com uma desvantagem quanto às atribuições dos cargos e também quanto à remuneração. E1 trouxe em sua fala representações relacionadas à mulher como o sexo frágil, sendo que profissões, que exijam maior esforço físico, não devem ser exercidas pela mesma. Neste caso, ela exemplifica, colocando que no campo da medicina há preferências por homens em determinadas áreas. Já E4 frisou conhecer pessoas que são remuneradas, considerando a raça e o gênero, embora tenha ressaltado não estar passando por este problema em específico.

O gênero é uma categoria que determina e/ou influencia as políticas de emprego, que envolvem carreira, remuneração, posição de cargos. Existe uma desigualdade das relações entre mulher e homem, composta por divisão intelectual e manual do trabalho, processo de qualificação e desqualificação (FONSECA, 2000). Em se tratando da mulher negra, a discriminação de gênero e raça se soma, tornando a situação ainda mais crítica. De acordo com os relatos das entrevistadas é notória a hierarquia que há em ambientes de trabalho quanto a mulher negra e homem branco.

A ideologia permanente no mundo do trabalho que sustenta preconceitos e discriminações contra a mulher, em destaque mulher negra, é constituída por crenças e valores direcionados à dominação. A centralização do poder nas mãos dos homens brancos foi algo instituído pelo social, sendo a idéia reproduzida ao longo das gerações. A partir disso, entende-se, portanto o quanto o imaginário coletivo é marcado por tal ideologia. Segundo Bourdieu (1987 *apud* FONSECA, 2000), o poder simbólico relativo aos sexos é capaz de estruturar a conformação do ser (homem/mulher). Em outras palavras, as pessoas por já terem introjetado a idéia (de superioridade para homens brancos, submissão para mulheres, inferioridade para homens e mulheres negras) acabam naturalizando os acontecimentos discriminatórios.

O homem branco historicamente ocupou posição de destaque no trabalho; cargos de direção e de chefia, e a mulher negra foi colocada num patamar abaixo da mulher branca. A ideologia era de que a mulher deveria ficar em casa, cuidando dos filhos; a mulher negra seria a serviçal e ama de leite dos filhos das mulheres brancas, e o homem branco o detentor do poder (SANTOS, 2002).

Mesmo com o progresso das mulheres, que há muito tempo lutam pelo seu espaço, tendo registros de gerações passadas quanto a atuação na vida pública (trabalho fora do lar, em fábricas etc.), hoje ainda é mantida, mesmo que subliminarmente, a idéia de que o universo feminino se fecha ao ambiente privado (casa, educação dos filhos). E, mesmo aquelas que adquirem independência e possuem um emprego, têm que conviver com a representatividade do seu trabalho atrelado às atividades secundárias (PASSOS, 1999).

Há tempos atrás, de acordo com Louro (2004), as atividades das mulheres eram quase rigidamente controladas e dirigidas por homens, sendo vistas como atividade de apoio, de assessoria ou auxílio. A colocação da E2, que é advogada, retrata a ideologia de que só homens podem ocupar cargos de destaque: *Os clientes em sua maioria têm preferência por advogados profissionais do sexo masculino e isso ameaça a renda*. Neste contexto, E2 ressaltou também situações em que pessoas já rejeitaram seus serviços por ela ser mulher e negra. Ratificou ainda o sentimento de frustração perante planos e expectativas para atuar na área pretendida sem obstáculos desta dimensão.

A partir da realidade das mulheres entrevistadas, pressupomos que o trabalho pode intervir na formação da subjetividade, estabelecendo assim uma relação estreita com o indivíduo. Foi dito por algumas mulheres negras que, apesar de sofrerem discriminação, conseguem superá-la na medida em que se remetem à profissão, auto valorizando-se pela luta, e por conseguirem chegar onde estão, E1 explicita este aspecto: *[...]coisas conquistadas por luta; quando vem impedimento, aí é que enfrento*. Vale frisar, no entanto, que ao mesmo tempo que dizem ter boa auto-estima por conta disso, supõem que o sofrimento deve ser mais intenso para aquelas mulheres negras que apenas sonham em ascender profissionalmente e não conseguem.

Na hora até me saio muito bem, mas lá dentro fica marcado... Aí vem a preocupação: 'e quem está com a auto-estima lá em baixo? Como é que fica uma pessoa dessa?'... Às vezes não consegue nem se reerguer depois. Empregadas domésticas, por exemplo, 'qual a perspectiva de vida dessas garotas?' E2

Mesmo com a criação de estratégias frente aos episódios abordados de discriminação de gênero e raça, observou-se que ocorreram impactos psicológicos nestas mulheres entrevistadas ao longo das suas trajetórias de vida.

IMPACTOS PSICOLÓGICOS E POSSÍVEIS CONTRIBUIÇÕES DA PSICOLOGIA

Aspectos do passado relacionados aos esforços para conseguir ascensão, ou acontecimentos de discriminação presente que permeiam e se misturam ao cotidiano do trabalho, geralmente são velados (BENTO, 2000). Falar de racismo pode gerar desconforto para muitos. Existem considerações bem sutis que justificam a atitude de evitar discussões sobre o tema. A exemplo, podemos apontar o medo inconsciente

das pessoas se perceberem como preconceituosas, e outra que é mexer em algo do passado, porque fazem emergir questões que aparentemente foram resolvidas, mas que são extremamente sérias e refletem problemas presentes. Sendo assim, aqueles bem sucedidos evitam tocar no assunto para não gerarem polêmica, ou correrem risco como perder o emprego. Sobre a não discussão de episódios que abordam conteúdos discriminativos no ambiente de trabalho, atenta-se para a influência deste desequilíbrio entre a realidade do trabalho e do sujeito nos processos psicológicos. Tal desequilíbrio depende da forma como se reage aos episódios de discriminação. Quando a reação é pelo silêncio o sujeito geralmente nega a existência da discriminação. Já no enfrentamento, que está diretamente relacionado com a estrutura emocional constituída desde a fase da infância, reconhece-se o fato discriminativo podendo reagir a este de forma mais adequada. A maioria das entrevistadas respondeu com certo receio sobre os sentimentos experienciados no momento em que se depararam com situações de racismo. Uma entrevistada diz não se abater com episódios de discriminação. Outra se refere ao sentimento em um episódio de discriminação específico. Uma outra expõe de forma mais ampla seu sentimento diante destes episódios, quando acontece algo que elicia discriminação racial:

Na hora você não se sente bem, pensa: 'Poxa! O que é que tem de errado?' E3.

Tiro de letra; acho até graça por ver o quanto as pessoas são pequenas, mesquinhas [...] Não causa sofrimento. Se eu não alcançasse os meus objetivos seria mais difícil E1.

Meu filho queria se vestir de leão, daqueles bichinhos da parmalat... quando ele chegou a noite eu perguntei: 'E aí meu filho, como foi? Foi legal? Se vestiu de leão?' Ele disse: 'Não minha mãe, a tia disse que negro não se veste de leão, que negro se veste de ovelha...' E4.

Neste momento, a E4 colocou a repulsa e emoção negativa que sentiu deste episódio ao qual seu filho foi submetido, ainda muito pequeno com quatro anos de idade. Ela trouxe à tona dois registros caracterizados como pesares: um relacionado à impossibilidade de poupar seu filho desta sujeição, e o outro de reviver momentos sofridos na própria infância, também relacionados ao racismo: *Sentimento de impotência. O constrangimento que causa nunca é compensado E4.*

Percebemos que elas se põem a viver em estado de alerta diário, armadas para se defenderem das ofensas e ataques que venham a surgir nos contatos sociais e laborais, implicando assim num grande desgaste emocional:

[...] A auto-estima vai lá para baixo e a gente fica machucada lá dentro como pessoa...e eu fico me perguntando: 'Por que eu sou diferente? Por que eu tenho que justificar que eu sou advogada? Por que eu tenho que mostrar a carteira para provar? Sou cidadã! Por que eu não posso ser advogada?' E2.

Logo, a partir do sofrimento explícito contido nestas falas é que poder-se-ia pensar em possíveis contribuições da psicologia. A princípio, tentando compreender o porquê da resistência e/ou receio em expressar, ou falar espontaneamente sobre o assunto. E, posteriormente, entendendo de que forma a discriminação racial é refletida na vida das pessoas discriminadas. A Psicologia tem recursos suficientes para trabalhar com temáticas que envolvam o “real social”; realidade esta que engloba a discriminação racial brasileira. Infelizmente, a Psicologia enquanto instituição, que envolve pesquisa, formação, ciência e profissão, tem desenvolvido poucos estudos direcionados aos impactos psicológicos desencadeados pelo racismo. De acordo com Reis Filho (2000 *apud* AZEREDO, 2002), a Psicologia dispunha de poucos meios para falar da questão racial e pluralidade ética. Isto requer do psicólogo a capacidade de apurar a sua sensibilidade no sentido de perceber quais são as temáticas cruciais a serem enfrentadas e utilizar toda a sua criatividade epistemológica (SILVA, 2001).

Subjetividade e relações raciais, principalmente no contexto de Salvador, têm íntimo relacionamento com a Psicologia. Conforme Bock (2002), o fenômeno psicológico não é abstrato, e se desenvolve ao longo do tempo. Para ela, falar de subjetividade humana é falar da objetividade em que vivem os homens. Ao mesmo tempo em que o homem atua e constrói sobre o mundo, ele é também influenciado por este. Trata-se de um movimento simultâneo, ao mesmo tempo em que releva os processos internos do sujeito, não descarta a importância e influência do ambiente na elaboração destes processos mentais e subjetivos.

Para Gonçalves (2002) a produção de símbolos e de signos aparece como uma marca fundamental da sociedade, sendo que a Psicologia deverá considerar o signo na produção da subjetividade do homem atual. No entanto, o indivíduo não se faz apenas pela referência do outro, pois existe algo que é particular em cada um, e que o faz diferente deste outro; por isso existe a diversidade.

O sujeito interativo da concepção sócio-histórica constitui-se na relação, mas não é constituído pelo outro apenas. Assim, a produção de significados é fundamental, mas, além de significar, o sujeito vivencia, experimenta, age e nesse sentido, tem uma *sua* subjetividade. (GONÇALVES, 2002, p.73).

Pedrina de Deus (1983 *apud* MENDONÇA *et al.*, 2000) sustenta o argumento de que concepções do outro, acerca da mulher negra só ser vista como cozinheira ou “mulher que dá prazer”, compõem elementos que estão internalizados e refletem na forma de ser desta mulher. *Já tem na história a idéia de que mulher negra é boa de cama, ou vai para cozinha servir comidas maravilhosas... então é difícil para vencer pelo intelecto, mostrar suas habilidades mentais* E2. Porém, o fato de haver este legado histórico, envolvendo contexto de humilhações, não significa que as mulheres que são negras não tenham bom desenvolvimento pessoal ou social. Cada indivíduo pode reagir a uma mesma situação de forma distinta. Cada uma/um desenvolve seus próprios mecanismos para agir e reagir no mundo. Pedrina refere-

se, indiretamente, a necessidade de perceber de que forma a subjetividade individual pode ser comprometida por intermédio de uma identidade social que, dentre seus componentes, inclui o racismo. E, ela aponta como uma das saídas deste problema a reflexão e a compreensão da influência destes aspectos sócio-históricos na vida da mesma. Sendo assim, entende-se que “é a partir da consciência de si mesmo e da consciência do outro que o plano singular da subjetividade se imbrica com o plano social da subjetividade” (FURTADO, 2002, p.92).

Complexo de inferioridade, identidade racial, recalçamento racial, auto-estima são aspectos que circundam e constituem a vida do sujeito que sofre discriminação. A Psicologia pode possibilitar caminhos a este sujeito para seu autoconhecimento, permitindo-lhe entrar em contato com seus sentimentos, tendo a possibilidade de expressá-lo de forma mais congruente, ou seja, conseguir integrar os sentimentos e suas ações (SILVA, 2001). Conforme Araújo (2002), o racismo ultrapassa categorias do discurso da política e da economia, colocando que a compreensão e superação do racismo têm relação íntima com a afetividade. Desta forma, ele destaca a participação da psicologia nestas discussões.

Se o tema do racismo, da alteridade e aceitação do Outro transita pelo afeto, está portanto, imerso num campo primariamente psicológico. E se o conflito interétnico é derivado de um medo da dissociação e da perda de identidade, o verdadeiro trabalho dos psicólogos é examinar os fundamentos da nossa identidade.

(ARAÚJO, 2002, p.25).

Essa passagem instiga a uma reflexão, considerando que o papel do psicólogo não se restringe apenas às questões que só envolvam estudos da identidade étnica. Pode-se pensar neste trecho apenas como uma das várias possibilidades de atuação. As contribuições da psicologia poderão envolver compreensões pelos signos e símbolos que aparecem na sociedade, e que fazem parte do imaginário e panorama cultural brasileiro.

A Psicologia pode dispor de subsídios em torno do que concerne a desconstrução do racismo, através de uma atuação que compreenda as dimensões subjetivas. Além disso, tem um papel reparador, já que há tempos (fins do século XIX e início do XX) psicanalistas, antropólogos, médicos-psiquiatras (a exemplo: Nina Rodrigues, Arthur Ramos - que utilizavam da ciência para justificar a inferioridade do negro) no bojo de saberes psicológicos, sociológicos, antropológicos, alimentavam concepções racistas (SILVA,2001).

O enfoque individualista que tem sido geralmente privilegiado pela Psicologia está em sintonia com a sociedade desigual que tem sido o Brasil desde o tempo de colônia, e considero que permanecer nesse enfoque significa compactuar com o processo que produz a desigualdade. (AZEREDO, 2002, p. 15).

Então, considerando que a Psicologia se apropria de conceitos como identidade,

subjetividade (que trazem à tona a questão do respeito da diversidade) ela pode contribuir para o processo de desconstrução das desigualdades. A frase colocada por uma entrevistada: *Eu sou fruto de políticas públicas e ação afirmativa (E2)*, toca num ponto importante que sinaliza possíveis caminhos que a Psicologia pode percorrer para contribuir no aperfeiçoamento de estudos e atuação de seus profissionais neste contexto. A trajetória destas quatro mulheres que conseguiram ascender socialmente e profissionalmente é caracterizada por muito esforço e lutas, e esta frase representa e faz emergir o quanto pode ser importante a Psicologia se inserir e/ou mediar “a articulação entre Estado e sociedade civil, visando maior eficácia na ação de gestão de políticas compensatórias e de reparação” (BENTO, 2001, p.32). Identificamos que no caso desta entrevistada o engajamento em programas sociais fortaleceu o seu movimento para busca de novas conquistas e novas perspectivas de vida. E, assim como o exemplo desta mulher, outras trajetórias podem ser direcionadas por ações positivas, obtendo também características de sucesso.

As Ações Afirmativas se desenvolvem em muitos países, tendo como referencial os Estados Unidos da América, que começaram a desenvolver programas sociais com a finalidade de reparar danos ocorridos ao longo da história de determinados grupos excluídos na sociedade, com o objetivo de corrigir as desigualdades. Logo, a Ação Afirmativa é uma política social que pretende estabelecer medidas direcionadas ao respeito às diversidades, sejam elas raciais, étnicas, culturais ou de gênero. Trata-se de diversas políticas governamentais e iniciativas privadas, cujo objetivo consiste em transformar comportamentos discriminativos, buscando proteger as vítimas de discriminação, seja pela cor da pele, sexo, deficiência, religião, dentre outros (SISS, 2003).

Falar em Ações Afirmativas é falar de compromisso social. Um dos desafios da Psicologia envolve justamente a sua inserção em práticas de cunho social. Conforme Martínez (2003), a Psicologia pode ser utilizada à serviço de uma sociedade mais justa, sendo para tanto necessário que o psicólogo adquira no seu espaço de formação estes recursos subjetivos suficientes que lhe auxiliem nesta prática. A autora aborda a necessidade dos profissionais de psicologia começarem a criar estratégias e instrumentos para uma prática acessível à realidade social, considerando que ela tem atributos para atuar em prol de uma sociedade menos desigual.

Vale ressaltar que antes de qualquer intervenção social, as psicólogas e os psicólogos devem fazer um investimento pessoal, dimensão esta pouco abordada no âmbito acadêmico, que restringe a aquisição do conhecimento mais para fazeres técnicos e profissionais (MARTÍNEZ, 2003). Além disso, pode-se agregar valores relacionados às experiências:

[...] Sistema de valores, capacidade de reflexão crítica, planos e projetos de profissionais e de vida, sensibilidade perante os problemas humanos e sociais não são inatos, mas formados no percurso da história de vida dos indivíduos, nos seus contextos sociais de ação e relação. (MARTÍNEZ, 2003, p.149).

De acordo com Bento (2001), pesquisas foram realizadas demonstrando que se torna mais acentuada a discriminação para mulheres negras que ocupam cargo de chefia, e que é justamente na área de trabalho que se reserva quantidades significativas de queixas de discriminação. Há tempos já existem movimentos que buscam modificar a realidade da população negra, seja a partir de sindicatos, reuniões, participação em conferências, elaboração de documentos, dentre outros que consistem num grande caminhar. A Psicologia pode inserir-se nesse contexto em parceria com órgãos governamentais, movimentos negros, através de construções de projetos, planos de ações, na tentativa de minimizar e/ ou reverter os impactos desiguais decorrentes de práticas da sociedade e ações pessoais que acontecem no mercado de trabalho.

A cada dia as cobranças no mundo do trabalho aumentam, exigindo do trabalhador qualificações diversas, a exemplo da polivalência, conhecimentos gerais e específicos da área que atua. Nesse contexto, fazem-se necessárias pessoas bem desenvolvidas, com nível superior, dinâmica, com bom desempenho, habilidades em comunicação com o público e trabalho em equipe. Sendo assim, considerando a temática do artigo, uma das medidas compensatórias, que merece destaque, concerne ao desenvolvimento de políticas para a proteção da mulher neste mercado, caracterizado pela alta seletividade. Programas de capacitação e treinamento consistem em uma forma que podem auxiliar estas mulheres a desenvolverem habilidades para melhor atenderem as demandas do mercado (BENTO, 2001).

Psicólogas e psicólogos com compromisso social podem inserir-se e criar várias áreas de trabalho. Em momentos iniciais, a participação e/ ou direção de seminários de sensibilização, workshops que abordem a temática do racismo, diversidade no trabalho, mecanismos de enfrentamento dentre outros assuntos também são formas de contribuição.

CONSIDERAÇÕES

Diante das análises realizadas, identificamos dificuldades pela maioria das entrevistadas em expressar os sentimentos fruto dos episódios de racismo. No entanto, através da observação participante e apreciação minuciosa das falas, incluindo a escuta, foi posto em evidência sentimentos como impotência, tristeza, sofrimento, baixa autoestima, raiva na entonação da voz ao relatarem determinadas situações, envolvendo discriminação racial. Sendo assim, percebemos que por mais que o sujeito discriminado tente negar e dizer que não se incomoda com estes acontecimentos, quando o assunto emerge, as diversas reações sinalizam que existem feridas, muitas vezes não cicatrizadas. E, referente às trajetórias destas mulheres negras, foi identificado que estas marcas existem e as acompanham todo tempo.

A partir desta compreensão entendemos que a Psicologia pode contribuir

percorrendo caminhos como: desenvolvimento de trabalhos com mulheres negras que já carregam as marcas do racismo e/ou promovendo uma conscientização social, na tentativa de minimizar práticas racistas e/ou ainda evitar que futuras mulheres em ascensão social sejam acometidas pelos estigmas do racismo. A Psicologia pode oferecer alternativas para que as pessoas possam ressignificar os aspectos psicológicos associados à discriminação racial, através de atividades diversas, como por exemplo: trabalhos psicoterapêuticos individuais e grupais. No entanto, a partir do momento em que se pensa em ampliar o campo de discussão, a Psicologia pode intervir utilizando-se também de um olhar diferenciado quanto à realidade, incluindo então a percepção referente às relações raciais e desigualdades. Debates, leituras, palavras, palestras também são meios de comunicação que tem o poder de tocar o outro e fazê-lo refletir e pensar sobre o assunto.

Contudo, a/o profissional que se insere neste campo de atuação – a/o psicóloga(o) – deveria estar sempre atento para a realidade que envolve nós pessoas e suas relações. Tal realidade contribui para produção do conhecimento da Psicologia e também para o transformar humano. No contexto de Salvador a população negra, em destaque mulheres negras, lida cotidianamente com a discriminação, expondo-se ao sofrimento psíquico. Sendo assim, não incluir tais discussões no campo da Psicologia, nestas e em outras perspectivas, é estar atuando de forma contrária aos Direitos Humanos e ao próprio código de ética que dentre seus princípios fundamentais expõe que devemos “promover a saúde e a qualidade de vida das pessoas e coletividades” e contribuir “para a eliminação de quaisquer formas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão”. Na nossa atuação devemos ter a responsabilidade social, além do senso crítico, compreensão da história e da realidade política, econômica, social e cultural que fazemos parte.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, F. C. de. Da Cultura ao Inconsciente Cultural. **Revista Psicologia, Ciência e Profissão**, Brasília, Ano 22, n.4, p.24-33, 2002.
- AZERÊDO, S. M. da M. O Político, o Público e a Alteridade como Desafio para Psicologia. **Revista Psicologia, Ciência e Profissão**, Brasília, Ano 22, n.4, p.14-23, 2002.
- BARNUEVO, S. Mulheres estão fora do comando. **Jornal A TARDE**, Salvador, 17 de out., 2004. Empregos e Mercado, Caderno 6.
- BENTO, M. A. S. (Org.). **Ação Afirmativa e Diversidade no Trabalho**: desafios e possibilidades. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.
- BENTO, M. A. S. e DIAS, J. Medidas Compensatórias e Reparação frente a Violação dos Direitos da População Negra. In: BENTO, M. A. S., CASTELAR, M.(Org.). **Inclusão no Trabalho**: desafios e perspectivas. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001.
- BENTO, M.A S. Tratamento da diversidade na área de recursos humanos: Gênero e Raça no mercado de trabalho brasileiro - projeto CEERT, in: SILVA, K.C.(Org.). **Gênero no mundo do trabalho: I**

Encontro de Intercâmbio de Experiências do Fundo de Gênero no Brasil. Brasília: Fundo para a Equidade de Gênero, da Agência Canadense para o Desenvolvimento Internacional - CIDA, 2000.

BERNS, R M. **O Desenvolvimento da Criança.** São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BOCK, A. M. B. FURTADO, O., GONÇALVES, M.das G. M. (Org.). **Psicologia Sócio- Histórica: uma perspectiva crítica em psicologia.** 2. ed. Revista. São Paulo: Cortez, 2002.

BRUSCHI, M.E., GUARESCHI, N. M. **Psicologia e Desafios para uma Nova Psicologia Social.** Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

CARONE, Iray. Breve Histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. In: BENTO, M.A.S., CARONE, I. (Org.). **Psicologia Social do Racismo.** Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003.

CAMINO, L. Direitos Humanos e Psicologia. In: CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Psicologia, Ética e Direitos Humanos.** São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

CODO, W.; MENEZES, I. V.; SORATTO, L. Saúde Mental e Trabalho. In: BASTOS, A.V. B. B., BORGES, J.E., ZANELLI, J.C. (Org.). **Psicologia, Organizações e Trabalho no Brasil.** Porto Alegre: Artemed, 2004. Cap. 8.

DIEESE. Dia da Consciência Negra: A População Negra em Mercados de Trabalho. **Estudos e Pesquisas**, Ano I, nº3 nov. 2004. Disponível em: <www.dieese.org.br/esp/negro.xml>. Acesso em 29 de nov. 2005.

DEJOURS, C. Que Sofrimento. In: DEJOURS, C. **A Loucura do Trabalho: estudo de psicopatologia do trabalho.** São Paulo: Cortez, 1998. Cap.2.

FERREIRA, R. F. **Afro-descendente: identidade em construção.** São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

FIGUEIREDO, A. **Novas Elites de Cor: estudo sobre os profissionais liberais negros de Salvador.** São Paulo: Anna Blume, 2002.

FONSECA, T. M. G. **Gênero, Subjetividade e Trabalho.** Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000.

FURTADO, O. O psiquismo e a subjetividade social. In: BOCK, A.M.B., FURTADO, O., GONÇALVES, M.G. M.(Org.). **Psicologia Sócio- Histórica: uma perspectiva crítica em psicologia.** 2. ed. Revista. São Paulo: Cortez, 2002. Cap. 4.

GONÇALVES, M. da G. M. A psicologia como ciência do sujeito e da subjetividade. In: BOCK, A. M. B., FURTADO, O., GONÇALVES, M. G. M.(Org.). **Psicologia Sócio- Histórica: uma perspectiva crítica em psicologia.** 2. ed. Revista. São Paulo: Cortez, 2002. Caps. 2 e 3.

JACQUES, M. da G. C. Identidade. **Psicologia Social Contemporânea.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999.

LOURO, G. L. **Gênero, Sexualidade e Educação: uma perspectiva pós-estruturalista.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2004.

LOURO, G. L (Org.). **O Corpo Educado: pedagogias da sexualidade.** Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

MARTÍNEZ, A. M. Psicologia e Compromisso Social: desafios para a formação do psicólogo. In: BOCK, A. M. B. **Psicologia e Compromisso Social.** São Paulo: Editora Cortez, 2001. Cap. 9

MENDONÇA, M., WERNECK, J., WHITE, E. C. (Org.). **O Livro da Saúde das Mulheres Negras:**

nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas: Crioula, 2000.

MUNANGA, K. (Org.). **História do Negro no Brasil**. O Negro na Sociedade Brasileira: resistência, participação, contribuição. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2004. vol.1.

OLIVEIRA, C. M. de. Pluralidade Racial: Um novo desafio para a Psicologia. **Revista Psicologia, Ciência e Profissão**, Brasília, Ano 22, n.4, p.34-45, 2002.

OLIVEIRA, R. C. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1998.

PASSOS, E. S. **Palcos e Platéias**: as representações de gênero na faculdade de Filosofia. Salvador: UFBA, Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, 1999.

SANTOS, G. A. **A Invenção do Ser Negro**: um percurso das idéias que naturalizam a inferioridade dos negros. São Paulo: EDUC/FAPESP; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SEGATTO, N. Zumbi + 10: estudo aponta dupla discriminação contra mulher negra. São Paulo, nov. 2005. Seção **Agência CUT de Notícias**. Disponível em: <<http://www.cut.org.br>>. Acesso em: 07 dez. 2005.

SILVA, M.V. de O. Psicologia, subjetividade e relações raciais no Brasil. In: BOCK, A. M.(Org.). **Psicologia e Compromisso Social**. São Paulo: Editora Cortez, 2001. Cap. 6.

SISS, A. **Afro-brasileiras, Cotas e Ação Afirmativa**: razões históricas. Rio de Janeiro: Quartel; Niterói: PENESB, 2003.

TADEI, E. T. A mestiçagem Enquanto um Dispositivo de Poder e a Constituição de Nossa Identidade Nacional. **Revista Psicologia, Ciência e Profissão**, Brasília, Ano 22, n.4, p.02-13, 2002.

JOVENS NEGROS NA ESCOLA, DA EXISTÊNCIA AS REEXISTÊNCIAS: REFLEXÕES TEÓRICAS

Data de aceite: 31/01/2020

Maria Valdete Vitoria da Silva

Mestranda do programa de pós Graduação em Crítica Cultural pela Universidade do Estado da Bahia (PPG\UNEB), valvitoria67@gmail.com.

Trata-se uma reflexão teórica que tem por objetivo tratar jovem negro na escola do ensino fundamental, partindo do princípio que os jovens em especial os negros são alvos de discriminação deixando-lhe num lugar de julgamentos, que perpassa da sua classe econômica a capacidade intelectual, desta forma utilizaremos de alguns autores que coadunem com nossas ideias, como: SOUZA (2010), LIMA (2015) BACHELARD (2005), SANTOS, (2016), SOUZA (2006), SANTIAGO (1998), FOCALUT (2004), LIMA, (2015), ROLINK (1996), (1975), HALL (2003),) FANON (2013), CRUZ (2013), MOORE (2007), WALASH (2009), FIGUEREDO (2018). A pesquisa deriva do método qualitativo, por se tratar de um trabalho de base teórica, trazendo dados já publicados no período de 2018 que nos levem a um melhor entendimento nesses aspectos e como a Defensoria Pública auxilia nessas demandas frente a essa situação, fazendo uma análise desses *locus*, para entender tanto os mecanismos de controle

impostos pelo Estado à Escola, com o apoio da justiça para manter a ordem estabelecida. É um trabalho que vem sendo estudado a partir de uma perspectiva crítica sob jovens negros que tem cotidianamente seus corpos marginalizados e mortos nas periferias, estudando preponderantemente as questões de existências e resistência, e de como elas podem ser “válvulas de escape” no processo de reconstrução desses sujeitos que vivem uma fragilidade existencial por serem invisibilizados por uma sociedade que historicamente foi construída sob o massacre e a desigualdade social que assola esses indivíduos.

PALAVRAS-CHAVE: Violência. Jovens negros. Relação étnico-racial. Aluno.

*Existe muita coisa que não te disseram
na escola*

Cota não é esmola!

*Experimenta nascer preto na favela pra
você ver!*

*O que rola com preto e pobre não
aparece na TV*

*Opressão, humilhação, preconceito
A gente sabe como termina, quando
começa desse jeito*

(...)

*Agora ela cresceu, quer muito estudar
Termina a escola, a apostila, ainda tem*

*E a boca seca, seca, nem um cuspe
Vai pagar a faculdade, porque preto e pobre não vai pra USP
Foi o que disse a professora que ensinava lá na escola
Que todos são iguais e que cota é esmola
Cansada de esmolas e sem o dim da faculdade
Ela ainda acorda cedo e limpa três apê no centro da cidade
Experimenta nascer preto, pobre na comunidade
Cê vai ver como são diferentes as oportunidades.
(Música: cota não é esmola, compositora: Bia Ferreira)*

Início esse texto com essa música, feita por uma jovem negra da periferia para iniciarmos desde já com uma reflexão ao que refere-se o nosso objetivo, que é compreender as “ferramentas” ou válvulas de escape utilizada pela população negra em especial ao jovem na escola, sendo este um sujeito que cada dia mais cresce na estatística de mortalidade por arma de fogo, sendo essa também uma preocupação marcante nos tempos atuais.

É sabido que a população negra sofre cotidianamente com os processos de humilhação e preconceito que se alastra na atual conjuntura social, esse histórico não é recente, esse grupo social ao qual também estou inserida, foi historicamente segregada dos demais, causando repulsa e humilhação. As relações étnicas raciais misturam-se as questões sociais de maneira homogênea, o racismo é um fator permanente na sociedade da mesma maneira que se misturam com a pobreza, e isso não é uma questão de intelectualidade mas um fator histórico, de um povo que sofreu a exclusão desde o ventre, e que os grandes resultados são apresentados expostamente nos nossos cotidianos, nas ruas, em baixo de viadutos, em baixo das árvores, comendo ou do que lhe é ofertado ou do próprio lixo, são vidas vistas sem direitos a educação e saúde.

Nesse cenário, com a evolução do tempo, surgem as escolas que por muito tempo vem evoluindo em alguns aspectos, nesse sentido, na atual conjuntura social, o ambiente escolar é caracterizado por reflexões, relações sociais que envolvem pais, filhos, professores, comunidade e é nesse contexto que a socialização e promoção da cidadania acontecem, podendo ser positiva ou negativa. Sendo considerado um *locus* privilegiado de valorização da sociedade.

Nesse espaço de construção e desconstrução imerso de subjetividades, apresenta-se como campo de atuação para professores e pesquisadores a escola, na medida em que esta tem a tarefa de construir um mapa educacional de maneira mais humanizada, com o intuito de agregar novos valores educacionais compreendendo a relação das subjetividades e práticas escolares com o objetivo de favorecer uma prática pedagógica descolonizante numa descolonialidade que “[...] representa uma

estratégia que vai além da transformação da descolonização, ou seja, supõe também construção e criação. Sua meta é a reconstrução radical do ser, do poder e do saber”. (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 24). Sendo assim, uma prática que visa auxiliar essa mudança com o intuito da desconstrução, construções e reconstruções de alguns fatores que impliquem no contexto.

A partir daí surgem algumas questões em torno dessa “escola” que teoricamente é feita para todos, todos quem? Os professores; a escola está preparada para a diversidade e as relações étnicas raciais? Ou o padrão tem que ser aquele aluno comportado? Até quando vamos julgar o aluno por ele ter uma família “desestruturada”? São algumas questões que precisamos repensar, repensar inclusive qual o nosso papel na construção desse sujeito enquanto uma referência na construção da representação social que perpassa pelo professor através das suas atitudes nas salas de aulas. Desta forma é possível afirmar que a escola ainda está estruturada para quem se enquadra dentro de uma norma padrão sugerida por uma sociedade que discrimina e repudia tudo que for diferente e ao mesmo tempo utiliza-se dos que são colocados à margem, para sustentar essa “normalidade” ou padrão do aluno comportado, que está de acordo com o que diz o professor ou a escola, sendo a violência a principal forma de expressão.

Um dos princípios norteadores que me levaram a pesquisar esse tema, ao qual desmembra sobre uma dissertação foi de está inserida na escola e perceber como são tratados os alunos negros por serem estereotipados em todo momento pelo corpo docente e discente a fim de levar a conhecimento não só os professores, mas os alunos acerca dessa situação que assola a nossa sociedade que convive cotidianamente com essas “violências” deste modo, temos como objetivo compreender como o jovem negro existe e reexiste dentro desse espaço que para ele ainda é (in) comum, fazendo uma ligação com a música supracitada que retrata de maneira fiel as dores e delícias de ser negro e querer estudar.

MÉTODO

Em meio ao ambiente escolar aos estudos sobre relações raciais, o presente estudo se constituirá como reflexões teóricas, de acordo com alguns textos discutidos ao decorrer da pesquisa. O primeiro passo será a realização de pesquisas bibliográficas, selecionando os teóricos e teorias para melhor compreensão e fazer uma busca sobre os estudos já realizados na Bahia, e por fim analisaremos as obras quais nossos estudos farão referências, fazendo com que passem intensidade (DELEUZE, GUATTARI, 1995).

A obra de (SANTIAGO 1998), intitulada, *Uma literatura nos trópicos*, no capítulo, Análise e Interpretação, aponta que a análise supõe um trabalho bifásico as vezes sucessivo. As análises são, antes de qualquer coisa, um exercício de superposição de lógicas diferentes, incessantes, que resultam num conhecimento humano. Segundo

(FOCAULT 1967), não há nada se interpretar, tudo já é interpretação, sendo assim, a interpretação sempre se volta a si mesma, criando um movimento que segundo ele é definidor do movimento do conhecimento humano, dessa forma a análise a interpretação será sempre a nossa maneira mais viável de realização do trabalho.

Circunscrevendo-nos aos estudos sobre escola, existência, resistência, cultura, necessário se fez selecionar estudos já realizados na área para conhecer suas estratégias, seus modos de viver e operar, suas características pretendendo compreender esses fenômenos no espaço vulnerável, composto por professores, alunos e sociedade.

Essa pesquisa apresenta-se como um espaço subjetivo e também movediço, de relativa importância. Há ainda muitas inquietações, os desafios apresentam-se claramente, nos levando a refletir sobre esses sujeitos, ambientes, e sua forma de resistência, tentaremos então de maneira teórica as reflexões realizadas sob os textos, partindo das análises de como são entendidas as “culturas” das violências nas escolas.

Pensar nessas possibilidades é pensar em diversos obstáculos que a pesquisa se propõe e compreender que elas são necessárias para seus resultados, “é em termos de obstáculos que o problema do conhecimento científico deve ser colocado” (BACHELARD, 2005, P.17.) o referido autor diz então que não se trata de grandes obstáculos, mas do próprio ato dificultoso de pensar, que fazem parte deste “espírito científico”, que nos envolve enquanto pesquisadores, a tornar conhecido o que pouco é estudado, no intuito de refletir pensamentos científicos.

AS DIFICULDADES DO ALUNO NEGRO DE EXISTIR E REEXISTIR NO ESPAÇO ESCOLAR

Este capítulo vem discutir e trazer as dificuldades existentes na escola do jovem negro, sendo a maioria de famílias pobres que vivem sobre grande vulnerabilidade na atual conjuntura. O termo reexistir é trazido por Souza (2018) em que a mesma retrata as dificuldades de existir nesse espaço que cada dia na atual política qual se torna um terreno dificultoso, porém de grande potencialidade política.

Em se tratando de racismo, no âmbito escolar foi por muito tempo invisibilizado, entretanto recentemente, essa questão tem-se mostrado diferente, mas não solucionada. Existe ainda uma dificuldade de pensar sobre as questões étnicas raciais que implicam na atuação, na aceitação e identidade desses alunos estereotipados pelos livros de forma errônea, representados pela imagem caricata na figura do feio, sendo essa história construída por brancos e assemelhados, a partir dessas dificuldades já citadas que inicia o processo de resistir nesse espaço democrático do ensino igualitário.

A lei de número 10.639 de 2003 estabelece a obrigatoriedade da inclusão da história do povo negro, história da África e cultura afro Brasileira assim como suas

lutas (REIS, CRUZ, 2013), imaginado para a maioria como uma surpresa, afinal nunca levaram a sério o assunto.

A escola durante anos foi e tem sido um ambiente colonizador, vindo de um ambiente ao qual nos referimos, essas questões são latentes. Os discursos embranquecidos continuam presentes nas pautas dos professores, os livros didáticos de distribuição nacional, trazem em seus bojos uma abordagem superficial (colonizante) da história africana, restringindo a discussão mínima nas horas de aulas “normais”, a possibilidade de falar da cultura Africana, no contexto identitário do negro, tendo como consequência a reprodução de estereótipos. Essas questões são apenas discutidas na escola quando o fato negativo repercutido socialmente é efetivado. Dessas formas, a escola contribui para a formação de uma cultura colonizada que inferioriza o negro e o índio dando procedência ao racismo, Lima (2015) nos alerta:

Dessa maneira a cultura afro-Brasileira se torna um suplemento do currículo escolar, encenadas em datas comemorativas, a exemplo do dia da consciência negra, dia do folclore, trabalha em atividades pontuais, onde o negro é retratado como exótico, distante (LIMA, 2015, p.23).

As sucessões de atos de racismo constantes retira a sensibilidade social, o racismo transforma-se num fator permanente na medida em que ele é construído dia a pós dia, dentro e fora do trabalho, dentro e fora de casa, dentro e fora da escola, e assim percebemos que o racismo arranca a sensibilidade dos seres humanos em notar o quão isso é sofredor, fazendo desse tema uma banalização do que deveríamos estar há muito tempo discutindo para se perceber que a igualdade racial é uma perigosa arma contra o racismo. (MOORE, 2007).

A democratização do ensino sobretudo das questões raciais, Lima (2015) sugere uma educação flexível, que atinja e favoreça a todos, é exatamente o papel do professor dentro da escola, mostrar aos pais, ao colega, comunidade e alunos, que essas questões são importantes, racismo é causador de doenças mentais e somos responsáveis por essas situações, e como responsáveis, temos o dever de amenizar esse tipo de preconceitos existentes nas raízes das nossas vidas

Muitas vezes essas crianças se percebem desvencilhadas e até mesmo eliminadas no sistema oficial de ensino, uma vez que seus conhecimentos e suas experiências são rejeitadas pela escola tirando assim a identidade própria dessa criança negra e ainda a afirmação existencial e social do contingente negro ao qual a integra. (REIS, CRUZ, 2013, p, 179)

O racismo institucional reiteramos, presente nas escolas e na educação, quando percebemos que os jovens ainda são afetados, com menos direitos, com estigmas que os inferiorizam e sua referência cultural implica em fracasso sobre eles. Por fim, conseguimos notar que as “leis” que preconizam a igualdade, não se aplicam de forma igual, formulando assim, o racismo institucional.

Dessa maneira podemos dizer, com base em Moore (2007) que existem três dinâmicas que se encontram na gênese do racismo, a) o processo simbólico que é convertido em grupos dominantes, b) a organização da sociedade numa ordem sistemática que exclui o grupo dominante e subalterno c) a elaboração de estruturas intelectuais e normativas, que criam uma convicção nascida de uma inquestionável superioridade no setor dominante o racismo jamais deixará de existir com essas bases sustentadoras.

No que se refere as desigualdades étnico raciais, a disputa é dada em duas esferas: no campo da esfera pública, pela concorrência direta por políticas eficazes e medida de garantias de direitos e no campo do simbólico qual estão atrelados os negros a determinados lugares sociais e representações. Como aponta Foucault (1970), todo discurso é controlado, organizado, manipulado, por quem detém o poder, construindo cadeias de ordens que os impedem de serem visualizados, e quando o é não tem garantia dos seus devidos direitos.

Falar desses sujeitos negros que estão dentro desse espaço escolar minado e falar de letramento, é parar e saber ouvir as histórias desses *meninxs* que se perdem em meio aos discursos embranquecidos, que implica num posicionamento imensamente duro, cruel e desafiador para este, como diz a letra da música ao qual introduzimos esse trabalho *“Experimenta nascer preto, pobre na comunidade, Cê vai ver como são diferentes as oportunidades”*.

Falar em um letramento de reexistência, implica considerar as práticas de letramentos desenvolvidos em âmbitos não escolar, marcadas pelas identidades sociais dos sujeitos nelas envolvidas e os aspectos que afetam o histórico do letramento da população negra no Brasil e influenciam a trajetória pessoais de usos sociais da linguagem ((SOUZA; JOVINA; MUNIZ, 2018, P. 03)

É preciso que os próprios educadores desconstruam seus próprios preconceitos para que não continuem a perpetuar uma educação de exclusão, é preciso pensar na diversidade como principal riqueza e de o chão que hoje pisamos tem muito sangue de nossos ancestrais que são pretos. Quando analisados os dados a “olho nú” por própria experiência percebemos que a dicotomia, da desigualdade entre brancos e pretos na educação é preocupante.

É preciso haver uma preocupação com a população jovem negra no que diz respeito as consequências dos efeitos causados a exemplo da saúde mental e crise de identidade, a falta de representatividade dentro das escolas são portadoras de doenças emocionais , concretamente o psicológico dos jovens negros tem sido os grandes casos de transtornos ocasionados por depressão juvenil, crescente nos registros de atendimentos psiquiátricos em entidades de atendimento público como os CAPS – Centro de Atendimento Psicossocial, em que prestam atendimento médico e psicológico visto que nas escolas públicas em que se encontram a maioria negra, a presença do psicopedagogo para atender o estudante afetado é uma figura quase inexistente.

Em se tratando de uma forma intercultural e otimista, pensamos numa práxis

pedagógica crítica, que aja na produção e construção de modos “outros” de poder, saber, ser e viver (WALASH, 2009), que possibilite discussões transformadoras, que liguem e façam conexões com outras questões, a escola precisa preocupar-se com a formação de seus alunos no que se refere aos direitos humanos, não o fazendo deixar sempre a desejar (DELEUZE, GUATARRI, 1996) o futuro começa agora, as práticas engessadas como já salientado afeta no presente e afetará a nossa sociedade futura, perpetuando os discursos de ódio e misóginos que construímos destes. Dessa forma como nos diz as referidas autoras,

E reexistir por entre as brechas das armaduras que constroem os binarismos de morte como sistemas e estruturas que deveriam ser fixas, sem possibilidade de reinscrição de si no muro invisível e ao mesmo tempo tangível do que nos torna humanos (SOUZA; JOVINA; MUNIZ, 2018, P.03)

A DEFENSORIA PÚBLICA E O JOVEM NEGRO NUMA TENTATIVA DE DIÁLOGO

Esse capítulo visa tentar um diálogo sobre a educação e o papel da Defensoria Pública como braço da justiça, e problematizar sobre as questões da educação libertadora e se realmente a mesma se aplica a esses jovens que tanto sofrem nas escolas, ditando um padrão hegemônico onde se acredita numa falsa frase que diz “oportunidades para todos” todos quem?

A realidade histórica permite perceber como crianças e adolescentes foram ao longo do tempo envolvidos em relações de agressões e maus tratos por diversas instituições sociais, iniciando na convivência familiar estendendo ao convívio escolar. Os principais marcos legais e da institucionalização que hoje protegem crianças e adolescentes estão expressos a Constituição Federal de 1988, no Estatuto da Criança e do Adolescente de 1990 - ECA, em seu artigo 5º, que reflete a Convenção das Nações Unidas sobre os Direitos da Criança de 1989: “Nenhuma criança ou adolescente será objeto de qualquer forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão, punido na forma da lei qualquer atentado, por ação ou omissão, aos seus direitos fundamentais”. (ECA, 1990).

O artigo 227 da Constituição e o artigo 4º do ECA definem os direitos da população infanto-juvenil brasileira, bem como os responsáveis por assegurá-los. É dever da família, da comunidade, da sociedade em geral e do poder Público, inserindo as Defensorias Públicas, para garantir com absoluta prioridade a efetivação dos direitos referente à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao esporte, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade, à convivência familiar e comunitária (ECA, 1990).

Para fiscalização do cumprimento dos direitos da criança e do adolescente foram criadas as Varas da Infância e da Juventude, que são órgãos do Judiciário responsáveis por aplicar as medidas judiciais necessárias à garantia dos direitos de crianças e adolescentes. Atuam de forma integrada com os Conselhos Tutelares e com

o Ministério Público detentor do controle sobre a atuação das Defensorias Públicas na aplicação e amparo do direito de Crianças e Jovens carentes e carecidos de justiça preventiva, contrária a repressiva em que dialoga com os sistemas inquisitórios, como se percebe no modelo existente.

No que se refere ao espaço escolar no ensino público fundamental, as pesquisas demonstram que, os conflitos e injustiças ocorrem entre alunos, gestores e professores, contribuindo para isso muitas vezes a estrutura física da escola, quando se encontra em mau estado de conservação, falta da merenda, paredes sujas, banheiros danificados, carteiras sucateadas, ocasionam a desmotivação, atingindo a autoestima não só dos alunos como do professor na atividade escolar.

Outras questões estão relacionadas, como as pedagógicas, didáticas, o zelo pela aprendizagem dos alunos, formas de avaliação conforme estabelecido, como dever de estabelecer estratégias de recuperação para os alunos de menor rendimento; muitas vezes por ausência dessas práticas criam conflito nas relações entre alunos e professor.

Vale ressaltar que uma gestão escolar segundo preceitua a Lei 9394/06 (Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional) deve articular-se com as famílias e a comunidade, criando processos de integração da sociedade com a escola; estabelecendo ações destinadas a promover a cultura de paz nas escolas. Essas atividades deverão segundo a LDBN serem compartilhadas com a comunidade escolar, formada por professores, gestores, colaboradores, família dos estudantes incluindo membros da sociedade.

Vale dizer que, a gestão democrática assim chamada, é recomendada a compartilhar e contemplar a paz, para que não haja desigualdades de tratamento ou preferências pessoais, devendo utilizar os mecanismos do que seja justo, igualitário, com a manutenção do diálogo e manutenção da harmonia na comunidade.

A escola, como já salientado, tem sido feita para quem se enquadra num padrão normativo, as escolas públicas são formadas por uma diversidade de públicos que descreve a nossa nação, o tempo foi o grande responsável por essa pluralidade, que por muitos membros ainda é enxergada como estranho, causando assim as várias violências. O que estamos tentando dizer sobre as culturas da violência é que elas não estão apenas no plano físico, mas a do moral, da história, num jogo que se caracteriza como simbólico nesse jogo não se percebe o papel preventivo da justiça, representado pelas Defensorias Públicas, não se percebe a presença de qualquer dos órgãos representativos da justiça nas escolas, não para reprimir, mas para educar, no sentido de informar os caminhos que possam evitar ou prevenir a violência, a repressão, a humilhação da apreensão, os constrangimentos sociais, os estigmas dos jovens negros, pobres da periferia, em estado de vulnerabilidade pelo fato de serem assim identificados. Nesse pensamento não podemos dizer não há tempo para originarem ações que possam promover a saída do simbólico para o real, o tempo pode ser um aliado ou adversário.

Nesse sentido, Foucault (2008), destaca que o tempo na cronologia das ideias, tem um formato estático, podendo ser descontínuo, o que é contemporâneo na arqueologia, poderá ter ocorrido no passado ou no presente. Apesar de não grafar datas, suas ideias se fundem no passado e presente numa descontinuidade, de modo que intemporalmente as mesmas se revelam em regras gerais sem prazo de vencimento, numa eterna arqueologia que ao conceituar fez o seguinte registro:

A arqueologia não procura encontrar a transição contínua e insensível que liga, em declive suave, os discursos ao que os precede, envolve ou segue. Não espreita o momento em que, a partir do que ainda não eram, tornaram-se o que são; nem tampouco o momento em que, desfazendo a solidez de sua figura, vão perder, pouco a pouco, sua identidade. O problema dela é, pelo contrário, definir os discursos em sua especificidade; mostrar em que sentido o jogo das regras que utilizam é irreduzível a qualquer outro; segui-los ao longo de suas arestas exteriores para melhor salientá-los. Ela não vai, em progressão lenta, do campo confuso da opinião à singularidade do sistema ou à estabilidade definitiva da ciência; não é. (FOUCAULT, 2008, p.157)

Nessa direção intui-se que na ideia foucaultiana, ainda que aparentemente estática admite-se transformações que desmontam a solidez de uma cultura numa transição contínua na busca de uma justiça identitária, sem se importar com o momento procurando as especificidades arqueológicas para formar ideias de como segui-las.

Deste modo podemos perceber que o racismo aplica-se numa prática de dominador- dominando que perpetua em diversos ambientes onde a cor da pele ainda é motivo de discriminação, sendo esta uma prática presente na escola constantemente, sendo uma prática que segrega as sociedades e as potencialidades humanas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É verdadeira a importância de discutir sobre esse tema “o jovem negro na escola” parece um assunto redundante, monótono, mas não, é um dos assuntos poucos discutidos por passar despercebido aos olhos da maioria, enxergar esse tema é ter um olhar minucioso para as classes fragilizadas que somos e que nos cercam; olhar e escrever sobre esses jovens é ter um olhar otimista e compreender, nem tudo está perdido, há sim uma luz no fim do túnel.

Podemos verificar que as transformações sociais ocorridas, os avanços tecnológicos, os movimentos sociais pela redução das desigualdades, serviram positivamente para implementação das Políticas Públicas e os avanços dentro e fora da escola. Mas que constantemente esses jovens ainda sofrem na pele as discriminações que as afetam de forma violenta, fato em que as mesmas acabam sentindo-se excluídas do meio e a solidão, torna-se sua maior amiga.

Não se pretende apenas reduzir a solução dos conflitos étnicos raciais no

espaço escolar, mas de colocar o “direito” a “democracia” para funcionar, e quando colocado essas palavras em aspas, é exatamente para entendermos que direito e democracia é para todos, mas não está para todos, há uma esfera que nos separa. Sendo assim, tentamos aqui, trazer essas reflexões que cotidianamente passam na nossa sociedade caracterizada por essas razões.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. Lei Nº 8.069, De 13 de Julho De 1990. **Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/l8069.htm, acesso em 29 de maio 2018.

BRASIL. LDB : **Lei de diretrizes e bases da educação nacional**. – Brasília : Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2017. Disponível em: http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/529732/lei_de_diretrizes_e_bases_1ed. Acesso em 29 de maio 2018.

CASTRO, Jane Margareth e RAGATTIERI Marilza. Organizadoras. **Interação escola-família: subsídios para práticas escolares / organizado por Jane Margareth Castro e Marilza Regattieri**. Brasília : UNESCO, MEC, 2009. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=4807-escola-familia-final&Itemid=30192, acesso em 25 de maio 2018.

FOUCALT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo. Ed. Edições Loyola, 2004.

FIGUEREDO, Fernanda. **A mulher negra dos cadernos negros: Autoria e representação**. (DISEERATAÇÃO) F.128. Programa de pós graduação Estudos Literários, Belo Horizonte, 2019.

SANTIAGO, Silviano. Democratização no Brasil: 1979-1981 (Cultura versus Arte) In: id., **Declínio da Arte e Ascensão da Cultura**. Florianópolis: ABRALIC\Letras contemporâneas 1998. p.11-23

RIBEIRO, S. L. (2004). **Espaço escolar: um elemento (in)visível no currículo**. Sitientibus. Feira de Santana, n. 31, 103-118.

REIS, I. C. R.; CRUZ, Maria de Fátima Berenice da. Lei 10.639/2003: **pela descolonização da prática pedagógica docente**. Revista Fórum Identidades, v. 14, p. 173-190, 2013.

SILVA, Ana. **Literatura de autoria negra feminina: (des) silenciamentos e ressignificações**. Ed. Fólio. Vitória da Conquista. V2. N1 Jan\Jun. 2010.

SOUZA, Ana; JOVINA, I; MUNIZ, K. **Letramento de reexistência: um conceito em movimento negros**. Ed. Especial. V 10. Janeiro de 2018.

LIMA, Mota. **Relações étnico-raciais na escola: o papel das linguagens**. I edição, salvador. ED.UNEB.2015.

WALASH, C. **Interculturalidad crítica y educación intercultural**. Instituto interacional de integración del Convenio Andrés Bello. Lá paz. 9-11 de março, 2009.

INFÂNCIA E TECNOLOGIA: PRÁTICAS DE UMA CULTURA DIGITAL

Data de aceite: 31/01/2020
Data de submissão: 04/11/2019

Pedro Almeida Silva

Universidade Federal da Bahia - UFBA

Salvador – Bahia

<http://lattes.cnpq.br/0223898367007218>

RESUMO: Num mundo em constante desenvolvimento tecnológico, no qual as plataformas digitais e inteligências artificiais estão cada dia mais presentes nas relações humanas e nas práticas lúdicas de todas as faixas etárias, entender melhor como estão se dando estas relações mediadas pelas e para tecnologias digitais, se faz essencial. Este artigo busca discutir um pouco das concepções contemporâneas da infância imersa no mundo virtual. Alguns conceitos como cyber-infância (Dornelles, 2005) e infância virtual (Levin, 2007) dão subsídio a essa discussão. A partir desta emergente compreensão de infância alguns exemplos etnográficos de práticas lúdicas de infâncias imersas nas culturas digitais são trazidos para dar luz aos conceitos no contexto de uma cultura da infância de setores privilegiados da região metropolitana de Salvador, Bahia.

PALAVRAS-CHAVE: infância virtual, cyber-infância, práticas lúdicas.

**CHILDHOOD AND TECHNOLOGY:
PRACTICES OF A DIGITAL CULTURE**

ABSTRACT: In a world with technology is constantly in development, in which new digital platforms and artificial intelligences are more present in human relations and ludic practices of all age groups, a better understanding of how digital technology is mediating the social interaction, is essential. This text aims to discuss the contemporary conceptions of a childhood immersed in a virtual world. Some concepts, as cyber-childhood (Dornelles, 2005) and virtual childhood (Levin, 2007) structure this comprehension. Starting from these childhood theories, we relate them to one ethnography of the social privileged children of Salvador's metropolitan region, Bahia.

KEYWORDS: virtual childhood, cyber-childhood, ludic practices.

Neste texto buscamos relacionar a cultura da infância e suas práticas lúdicas com as tecnologias digitais cada vez mais abundantes. Em um mundo em constante desenvolvimento tecnológico, no qual as plataformas digitais e inteligências artificiais estão cada dia mais

presentes nas relações humanas e nas práticas lúdicas de todas as faixas etárias, entender melhor como estão se dando estas relações mediadas pelas e para tecnologias digitais, se faz essencial.

Quando falamos na categoria geracional infância, o desenvolvimento de sujeitos envolvidos por um mundo de práticas tecnológicas digitais e muitas vezes online, é cada vez mais comum, principalmente nos centros urbanos. Para estes sujeitos imersos na lógica digital o entendimento sobre como e quando utilizar as tecnologias eletrônicas e também como e onde se encontram os limites do virtual e do real ganha novo sentido.

Alguns autores vêm propondo categorias que elucidam algumas características destes sujeitos. Algumas destas elaborações conceituais estão presentes nas categorias “infância multimídia”, “cyber-infância” “*millenials*”, “*prossumidores*” e “infância virtual” (Dornelles 2005, Levin 2007, Kelly 2011). Independente dos pontos de similaridade ou distanciamento destas propostas conceituais, o que se evidencia é que há uma emergência de um novo entendimento de infância e juventude que está altamente atrelado a artefatos tecnológicos digitais. Porém, vale a pena ressaltar, que mesmo havendo um grande número de crianças imersas na lógica digital, esta não é uma unanimidade na realidade brasileira, mesmo se considerarmos apenas os contextos urbanos.

Dornelles (2005) salienta que a infância da atualidade não é só a infância das novas tecnologias, há também aquela infância que é diferente da idealizada, aquela que está à margem de tudo, ou seja, das novas tecnologias, dos *games*, da Internet. Crianças e adolescentes que estão muitas vezes fora de casa, sem acesso a produtos de consumo cotidiano e sobrevivem nos bueiros da vida urbana. Dornelles denomina essas crianças como “crianças ninjas”, argumentando que estas crianças:

São vistas diariamente nas esquinas como sinaleiras fazendo malabarismos, vendendo coisas, pedindo esmolas, isso marca um tipo de infância inventada como marginal, perigosa, aquela que, mesmo sem o adulto para protegê-la e ampará-la, produz um cotidiano que possibilite sua sobrevivência. Infância que apavora porque consegue viver sem o adulto. (2005, p. 78).

Bem distante socialmente desta infância citada, mas muitas vezes próxima geograficamente, há a cyber-infância, que trata da infância globalizada contemporânea, aquela infância afetada pelas novas tecnologias, muitas vezes vista como perigosa pelos adultos, que possuem um sentimento de medo diante dessa infância, pois ela escapa, e certamente esse medo surge porque os adultos supõem não possuir um saber suficiente para controlá-la ou porque não se consegue melhor governá-la.

Pensar acerca da cyber-infância é pensar problematizando os efeitos dos fenômenos intelectuais e culturais que afetam as infâncias atuais. Pensar sobre estas infâncias é pensar diferente do que pensava antes. Pensar a infância naquilo que ela nos incita, nos perturba, nos marca, nos atormenta, nos cativa. (DORNELLES, 2005, p.79).

Neste texto de cunho etnográfico busco discutir um pouco da relação entre culturas das infâncias urbanas contemporâneas e as atividades lúdicas do mundo virtual, muito comum nas chamadas *cyber-infâncias*. Porém, antes de adentrar algumas características de culturas infantis imersas na *cyber* cultura, iremos navegar por alguns conceitos relacionados a esta nova infância que emerge na era digital, o que insere este debate na cultura da infância e nos estudos sobre humanidades digitais contemporâneas. Na segunda parte do texto, intitulada “brincadeiras digitais: relatos etnográficos” a intenção é dar vida às análises teóricas a partir de interações etnográficas realizadas com crianças da região metropolitana de Salvador, Bahia, nos anos de 2016 a 2018.

A pesquisa etnográfica que deu origem aos dados de pesquisa aqui expostos, foi realizada como parte de uma análise antropológica que buscava entender como crianças de setores privilegiados da região de Salvador habitavam o meio urbano, no que inclui a escola, a residência e na maioria dos casos, todos os ambientes que as crianças se faziam presentes ao longo de sua vida cotidiana.

Mesmo que as relações entre infância e tecnologia não fosse o foco da pesquisa realizada, a grande presença das tecnologias eletrônicas e práticas lúdicas em ambientes digitais da rotina das crianças estudadas se tornou um dado relevante de pesquisa e aqui compartilho um pouco desta análise

EMERGÊNCIA DE UMA NOVA INFÂNCIA

A infância e os brinquedos dos centros urbanos brasileiros, em grande parte estão imersos em uma lógica global e contemporânea. Entre os produtos ofertados às crianças, encontramos os mais diversos produtos tecnológicos, produtos que surgem a partir da demanda do trabalho adulto, facilitando o jogo do mercado capitalista, porém adentram no mundo da infância como objetos de consumo. São eles: computadores, *smartphones*, videogames, *tablets*, câmeras digitais e uma grande variedade de dispositivos eletrônicos que a cada dia se apresentam mais inteligentes, interativos e atraentes ao universo infantil.

O surgimento da chamada “*cyber-infância*” está diretamente relacionado ao desenvolvimento tecnológico e o surgimento dos “*cyber-brinquedos*”. Se as relações sociais mudam e se adaptam a novos contextos, sendo resignificados com o tempo, o que inclui novos processos de economia e aquisição de renda, novas práticas de pesquisa social, novas formas de comunicação, novas metodologias educacionais, a prática lúdica do universo infantil e os artefatos utilizados como brinquedos também ganham novas formas, práticas e significado com o passar do tempo.

Após a Primeira Revolução Industrial, e de forma mais intensa ao longo do último século, houve um aumento exponencial no ritmo do aperfeiçoamento e sofisticação dos brinquedos, o que levou as crianças a brincadeiras novas, imersas numa nova

lógica. As tecnologias eletrônicas e digitais vêm revolucionando as possibilidades do brincar, trazendo práticas, crenças e artefatos novos de forma tão constante que no espaço de poucas gerações é possível ver um abismo em conhecimentos sobre o mundo lúdico.

Se no século XX as tecnologias eletrônicas permitiram a evolução do carrinho de rolimã ao carrinho de controle remoto. O século XXI vem democratizando a realidade virtual, e as suas infinitas possibilidades no meio digital, fazendo o carrinho de controle remoto evoluir para o meio de transporte da preferência da criança, e em muitos casos ainda customizado com as preferências do usuário. E a pista de corrida? Pode ser em qualquer lugar do mundo, as vezes até fora dele, havendo aqueles que ainda criam suas próprias pistas de corrida com uma recursividade técnica impressionante.

Não quero dizer aqui que a criação de um novo brinquedo e uma nova forma de brincar aniquila a existência dos seus predecessores, como poderia sugerir a ideia de que o carrinho de controle remoto fosse totalmente substituído pelos games de corrida nos grupos de crianças urbanas contemporâneas. As tecnologias e brinquedos de épocas diferentes coexistem. Aqui levamos em conta a multiplicidade e complexidade social enfrentada na realidade urbana. Alguns brinquedos e brincadeiras populares em anos anteriores ainda estão presentes entre as crianças em diferentes escalas a depender do grupo analisado, mas também existem aquelas que caem no esquecimento do imaginário coletivo e se perdem no filme da história com o passar das gerações.

Na nova lógica do brincar, relacionada à “infância virtual” (LEVIN, 2007) ou “cyber-infância” (DORNELLES, 2005) em muitos casos não é a criança que imagina e inventa, mas sim o brinquedo que comanda seus passos na brincadeira, basta apenas seguir os seus comandos. Lynn Alves (2004, pg. 30-38), em sua tese “*Game over: Jogos eletrônicos e violência*”, trata com detalhes o desenvolvimento do videogame desde 1958 até o início do século XXI. Além de contextualizar a emergência dos videogames em suas diferentes fases, Alves trata da constituição do videogame como uma nova lógica de brinquedo, e também como uma nova mídia que além de criar outras mídias e possibilidades de narrativas, estabelece interlocução com outras linguagens.

Os brinquedos sofisticados da era digital sem dúvida atraem a atenção da criança e se posiciona como uma das brincadeiras mais desejadas pelas crianças dos grupos urbanos brasileiros. Mas a lógica do brincar requerida pelos novos brinquedos trazem preocupações.

Depois de tão alto grau de aperfeiçoamento, o objeto-brinquedo acaba por brincar sozinho; com efeito, ele se torna protagonista de uma brincadeira solitária que é auto-suficiente, não sendo necessário que a criança brinque. Para que ela iria brincar, se o brinquedo brinca sozinho? A criança é privada do prazer de brincar inventando, de criar encenando ao acaso, ficando então fixa, imóvel, estática, enquanto o objeto é que se movimenta, age, fala, canta brinca e faz por ela. (LEVIN, 2007, p. 25).

Os videogames com sua variedade de modelos, plataformas e jogos, é um

grande símbolo desta nova geração de brinquedo e nova realidade virtual do brincar. A relevância dos videogames nas práticas lúdicas das crianças e jovens é tamanha que diversos autores vêm dedicando suas pesquisas a este tema.

Segundo Levin (2007) o que atrai as crianças nestes jogos virtuais é o poder, elas brincam de ter os poderes da imagem, elas têm a sensação de serem livres, de fazer o que bem quiserem com o aparelho, quando na verdade a sequência e o curso do jogo estão matematicamente predeterminados do princípio ao fim. Essas novidades causam efeitos como a alienação da criança que se apega à tela, a qual cria e recria uma realidade virtual pela qual a criança acaba sendo afetada.

Neste contexto, o computador e os jogos digitais ganham a preferência das crianças. É difícil a competição entre os jogos inanimados tradicionais e os jogos coloridos e interativos ofertados pelos dispositivos eletrônicos. Os brinquedos e jogos, inanimados, podem até atrair a curiosidade da criança caso ela tenha sido estimulada pela família a utilizar e se divertir com tais recursos em sua experiência anterior, mas invariavelmente os jogos, cores, sons, recursos multimídia, o teclado, o mouse, a possibilidade de apertar botões e acionar programas, abrir janelas e variar as brincadeiras irão fazer com que o dispositivo eletrônico digital ganhe a disputa.

É relevante ressaltar que a tela influencia diretamente no desenvolvimento da personalidade infantil. Segundo Levin (2007), a imagem, a tela, aprisiona a criança e interfere diretamente na sua experiência infantil. O autor afirma que a imagem provoca nas crianças uma determinada passividade corporal e também uma quebra no imaginário infantil. As imagens digitais são tantas que as crianças ficam inseridas diretamente nelas, provocando um enclausuramento no imaginário. Esse enclausuramento, por sua vez, provoca uma alienação nas crianças, uma vez que não conseguem diferenciar o real do virtual.

As críticas sobre as relações cada vez mais estreitas entre crianças e realidades virtuais é abundante, mas falamos de um caminho que pelo menos hoje nos parece sem volta. A cultura digital está cada dia mais imbricada à cultura urbana. Pensar acerca da cyber-infância é pensar problematizando os efeitos dos fenômenos intelectuais e culturais que afetam as infâncias atuais.

Com o fortalecimento do capitalismo global nas grandes metrópoles do Brasil, é possível encontrar um outro fenômeno das práticas lúdicas da infância: a acumulação de brinquedos que não brincam. Com produtos cada vez mais descartáveis o que vale não é a relação (com o brinquedo), mas a posse, e é necessário ter “sempre mais”. Diante desses brinquedos, a infância do século XXI brinca menos que as anteriores, pois os brinquedos de hoje se constituem em objetos de valor, de posse e hierarquia. São brinquedos para possuir e não para brincar, são brinquedos que não promovem a ação da criança.

Nessa nova infância, há um novo espaço para as crianças. Na atualidade, novos espaços se apresentam ou são reconfigurados para que as crianças vivam o seu dia a dia. Outros, como os seus quartos, se mostram diferentes dos antigos quartos

que apenas buscavam impedir a criança do acesso à sexualidade paterna. Agora o quarto dos infantis se transforma em uma sala informatizada, um quarto/lan house globalizado e cheio de aparatos tecnológicos, muitas vezes repletos de brinquedos os quais quase nunca brincam.

Estes espaços configuram a infância contemporânea, visto que “a construção de espaço é eminentemente social e se entrelaça com o tempo de forma indissolúvel, congregando simultaneamente diferentes influências mediatas e imediatas, advindas da cultura e do meio onde estão inseridos seus autores” (HORN apud DORNELLES, 2001, p. 79 e 80). Em outras palavras o espaço social reflete o espaço físico e vice versa.

Conforme Dornelles, esta nova concepção de infância faz “parte das pedagogias culturais que concorrem para engendrar as crianças numa variedade de espaços sociais, incluindo e não se limitando ao espaço escolar” (DORNELLES, 2001, p. 81). Veremos na próxima seção alguns exemplos da materialização desta cyber-infância no espaço habitado por algumas crianças.

BRINCADEIRAS DIGITAIS: RELATOS ETNOGRÁFICOS

Nesta seção trarei relatos de alguns estudos de caso realizados na região metropolitana de Salvador, Bahia. Estes relatos estão presentes em minha dissertação de mestrado intitulada “Entre infâncias e espaços urbanos: Uma etnografia do habitar das crianças do Atlântico Norte, região metropolitana de Salvador” (2018).

Mesmo que as reflexões antropológicas da pesquisa mencionada não tivessem como intenção se aproximar das relações entre criança e tecnologia, ao adentrar a vida cotidiana destas crianças, foi inevitável perceber o quanto a tecnologia digital e o mundo virtual estão presentes nas práticas cotidianas das crianças.

Vale a pena ressaltar que as crianças estudadas foram escolhidas a partir de um recorte geográfico urbano ocupado por setores sociais privilegiados. Então, a forma de habitar, estudar e o acesso às tecnologias destas crianças não reflete uma realidade da maioria quantitativa das crianças da região metropolitana de Salvador.

Para a realização dos estudos de caso etnográfico realizados entre os anos de 2016 e 2018 com as crianças de faixa etária entre 6 e 11 anos foram realizadas “atividades lúdico-interpretativas” (SILVA, 2018, pg. 12-15) como estratégia metodológica para adequação dos meios de pesquisa às demandas de uma pesquisa etnográfica com crianças de setores privilegiados.

As atividades lúdico-interpretativas foram realizadas para direcionar a produção dos dados de pesquisa. Estas atividades lúdico-interpretativas, posicionadas como estratégia metodológica para pesquisa etnográfica com crianças, foram desenvolvidas a partir de uma variedade de contribuições teórico-metodológicas das Ciências Humanas. Além de ajudar no desenvolvimento dos laços de confiança entre pesquisador e pesquisado, gerar ambientes agradáveis para as interações guiadas e

acionar recursos lúdicos, estas atividades sugerem um roteiro de atividades a serem realizadas com as crianças interlocutoras. Mais detalhes consultar as páginas 12 a 15 de SILVA (2018).

No primeiro encontro nas casas das famílias pesquisadas, antes mesmo de iniciar a aplicação das 6 atividades lúdico interpretativas, foram realizadas visitas guiadas, que consistiram em um passeio de conhecimento dos espaços da casa, guiado pelas crianças. Ou seja, elas indicavam os caminhos a serem tomados e descreviam os espaços com suas percepções. Abaixo tratei um pouco da percepção espacial de crianças estudadas e como ao descrever suas práticas lúdicas, o mundo virtual ganha vida e preponderância para entendimento desta cultura infantil.

Uma das crianças estudadas, que chamarei aqui de Rafa, ao apontar os lugares preferidos na casa em que morava, as brincadeiras realizadas na sala de estar foram as mais bem explicadas. Primeiramente ele explicou os *games* jogados no *Playstation* que fica conectado à televisão da sala de estar. Dentre os *games* mais jogados por ele estão *Battleship*, *Crash Bandicoot*, *Gran Turismo Sport*, *Lego*, *Marvel Super Heroes* e *Dragon Ball*. Rafa não joga seus *games* apenas no equipamento conectado à TV, outro caminho para acessar jogos digitais de realidade virtual é o iPad. Rafa conta que gosta de jogar no iPad deitado no sofá da sala, e os principais aplicativos acionados para esses jogos são *Roblox*, *Angry Birds* e *Transformers*. Além de acessar jogos o iPad é usado para acessar vídeos no YouTube, principalmente tutoriais para *Minecraft*, o jogo preferido do Rafa, mas que é jogado em um computador.

Além de espaço legitimado para as brincadeiras com jogos eletrônicos, a sala de estar da família é o lugar em que Rafa e sua irmã mais nova assistem televisão. Dentre os diversos desenhos dos canais infantis da “televisão fechada” assistidos por eles, *Cartoon Network*, *Nick* e *DisneyXD*, são apontados como os canais mais assistidos pelos irmãos da família e o desenho *Pokémon* foi mencionado como o desenho preferido.

Além de ter como brincadeiras preferidas aquelas que se relacionam à cultura digital, como os *games* jogados em *Playstation*, Computador, iPad e *Gameboy*, assistir televisão e vídeos do YouTube, quando se trata dos ambientes de educação formal, Rafa se interessa mais também por aquele que o permite estar mais perto das telas. Dentre as aulas extraclasse realizadas por ele, a de lógica de programação é a preferida. Realizada numa instituição que carrega em seu nome o anglicismo “*Geek*”, a paixão pelas tecnologias digitais e pelo mundo virtual ficam evidentes em Rafa e apontam um tendência buscada por muitas crianças e jovens.

Outro exemplo de uma criança que ao apresentar sua casa e suas preferências quanto a brincadeiras e demais práticas lúdicas, valorizou os aspectos tecnológicos da casa e as práticas virtualizadas, foi um garoto de 10 anos que aqui chamarei de Lucas. Assim como percebido no primeiro exemplo, dentre os espaços da casa da família existe um lugar que chamou atenção diante das fotografias produzidas em uma das atividades lúdico interpretativas, as falas e práticas dos filhos da família: a

sala de televisão. Este é um lugar chave na casa desta família.

Ao longo do trabalho de foto elucidação – uma das atividades lúdico-interpretativas realizadas nos estudos de caso – o Lucas e sua irmã tiraram diversas fotos do sofá, da televisão, do iPad e do quarto como um todo. Sem dúvidas este é um ambiente central para o entretenimento dos filhos desta família. Das diversas fotos tiradas pelas crianças neste espaço, Lucas em ao menos três dias diferentes registrou ângulos deste cômodo e sua irmã em quatro dias diferentes.

As atividades praticadas pelas crianças na sala de televisão da família variam bastante, passam por assistir um desenho animado na televisão, brincar de bonecas no sofá, jogar um jogo no iPad, desenhar, jogar jogos de tabuleiro no tapete do chão ou qualquer outra atividade acompanhada do ruído e imagens do televisor que está constantemente ligado, seja com programações infantis selecionadas pelas crianças ou com programações selecionadas por um dos pais da família.

A maioria dos encontros para conversas ou realização das atividades com os interlocutores desta família ocorreram também nesta sala de televisão que se encontra repleta de brinquedos ou objetos de fim lúdicos. Vale a pena citar que em duas oportunidades Lucas teve a ideia de ligar o televisor ao longo de uma das atividades lúdico interpretativas. Em um dos casos passava *Power Rangers* e no outro Pokémon. A televisão assim que ligada já emitia as imagens e sons dos desenhos que pelo visto sempre estão entre os canais de escolha da família. O poder de atração da atenção deste dispositivo é impressionante. Em ambos os casos o televisor captou as crianças de tal forma que passei a ser praticamente ignorado ao longo do restante do encontro.

Dentre as atividades praticadas pelas crianças nesta sala, está o uso do *tablet*, tanto Lucas como a irmã mais nova citam o iPad como uma das brincadeiras preferidas. Os irmãos compartilham um único dispositivo e pelo que conta a mãe da família a divisão deste iPad rende boas brigas entre os irmãos. Os dois irmãos fizeram questão de tirar fotos do dispositivo ao longo da atividade de foto elucidação, atribuindo grande valoração ao dispositivo.

Lucas e sua irmã contam que usam o iPad para assistir vídeos no YouTube. A caçula diz gostar de assistir vídeos tutoriais e alguns desenhos, já Lucas prefere buscar vídeos sobre alguns dos *games* que ele joga. Com relação aos aplicativos de jogos que os filhos da família gostam de acessar, a mais nova prefere os aplicativos de personalização estética, como o *Nail Art* e *Superhero Beauty Frenzy 2*. Lucas prefere jogos de aventura e ação, como por exemplo *Temple Run* e *Subway Surfers*.

Os jogos do iPad foram os únicos jogos eletrônicos mencionados pela irmã do Lucas como brincadeiras de sua preferência. Porém Lucas além de jogar *games* no iPad, costuma jogar em seu *Gameboy*, no *Playstation* e também no computador. Dentre os jogos preferidos de Lucas estão *Zelda*, *Minecraft*, Pokémon e *Grand Theft Auto*. Para jogar no computador e no *Playstation*, Lucas utiliza o quarto dos brinquedos da casa, que fica no segundo andar, próximo ao quarto dividido pelos

irmãos.

Nas duas famílias analisadas existe na casa um quarto destinado para os brinquedos e pensado pelos pais das famílias como o principal lugar para a brincadeira dos seus filhos. Porém ao acompanhar as crianças em algumas visitas a suas casas e ouvi-las quanto as suas preferencias, evidenciou-se que o cômodo que possui televisão, vídeo game e sofá é o espaço de destaque para as crianças.

A rápida análise das práticas lúdicas preferidas pelos filhos destas duas famílias, evidenciam como existe uma variedade grande de *games*, brinquedos, dispositivos e mídias digitais que fazem parte do repertório de práticas cotidianas destas crianças. Não foi possível trazer neste breve relato outros casos que exemplifiquem o estado de relacionamento das crianças pesquisadas com o mundo virtual, mas com os exemplos aqui presentes e em maior quantidade e profundidade em SILVA (2018), é possível chegar a algumas considerações sobre a cultura da infância contemporânea e suas relações com as tecnologias.

É possível afirmar que as meninas e meninos do grupo estudado se relacionam com a tecnologia cotidianamente através de plataformas diversas e com finalidades específicas, mas com hábitos distintos por grupos de gênero. Existem tendências com relação a tempo de práticas lúdicas no meio digital e a tipo de entretenimento buscado. Os meninos tendem a gastar mais tempo que as meninas em práticas lúdicas digitais, e costumam jogar mais *games* de RPG, corrida, luta, violência e construção. Os jogos preferidos pelas meninas envolvem personalização, RPG e estética. Ambos os grupos passam bastante tempo assistindo vídeos no YouTube e programas de TV.

Sobre as práticas lúdicas cotidianas das crianças, assim como em quase todos os aspectos de suas vidas, é possível perceber a influência da rede parental. A filosofia de vida dos pais, reflete não apenas no lugar e estrutura das casas destas crianças, assim como também nos tipos de brinquedos, brincadeiras e lazer das crianças. Mesmo falando de crianças que habitam um mesmo bairro, estudam na mesma escola, têm a mesma idade e vêm de famílias com poder de compra semelhante, como é o caso desta pesquisa, é possível ver crianças apaixonadas por fazer compras e ir ao shopping center, outras que preferem ir à praia e brincar com terra no condomínio, outras que preferem assistir desenhos e jogar videogame em casa. São distintas as preferencias para as práticas lúdicas, e estas costumam se assemelhar às preferencias de lazer de seus pais.

Por mais que seja evidente que as preferencias das famílias se reflitam nas práticas cotidianas das crianças, nas quais se incluem o brincar, em todos os casos estudados as crianças citaram algum dispositivo eletrônico como seu brinquedo favorito. E todas as crianças estudadas possuem em sua rotina semanal mais de um momento em que estão se relacionando com alguma tecnologia eletrônica por “vontade própria”.

Aproximarmo-nos dos mundos da infância significa também a compreensão da dimensão interativa Criança-Tecnologia. A própria noção de infância deve ser

encarada como uma categoria “em movimento” e a atividade das crianças vista como integrante das mudanças do mundo. Existe uma inter-relação e constituição mútua entre tecnologia e Infância. Logo, conhecer as crianças e as tecnologias presentes em suas vidas contribuem para o aprofundar o nosso conhecimento sobre a própria infância. Sempre levando em conta os contextos e a alteridade.

A análise das novas concepções de infância nas quais a realidade virtual e as tecnologias eletrônicas de forma geral são pontos essenciais para entendimento do sistema de significação do mundo das crianças, assim como a constatação de que nos setores privilegiados da região metropolitana de Salvador (BA), os “espaços das crianças” (RASMUSSEN, 2004) e suas práticas lúdicas preferidas refletem a lógica da cyber-infância, evidencia que esta é uma realidade da infância contemporânea, mas pouco se conhece e poucos são os estudos que vêm tomando as crianças como principais interlocutores de pesquisa social, para compreensão desta nova cultura da infância que vem emergindo com rapidez.

A reflexão sobre as tecnologias digitais, mundo virtual e cyber cultura inevitavelmente recaem sobre aspectos de culturas da infância urbana contemporânea, então discutir cultura da infância nos centros urbanos brasileiros, é também falar de tecnologia. As análises etnográficas aqui presentes buscam trazer mais um exemplo que valida a necessidade de articular tecnologia e práticas tecnológicas ao próprio entendimento de infância e brincar para o século XXI.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Lynn Rosalina. **Game over: jogos eletrônicos e violência**. Salvador, 2004, Tese (Doutorado em Educação) Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- DORNELLES, Leni Vieira. **Infâncias que nos escapam: da criança na rua à criança cyber**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- KELLY, Kevin. **Inevitável: As 12 Forças Tecnológicas que Mudarão o Nosso Mundo**. Rio de Janeiro: Alta Books, 2011.
- LEVIN, Esteban. **Rumo a uma infância virtual?: a imagem corporal sem corpo**. Trad. Ricardo Rosenbush. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. 3ª edição. Tradução de Carlos Irineu da Costa São Paulo: Editora 34, 2010.
- RASMUSSEN, Kim. Places for Children - Children's places. In. **Childhood**, London, Thousand Oaks and New Delhi, v. 11, n. 2, p. 155-173, 2004.
- SILVA, Pedro Almeida. **Entre infâncias e espaços urbanos: Uma etnografia do habitar das crianças do Atlântico Norte, região metropolitana de Salvador (2018)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal da Bahia, Salvador.

DESAFIOS E PERSPECTIVAS PARA A INCLUSÃO NA EDUCAÇÃO

Data de aceite: 31/01/2020
Data de submissão: 04/11/2019

Bianca de Paula Santos

Mestranda/Universidad de La Empresa
Rio de Janeiro – Rio de Janeiro
<http://lattes.cnpq.br/4932008577140806>

Carmen Lúcia da Silva Santos

Mestranda/Universidad de La Empresa
Porto Alegre – Rio Grande do Sul
<http://lattes.cnpq.br/6948681063180804>

RESUMO: Este artigo pretende apresentar um panorama geral de como está a educação com relação à inclusão de indivíduos com deficiências e necessidades especiais. A luz de recursos como a sociologia, medicina e pedagogia, procurou-se refletir sobre os desafios e as perspectivas da inclusão na educação. A deficiência pode ser compreendida, mais especificamente, conforme a análise dos modelos médico e social. Para isso, entender o que é cultura e como a sociedade reage a essa palavra é importante. Cultura é o conjunto acumulado de símbolos, ideias e produtos materiais associados a um sistema social. Mas cultura também pode ser compreendida como a agregação de conhecimento e valores, e junto a esse sentido o termo carrega um sentido de

desigualdade e falta de oportunidade a todas as pessoas.

PALAVRAS-CHAVE: Educação especial; Inclusão; Educação inclusiva; Necessidades especiais; Legislação educacional.

CHALLENGES AND PERSPECTIVES FOR THE INCLUSION IN EDUCATION

ABSTRACT: This article intend to present a general view about the education and how is happening the inclusion of individuals with disabilities and special needs. Sociology, medicine and pedagogy tried to reflect about the challenges and perspectives of inclusion in education. Disability may be understood, more specifically, according to the analysis of the medical and social models. For that, understand what culture is and how the society reacts to this word is important. Culture is the accumulated set of symbols, ideias and material products associated with a social system. But culture also may be comprehended as the combination of knowledge and values. With that meaning, it carries a sense of inequality and lack of opportunity for all people.

KEYWORDS: Special education; Inclusion; Inclusive education; Special needs; Educational legislation.

1 | INTRODUÇÃO

A deficiência pode ser compreendida, mais especificamente, conforme a análise dos modelos médico e social. Para isso, entender o que é cultura e como a sociedade reage a essa palavra é importante.

Cultura é o conjunto acumulado de símbolos, ideias e produtos materiais associados a um sistema social. Mas cultura também pode ser compreendida como a agregação de conhecimento e valores, e junto a esse sentido o termo carrega um sentido de desigualdade e falta de oportunidade a todas as pessoas.

Contando com o auxílio do conceito de deficiência criado na visão da Organização Mundial da Saúde – OMS – e a descrição das categorias deficiência, incapacidades e desvantagens, tentou-se traçar um paralelo com as práticas pedagógicas necessárias para a introdução correta dessas pessoas no convívio escolar.

Buscamos conceituar também o que é inclusão. A partir desse significado e do entendimento do termo a construção de como isso deve acontecer uma real inclusão na prática escolar foi se tornando mais clara.

A pesquisa sobre esse tema foi se revelando mais desafiadora que o imaginado. A educação brasileira precisa de ajustes estruturais e curriculares que não só vão atender estudantes regulares como os incluídos. No que tange a formação dos educadores não foi tão aprofundado, mas é de entendimento e relevância para nós autoras, sabendo que seria necessário um estudo específico sobre o tema.

Concluimos nosso texto sem uma resposta única sobre o rumo que deverá ser tomado para que os desafios na educação especial sejam sanados. São muitas as medidas que precisam ser de fato postas em prática e as adequações estruturais nas escolas e no convívio entre as pessoas. Mas finalizamos tendo a certeza de que é uma ação necessária e urgente para que todos possam ser protagonistas de sua participação em sociedade.

2 | DESENVOLVIMENTO CONCEITUAL

Definir, conceituar ou dar significado à “cultura” é uma tarefa complexa. Podemos afirmar que nenhuma definição, conceito ou significado nasce no ponto zero. Surge da necessidade do saber, em geral, nasce de uma pergunta: “O que é?”

Um entendimento inicial sobre a cultura, segundo a antropologia, é dado por Lévi-Strauss, citado por Laraia (2006, p.54) ao dizer que “a cultura surgiu no momento em que o homem convencionou a primeira regra, ou a primeira norma.” No seu aprofundamento, Laraia continua com Lévi-Straus dizendo ser a cultura “um sistema simbólico que é uma criação acumulativa da mente humana.”

Segundo Johnson (1997, p. 59) cultura “constitui um dos principais elementos

de todos os sistemas sociais e é conceito fundamental na definição de perspectiva sociológica.” Para a formação da cultura, é preciso que haja a convivência, então, se as pessoas com deficiências não participam do todo do contexto social, elas terão dificuldades de constituir estes princípios em suas vidas. Johnson (*opcit*) afirma que a cultura se divide em cultura material e cultura não material. A cultura material compreende aquilo que é realizado, cultivado e produzido pelo homem para o seu sustento e uso, por meio de seu conhecimento adquirido. A cultura não material envolve os símbolos que integram, modelam e informam a vida do ser humano, nelas incluídas as atitudes, valores, crenças e normas da sociedade. Sem a convivência social, estes conceitos não poderão ser construídos adequadamente. Esta a razão pela qual a pertinência da inclusão se impõe desde os primeiros momentos da socialização, em particular, por meio da escola e ao longo da formação educacional, em todos os níveis.

Nesta discussão, é preciso entender que todas as pessoas, incluindo as com deficiências, percorrem o que se chama curso ou ciclo de vida, dois conceitos sociológicos básicos. Entende-se, portanto, por curso de vida, a sequência culturalmente definida que todo indivíduo percorre, partindo da sua socialização primária, no contexto familiar, ao longo de cada fase de seu desenvolvimento físico e emocional, nos diversos grupos dos quais participa. Cada estágio é ligado a tudo o que é aprendido – crenças valores, ideias, cultura – formando a personalidade do indivíduo, como também determinando a participação no processo de distribuição de vantagens e recursos da sociedade – uma vaga em determinada escola ou em uma universidade, por exemplo. Assim, subtrair a plena participação das pessoas com deficiências, deixando de propiciar a inclusão, vai interferir na sua interação social, que é o processo que ocorre quando pessoas agem reciprocamente em um contexto social. A interação parte, portanto, da capacidade de compreensão mútua, o que se dá pela convivência e, com isso, a interpretação do seu próprio comportamento (JOHNSON, 1997, p. 131). Em síntese, as pessoas só conseguem se compreender quando elas convivem, então compreendem seus símbolos, linguagens e ações.

Para o senso comum, cultura está ligada e até mesmo é sinônimo de inteligência, de uma pessoa que estudou, ou seja, privilégio de classes abastadas e frequentadoras de ambientes requintados, diferenciados daqueles que podem ser acessados diariamente e que fazem parte da vida de pessoas que são reconhecidas como “normais e comuns”. Neste sentido, a inteligência é confundida com informação. Daí quem tem a informação e sabe ou aprende a trabalhar com ela é chamado inteligente. Igualmente pelo senso comum aprendemos que ver uma pessoa bem vestida, principalmente de gravata e terno, para pessoas humildes, trabalhadores braçais, sem oportunidades de frequentar a escola, significa sucesso, poder aquisitivo, daí a dedução de que esta pessoa “é culta”, já que tem acesso a informações e privilégios.

Determinados partidos políticos, ideologias, seitas, cultos, empresas etc. se aproveitam dessa ingenuidade popular, para dar à gravata, por exemplo, uma ideia de promoção e caminho ao sucesso. Estabelecem metas para que o indivíduo possa usar

gravata, dando a impressão de ter atingido um grau elevado na hierarquia daquela organização.

Temos medo do que é diferente. Medo da outra cor de pele, de outras etnias, de outras religiões, de outros idiomas, de outros climas, de outros governos, como também das deficiências e, por consequência, daqueles que as possuem. Ao mesmo tempo queremos esconder esse medo e por isto dificultamos o acesso desses diferentes ao convívio social.

Esta realidade, brevemente considerada até aqui, se manifesta na educação e no cenário escolar, perpassando a inclusão de alunos com diversas necessidades especiais. Daí surgiu o questionamento sobre o motivo desse preconceito, desse medo de mostrar e de aceitar esse(a) aluno(a) com uma notória ou disfarçada diferença, condição esta não aceita pela sociedade, não obstante sejamos indivíduos únicos, com nossas singularidades e particularidades.

Entre crianças da pré-escola, em geral, não há problemas com a inclusão de qualquer tipo de necessidades especiais. O problema é visto entre os pais que tratam estas diferenças como doença e um possível contágio. Educadores despreparados também veem problemas na educação inclusiva sem perceber que o atendimento de necessidades especiais se impõe, seja no cenário escolar onde, senão alunos, funcionários e, mesmo, professores encontram-se nesta condição, como também é realidade presente na sociedade como um todo.

É muito difícil aceitar que conceitos e definições que foram cultivados durante muitos anos não sejam os absolutamente corretos. Como contestar uma cultura que foi passada, transformada e incorporada com o tempo procurando melhorar as vivências das novas gerações? Devemos considerar, que a cultura é influenciada por novas maneiras de pensar inerentes ao desenvolvimento do ser humano, o que possibilita a mudança de perspectiva.

Considerar a questão da inclusão é reconhecer a existência de pessoas excluídas. Esta é a realidade vista em nosso país, e também é fato presente em todo o mundo. Por esta razão, a luta pela inclusão daqueles que estão excluídos em decorrência de necessidades diversas e limitações, se impôs, ocasionando conferências e encontros, que levaram a uma ampla discussão em escala mundial, resultando em documentos, recomendações e metas a serem perseguidas pelos países representados nestes encontros.

Aí percebemos que o verdadeiro desafio da inclusão foi aceito e para vencê-lo será necessário mecanismos que permitam aos indivíduos responderem ao meio de acordo com as mudanças que nele se processam

A Conferência Mundial em Educação Especial, organizada pelo governo da Espanha na cidade de Salamanca, em cooperação com a UNESCO, em 1994 destacou que toda criança tem o direito à educação. O Brasil tem caminhado nesta direção, sendo a necessidade da inclusão uma busca em diversas áreas da sociedade e, de modo especial, na escola, já que as transformações iniciam na educação.

O conceito de inclusão escolar prevê que todas as pessoas, sem exceção, têm o direito à educação, de conformidade com o artigo 205 da Constituição Federal:

“A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho.”

É ainda assegurado a igualdade de condições para acesso e permanência na escola. Isto permite que crianças sejam aceitas e tenham a possibilidade de aprender, de socializarem-se, de capacitarem-se para o mundo do trabalho, enfim para o exercício pleno da cidadania. Seguindo este entendimento, abre-se a oportunidade para que, independente de limitações, sejam elas quais forem, o indivíduo possa escrever sua própria história, sendo o protagonista de suas ações. Mas, a simples declaração de que “todos têm direito” não soluciona a questão, e nem dissipa os problemas ligados a esta determinação social, legal ou ideológica. A inclusão traz em seu bojo desafios que precisam ser enfrentados de maneira consciente e determinada.

Se tivéssemos uma real garantia legal, quando se fala em “direito de todos e dever do Estado e da família” e “com a colaboração da sociedade”, no art. 205 da Constituição Federal, não existiria um desafio a ser proposto em relação à inclusão de alunos com necessidades especiais. Quando nos referimos a todos não deveria haver exceção, não poderia ser partido ou dividido, como ocorre.

Pensar na questão da inclusão na educação básica implica, primeiramente, em reconhecer o grande desafio que ela apresenta. Segundo a ONU Brasil – ONUBR – em todo o mundo, 20% das pessoas mais pobres têm algum tipo de deficiência e 80% das pessoas com deficiência corresponde a 15% da população mundial. Considerando que a escola pública, em especial, atende, via de regra, as populações mais carentes, cabe a ela estar preparada para acolher e atender as crianças que precisam de atendimento especializado, possibilitando a sua inclusão no ambiente escolar e, por consequência, nas relações sociais.

Estamos sempre referindo situações ideais em paralelo a situações reais. A escola pública teria a obrigação de estar preparada para acolher e atender estas crianças que, além de fazerem parte de populações mais carentes, são vulneráveis primeiramente por sua idade e também por suas necessidades especiais que não as tornam pessoas incapazes como a sociedade as faz parecer.

O desafio da inclusão começa com a família, quando esta aceita a dificuldade e a enfrenta, não se conformando ou desistindo, ou ainda, aceitando como derrota e não acreditando na melhora da mudança. Sobre a família repousa a responsabilidade da manutenção financeira, dos cuidados, da busca pelo atendimento especializado, normalmente nos órgãos públicos – muitos deles ainda insensíveis à necessidade da inclusão, ou do simples respeito. Sobre a família recai, ainda, todas as exigências emocionais, o desgaste físico e a preocupação em prover a educação de suas crianças ou adolescentes com limitações em maior ou menor gravidade. E esta é uma luta diária que necessita ser vencida por todos que compõe o grupo familiar.

Há de se considerar, também, o espaço físico e geográfico que separa o aluno com necessidade especial da escola, onde diariamente precisa chegar. E precisamos considerar, ainda, que uma grande parte das pessoas que possuem necessidades especiais ou que fazem parte de um núcleo familiar com algum membro com essa necessidade especial, pertence a classe média ou baixa. Assim sendo, dependem da utilização de transporte público, vias públicas e até mesmo instituições como hospitais, escolas e centros de atendimento em seu cotidiano. E esta estrutura que se impõe, normalmente, não se apresenta totalmente preparada para responder a esta demanda, embora devamos considerar que o Estado tem o dever de reunir todas as condições para acolher o cidadão que o mantém.

Desta maneira vemos as dificuldades de acesso – transportes adequados, rampas e calçamento adaptados nas vias públicas, como também a adequação de prédios públicos e, inclusive, as escolas. Estas limitações trazem transtornos, constrangimentos e, não raro, a desistência de muitos que almejam se integrar na vida cotidiana e anseiam pelo exercício de seus direitos cidadãos. Mas é preciso enfatizar que a Lei de Diretrizes e Bases - LDB 9.394/96, assegura o Atendimento Educacional Especializado, em seu artigo 58, parágrafos primeiro e segundo:

Art. 58. *Entende-se por educação especial, para os efeitos desta Lei, a modalidade de educação escolar oferecida preferencialmente na rede regular de ensino, para educandos com deficiência, transtornos globais do desenvolvimento e altas habilidades ou superdotação. (Redação dada pela Lei nº 12.796, de 2013)*

§ 1º *Haverá, quando necessário, serviços de apoio especializado, na escola regular, para atender às peculiaridades da clientela de educação especial.*

§ 2º *O atendimento educacional será feito em classes, escolas ou serviços especializados, sempre que, em função das condições específicas dos alunos, não for possível a sua integração nas classes comuns de ensino regular.*

O objetivo é assegurar apoio e suporte extra para que haja uma educação inclusiva efetiva.

Um desafio ainda mais fundamental que podemos salientar, aponta para a preparação do docente em meio a essa perspectiva. Educadores, com exceções, resistem em preparar-se para receber alunos com necessidades especiais. Culturalmente, estes alunos não deveriam estar em escolas regulares, não deveriam estar fora de casa e a família deveria ser a única responsável por eles.

Políticas públicas, projetos de leis ou decretos que protejam ou obriguem a inclusão de alunos especiais nas escolas, não serão suficientes e eficientes se os profissionais docentes, responsáveis pelo acolhimento e ensino, não estiverem engajados neste propósito, ou preparados para tal.

Mais uma vez, com base no Índice de Percepção do Cumprimento da Lei, da Fundação Getúlio Vargas, aqui constatamos a veracidade da afirmação de que no Brasil é cultural não cumprir leis, ainda que estas sejam perfeitas em sua forma e impraticadas na sua aplicação.

Como será possível incluir um aluno com necessidade especial se o educador não estiver habilitado para tal inclusão?

Devemos lembrar e destacar o decisivo papel político que exerce o professor na implementação e êxito de todos os projetos e iniciativas desenvolvidas no âmbito da escola, com suas repercussões e desdobramentos na vida dos alunos e seus desdobramentos na comunidade. O professor que acredita na inclusão instila nos integrantes de sua classe a naturalidade das relações de cooperação, de respeito, de companheirismo e de aceitação da diferença como parte integrante da vida em comunidade.

“Preparar os indivíduos para a vida social, pode vir a ser possibilidade de sua emancipação” (Tonet, 2005, p.218). E essa deve ser a meta da inclusão, seja na escola, seja em outros cenários. Pode-se afirmar que a emancipação desse indivíduo significa vencer o desafio em sua totalidade.

O entendimento de que educação é promover a construção da pessoa com desejo à liberdade, se mostrando capaz para produzir e usufruir dos bens culturais que a sociedade pode lhe oferecer, deve ser o empenho de docentes integrados à proposta inclusiva. Sendo assim, professores, equipe pedagógica e demais profissionais que atuam na educação básica precisam estar preparados para cumprir o seu papel, ainda que diante dos desafios que se impõem com a inclusão.

A escola inclusiva exige saberes especializados. O docente, portanto, precisa estar preparado para as múltiplas necessidades que se apresentarão – comprometimentos auditivos, visuais, comportamentais, neurológicos e motores, além das altas habilidades. Para que a vivência escolar ganhe sentido, se faz necessário reconhecer estas necessidades específicas e oferecer atendimento especializado diante delas. Para que haja este reconhecimento é que o educador deve estar preparado. Poderá haver uma especialização para o trato da necessidade especial, mas identificar sua existência é fundamental para que isto ocorra.

As perspectivas e os desafios para a inclusão na educação brasileira perpassam por problemas estruturais da sociedade.

Conforme explicita o documento do ministério da educação (MEC, 2003, p.19), que trata da educação inclusiva, a inteligência se constrói mediante a troca entre o organismo e o meio, mecanismo pelo qual se dá a formação das estruturas cognitivas, de acordo com a teoria de Piaget.

Sendo assim, pode-se supor que a dificuldade em aprender não é causada simplesmente por uma deficiência, mas em sua maioria por falta dos estímulos adequados. E estes estímulos, na escola, cabem ao educador.

Segundo o Centro de Apoio Operacional das Promotorias de Defesa dos Direitos da Pessoa Portadora de deficiência – CAOIPD do Ministério Público do Estado do Paraná – deficiência pode ser conceituada como “pessoas que apresentam necessidades próprias e diferentes que requerem atenção específica em virtude de sua condição de deficiência. Genericamente também são chamados de portadores de necessidades especiais.”

Na Convenção Internacional para Proteção e Promoção dos Direitos e Dignidade

das Pessoas com Deficiência, assinada em Nova Iorque em 2007 e promulgada no Brasil em 2009, ficou decidido que o termo correto a ser utilizado seria “pessoas com deficiência”.

A deficiência pode ser compreendida, mais especificamente, à luz da análise dos modelos médico e social. De acordo com o artigo de Amiraliane *tal* (2000) tendo como base a IX assembleia da OMS, em 1976, foi estabelecida uma Classificação Internacional de deficiências, incapacidades e desvantagens.

Neste manual de classificação das consequências das doenças (CIDID), a deficiência ganha uma conceituação mais específica sobre o ponto de vista da medicina, da reabilitação e da segurança social.

Esta classificação apresenta uma forma melhor de compreender e diferenciar a necessidade especial, a partir de termos conceituados e ordenados de forma individual, sendo eles a deficiência, a incapacidade e a desvantagem.

A deficiência é entendida como a perda ou a anormalidade de funções psicológicas, fisiológicas e anatômicas, por um tempo determinado ou permanentemente. “Incluem-se nessas a ocorrência de uma anomalia, defeito ou perda de um membro, órgão, tecido ou qualquer outra estrutura do corpo, inclusive das funções mentais” (pg. 98).

A incapacidade ocorre em decorrência direta ou é a resposta do indivíduo a sua deficiência, seja ela psicológica, física, sensorial ou outra. É a limitação prática no desenvolvimento de atividades consideradas normais à pessoa. “Representa a objetivação da deficiência e reflete os distúrbios da própria pessoa, nas atividades e comportamentos essenciais à vida diária” (pg. 98).

A desvantagem se trata do

“prejuízo para o indivíduo, resultante de uma deficiência ou uma incapacidade, que limita ou impede o desempenho de papéis de acordo com a idade, sexo, fatores sociais e culturais Caracteriza-se por uma discordância entre a capacidade individual de realização e as expectativas do indivíduo ou do seu grupo social. Representa a socialização da deficiência e relaciona-se às dificuldades nas habilidades de sobrevivência” (pg. 98).

Isto posto, é possível construir as ações da criança em um meio favorável a ela, deixando-a fazer as atividades e tarefas, brincar, resolver problemas, assim como permitir que ela conheça e pense mais profundamente, com estímulos adequados.

Interpretar e compreender o mundo são coisas complexas. A deficiência torna este processo mais confuso. Por isso é tão importante que indivíduos com incapacidades tenham, desde a infância, os estímulos necessários para garantir uma qualidade de vida digna. E isto se dá por meio da educação.

Não estamos preparados para aceitar indivíduos com incapacidades, menos ainda para estimulá-los. Em culturas específicas não há espaço para indivíduos com deficiência, por conta do ambiente e da forma de sobrevivência, como por exemplo aldeias indígenas, que, inclusive, praticam o infanticídio. Evidentemente que isso não cabe em nossa sociedade, posto que aquelas motivações não existem aqui.

Os registros estatísticos da deficiência não são antigos no Brasil. Por alguns séculos, segundo Garcia (2011) a deficiência era incluída na descrição dos “miseráveis”, isto é, no conjunto dos que integravam uma camada mais desprestigiada que a dos pobres. A questão da deficiência começou a ser tratada e olhada sob outra perspectiva ainda no século XIX, em razão das guerras que resultavam em mutilações. Em 1868 foi então aberto o primeiro asilo, para cuidar dos mutilados da Guerra do Paraguai, no Rio de Janeiro. Já o Ministério da Educação e Cultura – MEC – só assumiu a educação especial, no Brasil, em 1957. E somente em 1972 foi apresentada a primeira proposta de estruturação da educação especial brasileira.

No Brasil, existem 24,5 milhões de pessoas com alguma deficiência. Deste total, 4,3 milhões (2,5% da população) possuem limitações severas, segundo o site do governo federal.

Ainda de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 45.606.048 brasileiros, 23,9% da população total, têm algum tipo de deficiência – visual, auditiva, motora e mental ou intelectual. A prevalência da deficiência variou de acordo com a natureza delas.

Outro aspecto cultural em relação às pessoas com deficiência é o mascaramento do preconceito. Costuma-se rotular as necessidades especiais com nomes que se pensa serem mais “simpáticos”, a fim de amenizar o desconforto ou mesmo a rejeição.

A deficiência visual apresentou a maior ocorrência, afetando 18,6% da população brasileira. Em segundo lugar está a deficiência motora, ocorrendo em 7% da população, seguida da deficiência auditiva, em 5,10% e da deficiência mental ou intelectual, em 1,40%. Os dados integram os resultados do Censo de 2010 e divulgados em 2012, pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República.

Tendo como base ainda o texto do site do governo federal, além das deficiências percebidas e confirmadas no período gestacional, ainda é preciso lembrar-se das causadas por acidentes.

No Brasil, como em muitos países, a imprudência no trânsito, por exemplo, é a principal responsável por mutilar e provocar lesões em milhares de pessoas todos os anos. Segundo o Denatran, mais de 501 mil brasileiros são vítimas não fatais de acidentes em ruas e estradas todos os anos, muitos deles ficando com lesões permanentes.

Nessa perspectiva, a criança com necessidades especiais não poderia estar em um mundo separado, afastado ou diferenciado para trabalhar o desenvolvimento de suas habilidades. É necessário que ela receba os mesmos incentivos tecnológicos, por exemplo, em constante interação com o ambiente ao qual ela pertence. Para isso se estabelecem as políticas de inclusão social.

Existem bases para alicerçar a ação em educação especial. Já citamos, como exemplo, a Conferência Mundial em educação especial, que adotou medidas para construir caminhos que permitam a real implementação das políticas, recomendações e ações governamentais que objetivam a intenção de melhorar o cenário atual.

Em conformidade com a LDB (artigo 58), a viabilidade de um atendimento educacional especializado e focado na dificuldade pessoal dos estudantes é importante e previsto por lei. Esta, porém, não substitui de forma alguma o ensino regular. Deve ser um auxílio, visando à melhor forma de ajudar na promoção do aprendizado do aluno.

Em uma simples busca na internet podemos encontrar uma definição clara sobre o que é inclusão social.

Para o Wikipédia, site acessível e de utilização popular, inclusão social é o conjunto de meios e ações que combatem a exclusão aos benefícios da vida em sociedade, provocada pelas diferenças de classe social, educação, idade, deficiência, gênero, preconceito social ou preconceitos raciais. Inclusão social é, portanto, oferecer oportunidades iguais de acesso a bens e serviços a todos.

A inaptidão e o temor ainda prevalecem nas discussões e no dia a dia das salas de aula quando se trata de inclusão. A inclusão de alunos com deficiência, incapacidades e desvantagens está além da simples autorização de sua permanência ou presença numa sala de aula regular. Incluir esses alunos significa dar a eles as condições necessárias para que possam aprender.

Neste caso, quando falamos de oportunidades iguais de acesso a bens e serviços, não estamos falando que todos devem ser tratados igualmente, já que não são realmente iguais. Queremos garantir os direitos para que todos tenham acesso e, para que isto ocorra, teremos que incluir as pessoas com necessidades especiais para que possam exercer a sua cidadania e alcançar a educação para todos que está prevista no art. 58 da Constituição Federal.

Temos falado muito sobre incluir e sobre a criação de políticas públicas para a regularização do ensino conjunto; temos discutido sobre como será feita essa adequação nas escolas, mas na realidade o que tem sido feito é pouco, a ação prática quase não se vê. Por este motivo, os desiguais não podem ser tratados igualmente.

Dentro do contexto brasileiro, o paradigma da inclusão parece encontrar suas maiores barreiras na carência de recursos e serviços que possibilitem condições favoráveis a acessibilidade das pessoas com necessidades educacionais especiais.

Pessoas com necessidades especiais continuam tendo dificuldades em exercer plenamente a sua cidadania. Nem sempre seus direitos são respeitados por alguns seguimentos sociais e determinadas instituições, que insistem em desconsiderar adequações com a finalidade de atender a todos indistintamente.

A inclusão exige atividade. O processo de ensino aprendizagem, que vai gerar no aluno o aprender a aprender, a socialização e a vivência requer participação. Mas as escolas precisam estar preparadas para acolher esses alunos. Elas precisam estar organizadas funcional e estruturalmente, além de dispor de professores e demais profissionais da área de educação com qualificações específicas.

Professores sem formação adequada, escolas sem ambientes adaptados, falta de materiais didáticos específicos para o aluno com necessidade especial, bem como

a falta de tratamento igualitário na abordagem de assuntos e atividades desenvolvidas pelos alunos com deficiência e alunos sem deficiências, são fatores que podem resultar na dificuldade da inclusão no ambiente da escola.

É também de suma importância, que o currículo escolar deva passar por uma adequação, em que haja previsão para atividades que integrem estes alunos e que consiga contemplar as necessidades destes e promover a oportunidade da inclusão.

Os educadores e colaboradores do meio escolar devem entender seu papel e função, que é a de formar indivíduos capazes de viver em sociedade e compreender seus símbolos, participando de suas funções como cidadãos que terão uma profissão e um dia também farão a diferença em algum meio social.

3 | CONCLUSÃO

Pensar em educação inclusiva e o ideal de uma escola para todos têm dado um novo rumo às expectativas da educação como um todo. A inserção de todos, sem diferenciação de condições sociais, cor, dificuldades sensoriais, cognitivas, físicas e emocionais pode dar a chance de nós, como indivíduos, melhorarmos o nosso país.

E para que tudo isto ocorra, os educadores terão que empreender esforços significativos e trabalhar para que haja uma mudança significativa na cultura da inclusão.

A educação deve sim considerar a criança e o adolescente com deficiência, não sob a ótica de indivíduos que carregam doenças, mas como cidadãos que, independentemente de suas limitações, podem realizar tarefas, contribuir para a sociedade, integrar o mundo do trabalho, produzir arte, ciência e conhecimento, sendo ativos e atuantes na sociedade que integram.

A inclusão deverá ocorrer com educadores e políticas públicas, indo além de discursos e de letras não cumpridas, compreendendo as verbas destinadas à educação e distribuídas com coerência em uma gestão comprometida com esta finalidade. As estruturas educacionais terão que receber atenção especial. Isto implica a sua estrutura física – elevadores e rampas para cadeirantes, mobília para anões, lousas antirreflexo, aparelhos esportivos para deficientes físicos e outras adaptações necessárias – como também humanas, com todo corpo docente e demais profissionais da educação envolvidos neste propósito.

Este ainda é um desafio presente e que esperamos seja alcançado com o envolvimento de toda a sociedade.

REFERÊNCIAS

Livros

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. **Saberes e Práticas da Inclusão: Dificuldades Acentuadas de Aprendizagem: Deficiência Múltipla**. 2. ed. rev. – Brasília: MEC, SEESP, 2003

JOHNSON, Allan G. **Dicionário de Sociologia: Guia prático da linguagem sociológica**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora, 1997.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura um conceito antropológico**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora, 2007.

Revistas

AMIRALIAN, Maria LT, PINTO, Elizabeth B., GHIRARDI, Maria IG, LICHTIG, Ida, MASINI, Elcie F.S. e PASQUALIN, Luiz. **Conceituando deficiência**. Revista Saúde Pública, 34 (1): 97-103, 2000 www.fsp.usp.br/rsp

Sites

BRASIL.DECRETO nº 6949, de 25 de agosto de 2009. Convenção Sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência, Brasília,DF, mar 2007. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6949.htm>. Acesso em 12/10/2017

Conceito de necessidade especial – acessado em 20/10/2017 as 10:13 <http://www.ppd.mppr.mp.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=41>

LDB – Leis de Diretrizes e Bases. Lei nº 9.394. 1996. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seed/arquivos/pdf/tvescola/leis/lein_9394.pdf> acessado em 26/10/2017 às 21:30

AQUARIUS: EDIFICANDO O DESCOLONIAL

Data de aceite: 31/01/2020

Jacqueline Gama de Jesus

Aluna do curso de graduação em letras vernáculas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), bolsista CNPQ do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC). E-mail: jacdemais@gmail.com.

Ana Lígia Leite e Aguiar

Professora adjunta de Literatura Brasileira na Universidade Federal da Bahia. E-mail: analigialeite@gmail.com.

RESUMO: A obra fílmica *Aquarius* (2016), do diretor Kleber Mendonça Filho, é um dos objetos da pesquisa “*O Som ao Redor de Aquarius: reflexões anticoloniais de um Brasil Contemporâneo*”. Neste produto imagético cultural, podemos visualizar alguns gestos que buscam repensar a permanência de práticas neocoloniais em nosso país, ao abordar temáticas que marcaram a história nacional, como a ditadura militar brasileira, o Impeachment de Dilma Rousseff e o domínio das elites no Brasil. Esses elementos estão rodeando a obra dentro e fora da narrativa, uma vez que as temáticas do filme remetem a esses fatos da conjuntura brasileira seja pela própria narrativa ou manifestações extra fílmicas emitidas pelo

Estado brasileiro e pelos próprios realizadores da película, dentre eles o diretor Kleber Mendonça Filho. Para tanto, cotejaremos essas impressões elencadas com a fortuna crítica que a filmografia do cineasta pernambucano vem ganhando no campo especializado, procurando traçar, ao mesmo tempo, o perfil político que a obra do diretor assume no cenário brasileiro de cinema. A fim de refletir sobre esse produto imagético cultural será utilizada a fortuna crítica do teórico argentino Walter Mignolo (2008) que define o *descolonial*. Também, com o intuito de dialogar com as reflexões propostas serão utilizados os teóricos: Achille Mbembe (2017), Franz Fanon (1968), Georges Didi-Huberman (2017), Hugo Achugar (2006), Jessé Souza, (2015) Sergio Buarque de Holanda (2014) e Vladimir Safatle (2015).

PALAVRAS-CHAVE: Aquarius, Descolonial, América Latina.

INTRODUÇÃO

Pensando na potência *descolonial* para a conjuntura brasileira contemporânea e para o cinema nacional, no ano de 2018 pesquisei as produções audiovisuais *O Som ao Redor* (2013) e *Aquarius* (2016), filmes dirigidos por Kleber Mendonça Filho. Esse artigo originalmente foi publicado nos anais do ENECULT de 2019 e

aqui sofreu algumas modificações. Também, hoje ele é caro para entender a filmografia de Kleber Mendonça Filho e a importância de manter as produções audiovisuais do país já que elas reverberam a identidade nacional e contribuem para a reflexão das identidades coletivas.¹

Ao falar de *O som ao Redor* (2013) explorei as questões relacionadas a colonialidade, principalmente em torno da personagem de Sr. Francisco, o qual representa o imaginário do senhor de engenho que aqui dialogará com a família Bonfim e com o imaginário da elite brasileira. Nesse espaço também fiz algumas considerações acerca da personagem de Clara e da representação do edifício *Aquarius* como uma estrutura colonial em ruínas, sendo esse também uma metonímia de Brasil, ponto que foi comparado com as casas demolidas em *O Som ao Redor* (2016), podendo constituir um fio de continuidade das tramas por forma e conteúdo. Visto isso, nesse artigo despedirei sobre *Aquarius*, um dos objetos comparativos da minha pesquisa.

ADENTRANDO O DESCOLONIAL

O *descolonial* perpassa pela desobediência epistêmica. Essa conceituação teórica foi criada por Walter Dignolo juntamente com os membros do grupo de pesquisa intitulado Modernidade/Colonialidade constituído no final da década de 1990. Além de Dignolo esse era composto por: Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Immanuel Wallerstein, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Fernando Coronil, Catherine Walsh, Boaventura Santos, Zulma Palermo. Todos provenientes de países da América Latina, exceto Boaventura de Souza Santos que é português e leciona em Coimbra, entretanto, não existia nenhum membro do grupo que fosse brasileiro. O Brasil apresenta-se como uma célula amorfa já que apesar de ser colônia não se assume como tal, principalmente por ser o país mais rico da América Latina, portanto no país esse pensamento está exposto nos corpos racializados que não gozam de privilégios. No texto sobre a desobediência epistêmica de 2008, ao que tange a questão dessa teoria no Brasil, Dignolo afirma:

Na América do Sul, na América Central e no Caribe, o pensamento descolonial vive nas mentes e corpos de indígenas bem como nas de afrodescendentes. As memórias gravadas em seus corpos por gerações e a marginalização sócio-política a qual foram sujeitos por instituições imperiais diretas, bem como por instituições republicanas controladas pela população crioula dos descendentes europeus, alimentaram uma mudança na geo- e na política de Estado de conhecimento. O “pensamento descolonial castanho” construído nos Palenques nos Andes e nos quilombos no Brasil, por exemplo, complementou o “pensamento indígena descolonial” trabalhando como respostas imediatas à invasão progressiva das nações imperiais europeias (Espanha, Portugal, Inglaterra, França, Holanda). (MIGNOLO, 2008, p.291)

A desobediência epistêmica no Brasil então é abrangida quando a classe média entra em contato com esses corpos periféricos e entende-se por colonizada

¹ Essas questões identitárias são evidenciadas de forma escancarada em Bacurau (2019), co-direção de Kleber Mendonça Filho e Juliano Dornelles.

em comparação ao centro (Europa e E.U.A). Essa teoria significa pensar a partir de países periféricos como os constituintes da América Latina em conjunto com as teorias hegemônicas dos países eurocêntricos. Sendo assim, a intenção não é a de inferiorizar ou abandonar o pensamento europeu, mas de problematizar questões em torno de diferenças não apenas de classe, mas de raça e gênero. A teoria europeia não alcança essas problemáticas porque o mundo eurocêntrico desde a colonização foi constituído como o mundo superior para que se legitimasse a exploração colonial.

Nessa conjuntura é importante enfatizar que os filmes de Kleber Mendonça Filho questionam a posição da classe média brasileira ao que tange a colonização no Brasil. O diretor comportasse como um intelectual orgânico já que é um homem branco da classe média criticando a classe média, segundo Gramsci: “os intelectuais “orgânicos, que cada nova classe cria consigo e elabora em seu desenvolvimento progressivo, são, na maioria das vezes, “especializações” de aspectos parciais da atividade primitiva do tipo social novo que a nova classe deu à luz.” (MONASTA apud GRAMSCI, 2010, p.93) Sendo assim, esses surgem de acordo com as necessidades de seu tempo.

Mulher branca, jornalista, pertencente a classe média, detentora de um capital cultural². A protagonista Clara, protagonista do *Aquarius* (2016), exerce uma função questionadora mesmo representando uma classe social ascendente. Confronta o sistema hegemônico colonial em que o homem branco da classe média alta tenta expulsá-la do seu apartamento para construir um novo dito mais moderno, esse, portanto, exerce o papel do colonizado que tenta se assemelhar ao colonizador. Já ela assume-se como parte do legado colonial e se revolta contra a persistência desse mesmo sistema colonial. Entretanto é importante enfatizar que apesar de assumir sua posição no mundo, goza de privilégios em comparação às camadas mais emergentes e isso é perceptível principalmente na relação com sua empregada doméstica que, por mais amigável que seja, ainda possui uma hierarquia. Logo, essas contradições e posicionamento permeiam o *descolonial*, denunciando principalmente a classe média brasileira, suas origens coloniais e o processo de *americanização*, pontos os quais abordarei a seguir.

EXPLORANDO AQUARIUS

Lançado em 2016, *Aquarius*, foi o segundo longa-metragem de ficção do diretor e produtor Kleber Mendonça Filho. O filme ao expor monumentos coloniais configura-se como um produto *descolonial*. A película teve sua estreia em um momento político delicado para a história do Brasil, uma vez que tinha acabado de ocorrer o processo de impeachment de Dilma Rousseff. Muito caro para pensar a colonialidade brasileira, o objeto traz fatos culturais que questionam as ideologias que sustentaram o golpe de 2016, assim como também remete à ditadura militar de 1964.

² Assemelhando-se a figura do diretor

As primeiras cenas do filme são imagens *anarquívicas* da praia de Boa Viagem no Recife, quando ainda não existiam arranha céus enormes que bloqueiam a passagem do vento e os quais compõem o processo de gentrificação sofrido na cidade do Recife e em outras capitais do país:

Atualmente, usa-se gentrificação para falar da “revitalização”, da “recuperação” ou da “requalificação” (seja lá qual for a expressão usada) de locais degradados a partir de iniciativas públicas e privadas. Trata-se de um fenômeno de natureza multidimensional, que reúne modernização e deslocamento; ou seja, estamos nos referindo à modernização e à melhoria de antigos prédios associadas ao desenvolvimento de atividades culturais em determinadas áreas residenciais, levando ao deslocamento dos antigos moradores. (FERREIRA, 2015, p.1)

Na narrativa de *Aquarius*, esse processo ocorre em um contexto cujo a protagonista Clara, interpretada por Sônia Braga, reside no único apartamento que não foi vendido para uma empreiteira. A empresa pretende construir um condomínio de luxo no local, assim como outros que foram erguidos na orla do Recife. Esse, é um dos últimos prédios antigos que se mantém edificadas na localidade. Portanto, tanto a construção como a personagem resistem ao processo de gentrificação e mantém a estrutura do prédio intacta, preservando, simbolicamente, uma história brasileira que não se rende ao colonizador, o qual pretende construir o *Atlantic Plaza Residence* -nome inicialmente dado ao condomínio de luxo que seria construído no local do edifício *Aquarius*- dessa forma, se vê nesse pensamento uma lógica do imperialismo estadunidense que influencia o pensamento brasileiro contemporâneo. Dialogando com Jessé Souza:

Os Estados Unidos foram e continuam sendo o êmulo de todo brasileiro à procura de um modelo. Como a comparação nos termos da civilização moderna, baseada no cálculo instrumental e na disciplina, ou seja, no domínio do corpo pela “alma” e pela “mente”. (SOUZA, 2015, p.30)

Nesse contexto, a película explora o modelo estadunidense que permeia o imaginário brasileiro coletivo, uma vez que está atrelado a uma lógica do progresso incutida desde os anos 30 através dos movimentos de industrialização do Brasil. Também, essa ideia dialoga com a problemática do capital, posto que a própria protagonista diz em uma de suas falas: “quando você gosta é vintage, quando você não gosta é velho”. Logo, o processo de modernização é um monumento vintage da cultura brasileira já que está presente na história do Brasil a muitos anos juntamente com a urbanização e os ideais de progresso do país. As palavras de Sergio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*, publicadas na década de 30, permanecem atuais:

A urbanização contínua, progressiva, avassaladora, fenômeno social que as instituições republicanas deviam apresentar a forma exterior complementar, destruiu esse esteio rural, que fazia a força do regime decaído sem lograr substituí-lo, até agora por nada de novo. (BUARQUE, 2014, p.209)

Desse modo, pensa-se algumas das fotografias mostradas no início filme (*figuras 1,2,3*) como uma analogia a gentrificação e a urbanização do país, pois aparentemente elas são da década de oitenta, momento em que já existiam alguns prédios na praia da Boa Viagem, mas que ainda eram visíveis as sombras das árvores, não apenas as dos prédios. No final do filme, quando são filmadas as maquetes

dos condomínios de luxo que a empreiteira pretende edificar (*figura 4*), a retomada dessas fotografias é inevitável, uma vez que no século XXI a cidade ainda está nesse processo de revitalização. Sendo assim, ainda se busca um imaginário de colocar a periferia no centro, não apenas por ser uma cidade do Nordeste, a qual dentro da conjuntura brasileira é periférica comparada com os eixos Sul e Sudeste, como também de alavancar o próprio país para um cenário central. Portando, essas fotografias *anarquívicas* atestam uma colonialidade do modelo de urbanização e modernização, a qual faz parte da mentalidade brasileira:

A relação entre passado e presente é uma relação entre passado e futuro. Narração do passado, memória, tradição, herança, testamento funcionam, em certo nível, como sinônimos. A filiação- como o testamento- estabelece uma tradição, uma memória, uma herança. Costuma acontecer, no entanto, que há heranças que são rejeitadas, há legados que despojam, há tradições que, em lugar de memórias, há esquecimento. Entre outras coisas, pela simples razão de que o testamento supõe a existência de um sujeito- individual ou coletivo- que o enuncie e, também, a existência de um herdeiro – individual ou coletivo- que aceite ser interpelado pelo mencionado testamento (ACHUGAR, 2006, p.33)

Atestar, então, essa mentalidade que se perpetua no imaginário brasileiro muito ligada às ideias estadunidenses é denunciar uma colonialidade que permanece. Portanto, o objeto questiona esses fatores culturais ao representar uma personagem da classe média (camada que mais estimula esse imperialismo dos países do Norte, especialmente dos E.U.A), a qual resiste a essa colonização, a essa gentrificação do espaço e que faz questão de manter a memória da cidade e indiretamente uma memória da história do país. Esses fatos do passado estão presentes simbolicamente em alguns acontecimentos da narrativa.

No começo do filme, Clara, aparece curada de um câncer de mama, o qual mutilou um de seus seios. O período é a década de 1980, ou seja, o Brasil ainda estava vivenciando a ditadura militar. Dessa forma, pode-se dizer metaforicamente que a ditadura foi uma mutilação na história brasileira, deixando uma cicatriz na memória do país, não só por causa dos atos de tortura e corpos desaparecidos, mas também por um legado infeliz que é rejeitado, assim como diz Achugar sobre negar uma herança. Entretanto, é necessário sempre ver. O filme, ao colocar o espectador diante dessas imagens de dor da personagem, indiretamente remete ao sofrimento irrecuperável marcado na história do Brasil. Assim, a interpelação de Didi-Huberman se faz necessária:

Nunca poderemos dizer: não há nada para ver, não há mais nada para ver. Para saber desconfiar do que vemos, deveremos saber mais, ver, apesar de tudo. Apesar da destruição, da supressão de todas as coisas. Convém saber olhar como um arqueólogo. E é através de um olhar desse tipo – de uma interrogação desse tipo – que vemos que as coisas começam a nos olhar a partir de seus espaços soterrados e tempos esboroados. (DIDI-HUBERMAN, 2017, p.61)

O autor profere essa afirmação no livro *Cascas* durante uma visita aos campos de concentração nazista, locais que marcaram a história do genocídio inimaginável na Alemanha. Entretanto, a história da ditadura militar no Brasil, ainda é visualizada nas entre linhas da memória brasileira, apesar da comissão da verdade. Ainda, o golpe

militar de 64 é tratado, por alguns, dentre eles o atual presidente Jair Bolsonaro, como revolução e isso é extremamente preocupante, uma vez que milhares de pessoas sofreram diretamente ou indiretamente com esse fato histórico.

Considerando esses fatores, o filme demonstra-se um objeto *descolonial*, ou seja, o diretor Kleber Mendonça Filho, como já tinha feito em *O Som ao Redor*, traz alegorias que edificam um pensamento colonial brasileiro para sua obra audiovisual. Nesse caso, considera-se o fato do diretor e produtor ser brasileiro, morador de um bairro nobre da cidade do Recife e que seus filmes são retratados nesse cenário, logo, são obras híper-realísticas que questionam um imaginário de parcela da população brasileira. Ao expor isso, o objeto torna-se *descolonial*, pensando no conceito erigido por Walter Mignolo juntamente com Grupo de pesquisa *Colonialidade/Modernidade*: “Descolonial significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que cria, constrói, erige um exterior a fim de a sua interioridade.” (MIGNOLO; 2008; p. 304).

Fato que corrobora com a opção *descolonial* do diretor, ainda que em nenhum momento ele tenha falado explicitamente nesses termos, foi a repercussão que o filme teve no ano de 2016, uma vez que os atores protestaram no tapete vermelho de Cannes (*figura 5*) contra o Impeachment de Dilma Rousseff, além da censura que o filme teve na época de sua exibição:

O imbróglio cresceu quando, a poucos dias da estreia comercial, o longa recebeu do Ministério da Justiça a classificação indicativa de não recomendado para menores de 18 anos – dada de acordo com a regra vigente a obras com cenas explícitas de sexo e de violência, caso que não se aplica a *Aquarius* mais do que a casos semelhantes classificados anteriormente em 16 anos. A obra tem algumas cenas de nudez e um trecho de 13 segundos que mostra sexo grupal. A notícia surpreendeu muita gente e foi interpretada como um ato de repreensão do Governo interino, já que dificulta a circulação do filme. “Surpresos com a censura ‘18 anos’ dada a *Aquarius* pelo Ministério da Justiça. É incrível ver que ele está se tornando o filme mais controvertido do ano, aparentemente por celebrar a vida de maneira generosa, por ter um ponto de vista social e político forte e ainda trazer como personagem principal essa coisa assustadora para muita gente que é uma mulher forte, que não leva desaforo para casa”, diz um post oficial no Facebook. (CAMILLA MORAES, 2016)

Esse fragmento da reportagem retirada do EL PAÍS de Setembro de 2016 mostra indícios dessa mentalidade colonialista que erige como uma das bases o patrimonialismo “isto é, uma vida institucional que tem como fundamento uma ‘elite estatal’, também pré-moderna, que parasitaria toda a sociedade.” (SOUZA, 2015, p.18). Nesse caso, a instituição do judiciário que exerceu seu poder ao censurar indiretamente a obra, classificando-a primeiramente como proibida para menores de 18 anos, intuindo a diminuição de bilheteria. A posteriori de sua estreia, a classificação do filme baixou para 16 anos, por conta dos protestos da comunidade cinematográfica e apoiadores da cultura o ministério da justiça voltou atrás da decisão. Mesmo assim, a primeira decisão mostrou que o Estado brasileiro se ofendeu com o filme.

Sem dúvida, um dos motivos que deixou os governantes atônitos com a

produção foi a temática da mulher resistente, personificando a ex presidenta eleita Dilma Rousseff, corajosa não só por ter enfrentado o período da ditadura militar , como também, por ter passado pelo processo de Impeachment falacioso, uma vez que não houve crime de responsabilidade contra ela, encarando esse processo com excelência. É plausível comparar Dilma com Clara. A personagem ficcional enfrentou um câncer (o qual pode ser uma metáfora para a ditadura na diegese fílmica) e foi resistente até o fim ao seu direito de continuar residindo no seu espaço de direito já a ex presidenta resistiu bravamente para manter o cargo que lhe foi concedido democraticamente.

O CUMPIZEIRO CORROE O BRASIL

Em vista desses fatores, o longa foi retalhado pelas autoridades brasileiras que se comportou como crianças mimadas, algo que se repete em 2019 com o governo Bolsonaro. No Brasil contemporâneo, portanto, se perpetua o que Fanon já falava na década de 60 em um contexto Argeliano, nos *Condenados da Terra*, sobre a elite colonizadora que governava sob uma ótica liberalista, vendia as riquezas nacionais para as colônias, legitimando a corrupção e o descaso com a miséria nacional:

Meninos mimados ontem pelo colonialismo, hoje pela autoridade nacional, eles organizam a pilhagem dos poucos recursos nacionais. Implacáveis, erguem-se por meio das mamatas ou dos roubos legais – operações de importação e exportação, sociedade anônimas, especulações da bolsa, cavações – acima dessa miséria hoje nacional. Reclamam com insistência a nacionalização das atividades comerciais, isto é, a reserva dos mercados e das boas oportunidades exclusivamente para os nacionais. Doutrinalmente, proclamam a necessidade imperiosa de nacionalizar o roubo da nação. (FANON, 1968, p.36)

No longa, essa metáfora do menino mimado que comanda ou quer comandar se explícita através da personagem de Diego Bomfim, interpretada por Humberto Carrão, o jovem com formação em *business* (outro monumento estadunidense exposto no filme) , sobrinho do dono da empreiteira; Geraldo Bomfim- envolvido em vários escândalos de corrupção saindo impune deles- faz de tudo para que a protagonista Clara abandone o apartamento onde mora. Nesse contexto, o filme explora a lógica do *Príncipe de Maquiavel*: “o fim justifica os meios”, essa que no Brasil sempre esteve vigente.

Pensando nas estruturas de poder e na conjuntura pública nacional, o nepotismo, a corrupção e o tratamento do meio público como privado são verossímeis na história não ficcional do Brasil. Assim como governar através do medo, seja em um regime militar, nas ameaças a vida de governantes e de fato na aprovação de medidas como a reforma trabalhista ou a reforma da previdência. Todos esses, compõem a instituição do medo, legitimando a soberania na qual alicerça o Estado brasileiro. Em *Necropolítica*, Achille Mbembe cita Bataille, falando sobre a questão do soberano:

‘É ele quem é, como se a morte não fosse... Não respeita os limites de identidade mais do que respeita os da morte, ou, ainda, esses limites são os mesmos; ele é a transgressão de todos esses limites’. Uma vez que o domínio natural de proibições inclui a morte, entre outras (por exemplo, sexualidade, sujeira, excrementos), a soberania exige que ‘a força para violar a proibição de matar, embora verdadeira, estará sob condições que o costume define’. E, ao contrário da subordinação, sempre enraizada na alegada necessidade de evitar a morte, a soberania definitivamente demanda o risco de morte. (MBEMBE, 2017, p.127)

A violência na narrativa se personifica através das invasões de um grupo religioso evangélico, de um grupo de pessoas que fazem uma suruba no prédio, deixando excrementos pelas escadas e por fim, por meio da implementação de um cupinzeiro para destruir as estruturas da edificação. Simbolicamente, a invasão do grupo de religiosos fanáticos reflete os retrocessos e as violências que o país está sofrendo, principalmente no que tange aos direitos humanos, apoiando uma política armamentista e o extermínio de grupos minoritários como os LGBT e os povos autóctones. A segunda invasão não deixa de ser uma ironia a lógica pornográfica do poder em que a troca de favores e a legalização da corrupção (para voltarmos a Fanon) deixa excrementos de corrupção e ilegalidades nesse prédio chamado Brasil. Nele, o síndico governado utilizando o artifício do medo. Conforme Vladimir Safatle:

Não seria equivocado afirmar que sistemas políticos que compreendem como fundamentados na institucionalização de liberdades individuais são indissociáveis da gestão de produção social do medo. A liberdade nas sociedades que inscrevem sujeitos sob a forma de indivíduos é indissociável da criação de uma cultura emergencial da segurança sempre latente, cultura do risco iminente e contínuo de ser violentado. (SAFATLE, 2015, p.20)

Nessa conjuntura, o cupinzeiro representa a última investida do poder soberano colonizador para com o resistente de Clara. A protagonista é a representação de quem não quer deixar tomar-se por dominada. Os cupins espraíam-se nas estruturas do prédio e o final aberto nos faz supor que o edifício terá uma derrocada, entretanto, a personagem principal não deixa barato: age com a mesma violência, ao levar a colônia de cupins para a sede da empreiteira. Os dois agem com violência. Mas a vítima, Clara, a resistente, mesmo deixando seu lar por força maior, faz justiça com as próprias mãos. O filme, a partir dessa atitude da personagem principal, expõe o sistema judiciário brasileiro falido e que está corrompido da mesma forma que os outros dois poderes que constituem o Estado Brasil.

A metáfora do cupinzeiro também é uma metáfora que representa a elite que comanda o país visando os interesses pessoais, despreocupada com as vidas humanas e com o investimento em políticas públicas, ou seja, há no Brasil uma colônia de cupins compôs pelas elites. Essas que protestaram pela saída de Dilma Rousseff. A quais apoiam a política armamentista e a retirada de direitos promovidas por Bolsonaro e que clamam a volta da ditadura militar. Metáfora também para criticar o judiciário que através da *Lava-Jato* representa uma direita reacionária e a mentalidade do retrocesso. Na contemporaneidade brasileira se faz a velha política do medo, da dominação pela força, a que retorna aos estereótipos do coronelismo e do militarismo.

Os cupins formam na parede divisões que remetem as linhas imaginárias que

seccionam o Brasil (*figuras 6 e 7*). Esse que é infestado de pessoas cupins, as quais sugam qualquer possibilidade de desenvolvimento, de saída da miséria, de retomada democrática. Um país que muitos governantes enriquecem pela via pública. Assim a história brasileira é escrita pela *via crúcis* do trabalhador faminto, suado, massacrado por uma rotina exaustiva de trabalho em que a perspectiva da aposentadoria é incerta. Portanto, o câncer do Brasil é o cupinzeiro das elites que se manifesta no alto da pirâmide da sociedade, mas que faz metástase, alcançando as camadas mais pobres.

CONCLUSÃO

O objeto cinematográfico ao atravessar esses paradigmas, ainda que no nível simbólico consegue captar todas essas esferas de uma construção cultural brasileira e do aspecto amorfo de valores que transitam entre a suruba e o culto religioso, entre a arma e a cruz. Também, Clara, torna-se uma personagem que através dos afetos, das amizades, dos seus ideais, não se deixa corromper pelo sistema. Mas ao mesmo tempo a incorruptibilidade é cara a vida. No caso de Clara, seu local de memória e sua rotina diária foram tomados com o abalo na infraestrutura do prédio. No caso de Dilma Rousseff não dar o braço a torcer, tomou o poder dado a ela democraticamente, uma vez que se recusou a jogar o jogo da instituição patrimonialista que é o Estado brasileiro. Nessa conjuntura, também é possível citar Marielle Franco que em busca de justiça teve sua vida retirada brutalmente por um grupo de milicianos que quer se manter vigente. No Brasil atual, várias mentes intelectuais e críticas, estão deixando o país por receber ameaças de morte, estão indiretamente se exilando. O câncer da censura, da ditadura e do poder colonialista são simbióticos ao Brasil até que um trabalho de memória da história - começando pela invasão dos portugueses, as mortes de vários povos autóctones e da escravização de povos africanos- seja feito na mente do povo brasileiro.

A partir de todos esses pontos, portanto, plausível é refletir sobre as imagens explicitadas de forma *descolonial*, justapondo-as à narrativa fílmica e à narrativa histórica do país. Inclusive é de grande necessidade colocar-se diante dessas imagens, uma vez que elas podem passar despercebidas para quem as assistem. Nesse âmbito, *Aquarius* é um filme que promove uma reflexão por seus elementos internos e externos, os quais questionam uma estrutura colonial de Brasil dominada pela elite brasileira. Assumindo uma posição crítica a esses fenômenos que permeiam a história do Brasil e sendo de extrema necessidade olhar para esses fatos e monumentos culturais, os quais estimulam ao espectador se posicionar criticamente as estruturas de poder edificadas no país, além de denunciar dentro de uma esfera internacional o que vem acontecendo no Brasil.

REFERÊNCIAS:

- AQUARIUS. Direção de Kleber Mendonça Filho. Recife - PE: Vitrine Filmes, 2016. Son., color.
- ACHUGAR, Hugo. **Planetas Sem Boca**: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2006, 378 p. Tradução de: Lyslei Nascimento.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras. 2014. 27 ed.
- CAMILA MORAES (Brasil). Censura e protestos aumentam expectativa sobre filme 'Aquarius': Cineastas retiram seus filmes da disputa do Brasil no Oscar 2017 em apoio a Kleber Mendonça. **El País: O jornal global**. São Paulo, 02 set. 2016. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2016/08/25/cultura/1472161358_890440.html>. Acesso em: 31 mar. 2019.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Cascas**. São Paulo: Editora 34, 2017. Tradução de: André Telles
- FANON, Franz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. 42 v. Tradução de: José Laurênio de Melo.
- FERREIRA, Álvaro. O processo de gentrificação em entrevista com o professor Álvaro Ferreira. **História, Natureza e Espaço - Revista Eletrônica do Grupo de Pesquisa NIESBF**, [S.l.], v. 3, n. 1, jul. 2015. ISSN 2317-8361. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/niesbf/article/view/19545>>. Acesso em: 01 abr. 2019.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, [S.l.], n. 32, mar. 2017. ISSN 2448-3338. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>>. Acesso em: 01 abr. 2019.
- MIGNOLO, Walter. **A opção descolonial e o significado de identidade em política**. Rio de Janeiro: Caderno de Letras da UFF - Dossiê: Literatura, Língua e Identidade. 2008 n. 34. Tradução de: Ângela Lopes Norte. 287- 324 p.
- MONASTA, Atilio. Antonio Gramsci. Recife: Editora Massangana, 2010. Tradução de: Paolo Nospelha. Disponível em: <<http://www.dominipublico.gov.br/download/texto/me4660.pdf>>. Acesso em: 24 jul. 2019
- SAFATLE, Vladimir. **Circuito dos Afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 2015. 512 p.
- SOUZA, Jessé. **A tolice da inteligência brasileira**: ou como o país deixou se deixa manipular pela elite. São Paulo: LEYA, 2015.



Figura 1 – Imagem antiga do Recife

Fonte: Aquarius (2016)



Figura 2 - Imagem antiga do Recife

Fonte: Aquarius (2016)



Figura 3 - Imagem antiga do Recife

Fonte: Aquarius (2016)



Figura 4 – Imagem de maquete de prédios mostrada em Aquarius

Fonte: Aquarius (2016)



Figura 5 – Atores e diretor de *Aquarius* protestam em Cannes

Foto: REUTERS/Jean-Paul Pelissier (2016). Disponível em: < <http://g1.globo.com/pop-arte/cinema/noticia/2016/05/equipe-de-aquarius-protesta-em-cannes-contr-a-impeachment-de-dilma.html> > Acesso em: 01 abr. 2019



Figura 6 – Imagem dos cupins na parede que remete as divisões do Brasil em *Aquarius*

Fonte: *Aquarius* (2016)



Figura 7- Imagem dos cupins na parede que remete as divisões do Brasil em *Aquarius*
Fonte: Aquarius (2016)

LOBO ANTUNES: UMA VOZ LUSÓFONA QUE REPRESENTA A MEMÓRIA DA GUERRA COLONIAL EM ANGOLA EM TEMPOS PÓS-COLONIAIS

Data de aceite: 31/01/2020

Romilton Batista de Oliveira

romilton.oliveira@bol.com.br

Romilton B. de Oliveira é graduado em Letras pela Universidade estadual de Santa Cruz – UESC. Especialista em vários cursos que ele fez de acordo com o contexto profissional em que ele se encontrava. Mestre em Cultura, Memória e Desenvolvimento Regional pela Universidade do estado da Bahia – UNEB. Doutor em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal da Bahia – UFBA e Pós-Doutor em Letras pela Universidade da Beira Interior – UBI (Portugal). Escreve mensalmente poemas, contos e crônicas para a Editora Câmara Brasileira de Jovens escritores – CBJE (Rio de Janeiro-Brasil).

RESUMO: O presente artigo investiga a representação do trauma na literatura a partir dos romances autobiográficos do escritor português António Lobo Antunes: *Memória de Elefante*, *Os Cus de Judas* e *Conhecimento do Inferno*. A pesquisa é teórico-metodologicamente bibliográfica, amparada pela literatura de testemunho, tendo a linguagem como fio condutor na representação do trauma. Esses romances fazem parte de uma literatura interpelada por um testemunho catastrófico que ainda não se fechou discursivamente. Sua extensa obra

representa a memória de uma guerra que até hoje é lembrada por portugueses e africanos. Elas se enquadram ao contexto pós-colonial, numa perspectiva lusófona e interdisciplinar. Autores como Halbwachs (2006), Foucault (2008), Butler (2015), Sanches (2012), Bondía (2002), entre outros, são citados para dar maior consistência à análise das obras literárias. Os resultados desse trabalho mostram que os romances investigados refletem o doloroso processo traumático, consolidado por meio de um discurso crítico e desconstrutor que destravou os “nós” que impediam a linguagem traumática de “falar”, transformando-se numa rica produção literária, de rastro testemunhal, autobiográfico, histórico e memorialístico.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura; Representação; Trauma; Guerra Colonial.

Este artigo tem como objetivo analisar o trauma a partir dos primeiros romances escritos pelo consagrado romancista português António Lobo Antunes. O autor, por meio de romances e crônicas apresenta uma narrativa tecida por um contexto proveniente de sua experiência com a guerra colonial em Angola. Desta forma, podemos dizer que em romances como *Os Cus de Judas*, *Memória de Elefante* e *Conhecimento do Inferno*, entre outros, o escritor consegue

dar seu testemunho, trazendo à tona, por meio da representação literária, o que em outro gênero seria mais difícil de mostrar. A língua (ou linguagem) atravessa o evento traumático “muda”, e depois de um certo tempo, ela rompe com o silêncio e se materializa verbalmente, sendo descrita por meio de um imaginário fictício e simbólico, em forma de rastros-resíduos captados do passado pelo sobrevivente.

Ressaltamos que António Lobo Antunes nasceu em Lisboa no dia 01 de setembro de 1942. Licenciou-se em Medicina e especializou-se em Psiquiatria, decorrendo daí sua tendência de analisar, sob o prisma da Psicologia, a criação artística, o que o levou a escrever romances como “Os Cus de Judas”. Após sua participação na guerra Ultramar, exerceu a profissão de médico, em Lisboa, no Hospital Miguel Bombarda, até o ano de 1985. Como romancista, vem publicando desde 1979. Seus três primeiros livros - *Memórias de Elefante* (1979), *Os Cus de Judas* (1979) e *Conhecimento do Inferno* (1980) constituem uma trilogia autobiográfica. Estes primeiros livros, muito ligados ao contexto da guerra colonial, transformaram-no imediatamente num dos autores contemporâneos mais lidos e discutidos, no âmbito nacional e internacional.

Por meio desse artigo, oriundo da tese de Doutorado em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal da Bahia – UFBA, a literatura torna-se um importante veículo de comunicação capaz de desconstruir costumes, valores culturais, linguagens e representações identitárias que predominavam violentamente no período colonial e que assujeitavam portugueses e angolanos ao sistema de pensamento centralizador e imperialista.

Ao falarmos do trauma é preciso recorrer ao processo intertextual e dialógico para que tenhamos êxito, compreendendo que está no sobrevivente¹ de acontecimentos catastróficos, como a Guerra Colonial em Angola, a marca registrada em seu corpo que o faz viver interpelado por “fantasmas” que habitam seu mundo interior. Desta forma, o trauma enquanto “ferida” que não se cicatriza, permanece aberto como as águas de um “rio” que nunca dormem. Os sujeitos que se banham nesse rio e que conseguem sobreviver tornam-se “sobreviventes”. São felizardos “infelizes” que viverão provavelmente com esse “sinal”, impedindo que ele retorne à sua vida anterior. São “especiais” porque foram “tocados” pela experiência em sua máxima intensidade, atingindo o real sentido etimológico da palavra: “travessia”, “perigo”, segundo Jorge Larrosa Bondía (2002). São sobreviventes porque conseguiram “atravessar” as fronteiras do terror e do “perigo” e estiveram nos limites da morte, atingidos pela perda de sentido da existência e de seus respectivos valores culturais. Nesse sentido, ser sobrevivente é, antes de tudo, estar condicionado à precariedade do corpo, pois, “cada corpo encontra potencialmente ameaçado por outros corpos que são, por definição, igualmente precários, produzem formas de dominação” (Butler, 2015, p. 53).

¹ O sobrevivente é um “fantasma real” que precisa tomar consciência de sua posição singular na sociedade e provar sua existência aos outros. Ao tomar posse de sua realidade e expressá-la, torna-se cômico de sua posição no mundo social, rompendo, assim, com sua invisibilidade. Ele é, acima de tudo, uma testemunha, legitimada por sua experiência.

É esse sobrevivente de guerra que, munido por uma força interior abalada pela experiência vivida através do acontecimento traumático interessa à Literatura de testemunho, empenhada em dar ao século XXI uma nova forma de ver e imaginar o mundo, já que não é possível descrever ou definir o ser humano por meio dos velhos paradigmas que nortearam a relação dos indivíduos em sociedade. Em outras palavras, não mais se aceita avaliar o homem com a mesma medida em que esse era hegemonicamente avaliado no século passado. O pensamento cartesiano não mais encontra lugar neste novo cenário pós-colonialista. As coisas já não mais conseguem ser representadas por meio de um ideário de permanência e fixidez. Uma ruptura se processa em torno de conhecimento normativo e disciplinar, cedendo lugar ao mundo interdisciplinar, intertextual e polissêmico. Nesse sentido, a desconfiança assume o lugar da confiança que o homem tinha no sistema de pensamento vigente, e novas formas de pensar são criadas, paradigmas são avaliados e ressignificados de acordo com as vozes que se descentram e se deslocam de seus lugares, antes imóveis. Dá-se início a um novo processo histórico-social. O presente é revisto à luz desse novo contexto pós-guerra e pós-catástrofe que a humanidade presenciou durante todo o século XX.

Assim, para estudar o trauma é preciso, necessariamente, refletir sobre a representação da memória e sua inserção espacial, pois toda memória está circunscrita a um determinado lugar, espaço ou território. Segundo o sociólogo francês Maurice Halbwachs, “não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial. [...], nada permanece em nosso espírito e não compreenderíamos que seja possível retomar o passado se ele não estivesse conservado no ambiente material que nos circunda” (2006, p. 170). Dessa forma, o espaço é muito importante quando queremos trazer à tona o fugidio e fragmentado passado. Espaço e tempo tornam-se duas importantes coordenadas em que a escrita está inserida. O tempo, categoria fundamental dos gêneros narrativos e em particular dos romances, é muito significativo na obra de Lobo Antunes. Liga-se a uma específica sensibilidade do escritor, manifestada desde seu primeiro livro, às questões da memória que transmite aos narradores e personagens, implicando uma concepção da vida na qual a duração de existência individual se organiza em volta de nós de significação. Daí, percebermos nas obras de Lobo Antunes a presença de uma narração dispersa, em que o tempo não se estrutura de forma contínua e tradicional, interpelada por dois lugares em que a história se desenvolve: Angola e Portugal, dois lugares que marcam a memória narrativizada pelo escritor em seus romances: “Entre a Angola que perdera e a Lisboa que não reganhara o médico sentia-se duplamente órfão, e esta condição de despaisado continuara dolorosamente a prolongar-se porque muita coisa se alterara na sua ausência ...” (Antunes, 2006, pp. 102-103).

1 | A REPRESENTAÇÃO DO TRAUMA NA LITERATURA LOBOANTUNIANA EM TEMPOS PÓS-COLONIAIS

O trauma deixa muitas sequelas em sujeitos que viveram experiências-limite. O olhar foca a cena do “mal” e internaliza na mente humana, de forma amedrontada e severamente destruidora, as imagens do horror visto. Esta situação-limite, que pode levar o sujeito à morte, gera angustiante “sentimento de perda”, jamais vivenciado ou sentido pela pessoa. Há, então, a necessidade de atenuar este “choque” que se alastra no corpo e na mente como “ferida”, impedindo que os sobreviventes e portadores dele possam viver a mesma vida que antes viviam. Os sujeitos afetados pelo trauma são conduzidos a um processo que denominamos aqui de “desconstrução”. Ela nos leva a pensar com outra “mente”, desligada de seu fixo discurso sobre a vida e o mundo, apoiada em sentidos dispersos, fragmentados e descentrados, gerando o que podemos chamar de “crise de sentidos”, que tem a ver com a crise da representação, da identidade e dos valores culturais. Nesse sentido, podemos constatar, por meio da leitura e análise dos três romances, que eles nasceram da desconstrução de sentimentos e valores que antes serviam de eixo para a vida de seus narradores, e respectivamente, do próprio escritor, como bem constatamos no seguinte trecho retirado do romance:

[...] o seu domínio fora sempre o do sonho confuso e vagueante, sem tábuas de logaritmos que o decodificasse, e *acomodava-se a custo à ideia de uma ordenação geométrica da vida, dentro da qual se sentia desorientado como formiga sem bússola*. Daí a sua sensação de existir apenas no passado e de os dias deslizarem às arrecuas como os relógios antigos, cujos ponteiros se deslocam ao contrário em busca dos defuntos dos retratos, lentamente aclarados pelo ressuscitar das horas. [...] Desde que separara da mulher perdera lastro e sentido: as calças sobravam-lhe na cintura, faltavam-lhe botões nos colarinhos, principiava pouco a pouco a assemelhar-se a um vagabundo associal em cuja barba cuidadosamente feita se detectavam as cinzas de um pretérito decente. Ultimamente, observando-se ao espelho, achava que as próprias feições se desabitavam, as pregas do sorriso davam lugar às rugas do desencorajamento. No seu rosto havia cada vez mais testa [...] (Antunes, 2006, p. 94, grifo nosso).

Na citação acima retirada do romance *Memória de Elefante*, constatamos a crise dos sentidos e, posteriormente, a crise de representação do personagem-narrador que percebe as palavras tão supérfluas e desprovidas de sentido que ele habituara a dar-lhes, antes de sua experiência com a Guerra de Ultramar. Os objetos, retratos e outras coisas que ele folheava, desfigura e desloca seu rosto, trazendo à tona lembranças de representações que não conseguem mais serem fixadas em sua fragmentada e dispersa mente conturbada. Ele “acomodava a custo à ideia de uma ordenação geométrica da vida, dentro da qual se sentia desorientado como formiga sem bússola”. No final do excerto, o personagem-narrador declara que “observando-se ao espelho, achava que as próprias feições se desabitavam, as pregas do sorriso davam lugar às rugas do desencorajamento”.

Percebemos que o personagem-narrador é movido por uma desconstrução que o conduz a um descentramento do “sujeito cartesiano” que, antes, habitava sua

formação ideológico-discursiva. Ao perder esse sujeito “solidificado” pelo sistema de poder colonialista do qual ele fazia parte, sente-se inseguro, angustiado e traumatizado. No entanto, para amenizar esse “desconforto” e mal-estar oriundos de sua experiência bélica, o autor, por meio de seu personagem-narrador, recorre à escrita como meio de sobrevivência. O sobrevivente sobrevive para preencher as “lacunas” deixadas pelo passado. Assim, sua “escrita sobrevivente²” servirá de objeto à Literatura de Testemunho.

Diante desta complexidade de tornar visível algo que pertence à invisibilidade, perguntamos: O trauma possui alguma relação com a identidade? Podemos afirmar que sim, pois sua função desconstrutiva modifica, sem dúvida, o discurso que o sujeito emite sobre sua identidade. Os narradores/personagens de Lobo Antunes, “afetados” pelo trauma, não conseguem manter a identidade que antes tinham de si mesmos:

A identidade do sujeito da enunciação é apresentada como objeto perdido, e o discurso, um esforço de elaboração (Pena, 2003, p. 312). Sem identidade segura, a voz de enunciação faz da narração a busca de um sentido que não foi antecipadamente definido. Trata-se de um discurso instável, híbridos, em que os conflitos sociais são incorporados aos fundamentos expressivos (García, 2003, p. 50). O conceito de real é especificamente problematizado quando pensamos em testemunho, pois não estamos diante de uma percepção do senso comum. A vítima do testemunho não vê apenas o que é trivialmente aceito: o que merece testemunho, em princípio, é caracterizado por uma excepcionalidade, e exige ser relatado (Seligmann-Silva, 2003, p. 47). O real é entendido como traumático. Para Pena, ‘o testemunho fala e narra nosso encontro com o Real do trauma, assim como concebido por Lacan, o encontro com estas experiências do corpo que sofre’ (Pena, 2003, p. 347). Quando a dor corporal é incontornável, ocorre, ‘uma espécie de descolamento entre mente e corpo: ou seja, vontade de abandonar o corpo’ (Seligmann-Silva, 2007, p. 53). (Ginzburg, 2012, p. 57).

Ginzburg (2012) traz valiosas contribuições quando dialoga com vários importantes autores. Mas de tudo o que foi mencionado na citação acima vale frisar sobre a sua definição acerca do conceito de real que é problematizado no campo da literatura de testemunho que entende o real como traumático. O autor, em concordância com Pena (2003) ratifica que “o testemunho fala e narra nosso encontro com o Real do trauma, assim como concebido por Lacan, o encontro com estas experiências do corpo que sofre”. E completando o seu pensamento intertextual, utiliza-se das palavras de Seligmann-Silva para fechar o seu discurso: Quando a dor corporal é incontornável, ocorre, “uma espécie de deslocamento entre mente e corpo: ou seja, vontade de abandonar o corpo”. Essa vontade de abandonar o corpo é concretizada na vida de sobreviventes como Paul Celan e Primo Levi, sobreviventes de Auschwitz. Todavia, Lobo Antunes resiste a essa tentação. Em entrevistas e em suas crônicas ele expõe sobre a presença do suicídio em sua vida, mas o amor às suas filhas Maria José e Joana Antunes que perderam sua mãe (única mulher que ele realmente amou), o impede de praticar tal violência, preferindo recorrer à “escrita

² Chamamos de “escrita sobrevivente” todo testemunho dado por alguém que sobreviveu a uma catástrofe, e que, de posse do poder da criação e do imaginário, consegue dar sentido ao irrepresentável, falar do indizível, tornar visível o invisível.

sobrevivente” para continuar sendo um sobrevivente vivo e em constante produção literária.

Em relação ao contexto histórico em que os romances de traço autobiográfico de Lobo Antunes estão inseridos, podemos trazer à tona as contribuições de Manuela Ribeiro Sanches. Para a autora:

A memória da guerra colonial, os conflitos sobre uma descolonização apelidada de “exemplar” ou “desastrosa” revelam, no caso português, o modo como as feridas continuam abertas, sobretudo nas gerações que as presenciaram. As memórias dos “retornados” afloram timidamente, sempre em termos de um debate controverso que parece longe de encerrado. [...] Pergunta que, se faz sentido, não obsta a que se acrescente outra: como falar do pós-colonial sem pensar o colonial e a reacção mais imediata a este? (2012, p. 10).

Sanches (2012) traz à tona uma questão que é fundamental para que possamos entender o pensamento colonial que dominou e continua a dominar o mundo por meio de suas velhas estratégias movidas por relações de poder reprodutoras de desigualdades, preconceito e racismo. Para a autora, pensar o pós-colonial é, sobretudo, pensar o colonial e a sua reacção imediata.

As contribuições de Sanches são de suma importância à medida que em seu discurso podemos perceber que o colonizador, ao criar um sistema de repressão da vida cultural do povo colonizado, provoca e desenvolve a alienação cultural de parte da população. Nesse sentido, a escrita loboantuniana torna-se um valioso contributo para a literatura de testemunho e para a própria história porque suas obras são interpeladas por uma potente voz que denuncia o horror causado pela guerra colonial em Angola, como bem podemos perceber no seguinte excerto, retirado do romance *Os Cus de Judas*:

Não, a sério, a felicidade, esse estado difuso resultante da impossível convergência de paralelas de uma digestão sem azia com o egoísmo satisfeito e sem remorsos, continua a parecer-me, a mim, que pertença à dolorosa classe dos inquietos tristes, eternamente à espera de uma explosão ou de um milagre, qualquer coisa de tão abstracto e estranho como a inocência, a justiça, a honra, conceitos grandiloquentes, profundos e afinal vazios que a família, a escola, a catequese e o Estado me haviam solenemente impingido para melhor me domarem, para extinguirem, se assim me posso exprimir, no ovo, os meus desejos de protesto e de revolta. O que os outros exigem de nós, entende, é que os não ponhamos em causa, não sacudamos as suas vidas miniaturais calafetadas contra o desespero e a esperança, não quebreemos os seus aquários de peixes surdos a flutuarem na água limosa do dia-a-dia, aclarada de viés pela lâmpada sonolenta do que chamamos virtude [...] (Antunes, 2007, p. 121-122).

Assim, entendendo que nada se conclui e que tudo está em constante mudança, as palavras do personagem-narrador acima expõe o “eu” do autor por meio do protesto e da revolta que embasam sua escrita literária. O trauma potencializa a linguagem por meio da experiência vivida pelo romancista, proveniente de cinco acontecimentos que funcionam como geradores centrais: a abrupta partida para Angola, as lembranças de seus pais e de suas tias (infância), a sua presença na guerra colonial em Angola, a vivência no Hospital Miguel Bombarda e a separação de sua esposa, após a guerra.

No seguinte fragmento, retirado do romance *Os Cus de Judas*, podemos constatar a presença do discurso traumático: rastros-resíduos do passado captados

pelo escritor. O poder da linguagem destrava os lacres que silenciaram a voz por cerca de seis anos. A escrita dá ao escritor o “alimento” de que ele necessita para sobreviver:

[...] continuo *a escutar*, sentado na sanita, olhando no espelho *o meu rosto* que irremediavelmente *envelheceu*, as falanges amarelas dos cigarros, os cabelos brancos, que eu não tinha, as rugas, Sofia, que me vincam a testa do mole cansaço dos quem definitivo desistiram. [...] prolongava nas feições em repouso algo das minhas feições *de antes*, quando *a amargura e o sofrimento da guerra* me não haviam ainda numa espécie de bicho desencantado e cínico, procedendo ao transformado acto do amor nos gestos indiferentes e alheios dos comensais solitários nos restaurantes, *olhando para dentro de si* próprios *as sombras que os habitam*. [...] Porque foi nisto que *me transformei*, que *me transformaram*, Sofia: uma criatura envelhecida e cínica a rir de si própria e dos outros o riso invejoso, azedo, cruel dos defuntos, o riso sádico e mudo dos defuntos, o repulsivo riso gorduroso dos defuntos, e a *apodrecer por dentro*, à luz do uísque, como apodrecem os retratos nos álbuns, *magoadamente, dissolvendo-se devagarinho* numa confusão de bigodes. [...] porque o *isolamento* e a *solidão* se me enrolam nas tripas, no estômago, nos braços, na garganta, me impedem de me mover e de falar, me tornam num vegetal agoniado incapaz de um grito ou de um gesto, à espera do sono que não chega (Antunes, 2007, pp. 59-151-152-156-176-182, grifo nosso).

Não pretendemos aqui fazer uma análise interpretativa interpelada pela Análise do Discurso, mas faz-se necessário recorrermos ao uso que Foucault (2008) atribui ao discurso que esconde dentro de si estruturas ideologicamente perceptíveis. Entendemos, desta forma, que é por meio da linguagem, da entrega à palavra, nas margens da potência do poder da criação que o romancista constrói a sua escrita, movida por uma forte presença de signos traumáticos capazes de “traduzir” ou trazer à tona fragmentos do passado, reconstituído por meio de seu imaginário. Assim, adentrando-nos na citação acima, centramo-nos, primeiramente, no signo “escutar”, palavra que denota a presença de algo longínquo que pode ser visto pela voz que emerge do interior do sobrevivente, alojado em seu corpo como cicatriz que dá sinais de vida, de escuta... E é no “rosto” (parte central de seu corpo que é visível pelo espelho) que Lobo Antunes detecta sinais de envelhecimento precoce. Sinais fisicamente observados quando ele se vê ao espelho. Dentro desse contexto, o sobrevivente-autor traz à tona dois outros signos reveladores da memória tecida por rastros traumáticos: a “amargura” e o “sofrimento” causados pela guerra. É dentro de si, do mundo interior, complexo e paradoxal por natureza, que ele retira os signos que juntamente com ele sobreviveram, como fantasmas ou sombras, denotando um profundo esvaziamento de si, uma desorientação de um antigo “eu” que lá residia, contaminado por “sombras” que, inevitavelmente, precisa conviver, causando no corpo do sobrevivente, uma angústia antes não sentida.

A experiência com o horror na guerra em Angola modificou esse interior, abalando as estruturas sociais, político-económicas e culturais. Tudo acontece de forma lenta e gradual... O retorno do sobrevivente ao real se dá de forma descontínua, fragmentada, dolorida, ameaçadora, rompendo as estruturas de coesão semântica que norteavam a vida do “antes de”. A anterioridade não consegue mais se impor diante de um “depois” que choca e fere o discurso que o sobrevivente carregava dentro de si em relação à existência humana. A solidão torna-se a sua companheira exata, transformando-o em

“estrangeiro” em seu próprio país, e esse sentimento de estranheza (fator significativo para o sujeito que sobreviveu a uma catástrofe) leva-o a separar-se de sua esposa, aumentando, ainda mais, o processo traumático herdado de sua experiência bélica.

Convém, desta forma, definirmos a escrita loboantuniana, datada de 1979-1980, como escritura catastrófica, movida por signos traumaticamente tecidos nas margens cinzentas do que se pode representar, embora irrepresentável, cenas vividas por seu frágil corpo. A língua sobrevive a tudo isso em silêncio, mas, por meio da escrita literária, ela potencializa-se e consegue, de forma fragmentada, dar conta de um passado que ainda ressoa no presente.

No meio de tantas perdas, uma coisa permaneceu acessível, próxima e salva – a língua. Sim, apesar de tudo, ela, a língua, permaneceu a salvo. Mas depois de atravessar o seu próprio vazio de respostas, o terrível emudecimento, mil trevas de um discurso letal. Ela fez a travessia e não gastou nenhuma palavra com o que aconteceu, mas atravessou esses acontecimentos. Fez a travessia e pôde reemergir “enriquecida” com tudo isso (Celan, 1996, p. 33).

Assim, em palavras conclusivas, embora saibamos que essa questão que ora discutimos em torno do trauma na literatura não se conclui por definitivo, pois novas leituras e abordagens estão sempre a surgir por meio de outras vozes, outros discursos, outros caminhos teórico-metodológicos.

A literatura loboantuniana cumpre a árdua tarefa de representar o irrepresentável, possibilitando a recriação do presente por meio de restos-resíduos interpelados pela experiência de vida que Lobo Antunes consegue guardar de seu traumático passado. Assim, não há como pensar na representação do trauma fora de outros conceitos que com ele interdisciplinam-se, como por exemplo, identidade, tempo, espaço, corpo e experiência. Dentre esses conceitos é a identidade o mais relevante, pois o trauma abala intensamente a formação ideológico-discursiva do sujeito sobrevivente. A escrita é ferida em sua materialidade discursiva e é ela que liberta a voz de sua prisão, de seu silêncio, voz que ressignifica o real, trazendo uma nova representação, capaz de desconstruir o discurso dominador colonialista por meio da memória individual e socializada através da experiência de Lobo Antunes com a Guerra Colonial, em Angola.

REFERÊNCIAS

Antunes, António Lobo. (2006). *Conhecimento do inferno*. Rio de Janeiro: Objetiva.

Antunes, António Lobo. (2006). *Memória de elefante*. Rio de Janeiro: Objetiva.

Antunes, António Lobo. (2007). *Os Cus de Judas*. (2ª ed). Rio de Janeiro: Objetiva.

Bondía, Jorge Larrosa. (2002) Notas sobre a experiência e o saber de experiência. In *Revista Brasileira de Educação*. (João Wanderly Geraldi, Trad.). Conferência proferida no I Seminário Internacional de Educação de Campinas. Jan/Fev/Mar/Ab, n. 19.

Butler, Judith. (2015). *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* (Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha, Trad.). (1ª ed). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira

Celan, Paul. (1996). *Arte poética: o meridiano e outros textos*. (João Barrento e Vanessa Milheiro, Trad.). Lisboa: Cotovia.

Foucault, Michel. (2008). *A ordem do discurso: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 02 de dezembro de 1970*. (Laura Fraga de Almeida Sampaio, Trad.). (16ª ed), São Paulo: Edições Loyola.

Ginzburg, Jaime. (2013). *Literatura, violência e melancolia*. Campinas, São Paulo: Autores Associados.

Halbwachs, Maurice. (2006). *A memória coletiva*. (Beatriz Sidou, Trad.). São Paulo: Centauro.

Sanches, Manuela Ribeiro (Eds.). (2012). *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70.

‘PORTUGALIDADE’ NA(S) LUSOFONIA(S): UM CONTRASSENSO

Data de aceite: 31/01/2020

Capítulo parcialmente publicado inicialmente em Sousa, V. (2016). Lusofonia(s) e portugalidade: uma impossibilidade. In Brito, R. P., Bastos, N. B. & Bridi, M. V. (orgs.). Estudos Lusófonos: múltiplos olhares. Coleção Lusofonia - Vol. III (pp. 31-63). São Paulo: Editora Terracota.

Vítor de Sousa

Investigador do CECS-Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade/Universidade do Minho (Braga, Portugal), onde integra o Grupo de Estudos Culturais. Doutorado em Ciências da Comunicação (Teoria da Cultura). vitordesousa@gmail.com

1 | OS CONCEITOS E A SUA ADAPTAÇÃO INTERPRETATIVA

As conceptualizações tornam-se, muitas vezes, problemáticas. Não obstante existem inúmeras publicações que tentam descodificar conceitos – desde os dicionários ditos “convencionais”, dedicados à língua e à correspondência interpretativa de cada palavra, aos que fazem a sua correspondência ao significado numa língua estrangeira -, a não satisfação com uma delimitação explicativa, faz

com que se enverede por caminhos em que os termos se tornam polissémicos (fazendo toda a diferença o contexto em que são aplicados), ou declinados no plural, como que a sublinhar um potencial interpretativo que vai para além do que está ‘convencionado’ na dicionarização.

Já Umberto Eco (1983) chamou a atenção para o facto de os dicionários e as enciclopédias não coincidirem com as noções teóricas enquanto categorias de uma semiótica geral, observando que muitos dicionários contêm informação correspondente a uma enciclopédica e muitas enciclopédias contêm informação que mais parece pertencer a um qualquer dicionário. Não obstante a dicionarização muitas vezes seja parca nas propostas interpretativas que fornece, deixando de fora palavras que circulam na linguagem corrente, situação que pode ser explicada ou por opção ideológica, ou por mero critério linguístico. Ainda muito antes de Umberto Eco, Almeida Garrett nas suas “Viagens na Minha Terra”, mostrava-se cético no que respeita à relação existente entre as palavras e as coisas, ao pretender “afectar nas palavras a exactidão, a lógica, a rectidão, que há nas coisas”, no que sublinhava ser “a maior e mais perniciosa de todas as incoerências” (Garrett, 1972 [1846], p. 171). E, mesmo que

o filósofo Ludwig Wittgenstein (1958) sublinhe que o sentido que se dá às palavras seja o seu uso, torna-se necessário uma contextualização para evitar eventuais equívocos, como são os casos da ‘portugalidade’ e da lusofonia. O primeiro caso, não é tipificado pelos dicionários de referência e, o segundo, integra múltiplos sentidos interpretativos. Afinal, se os conceitos servem para propor interpretações, o facto de serem constantemente postos em causa pode ter em vista um ajuste à visão de quem tem explicações diferentes das que são propostas pelos manuais.

É perante este quadro que vou abordar a “lusofonia”. E, quando a ela me refiro, vem de imediato ao de cima toda a parafernália descrita no parágrafo anterior. Mesmo que se afirme que já tudo foi escrito sobre ela, faltando apenas colocá-la em prática como refere Miguel Real (2012), o termo – e tudo o que lhe está associado -, está longe de ser consensual. Desde logo por remeter etimologicamente para uma centralidade portuguesa, sendo que a palavra foi forjada a partir da francofonia¹. Dessa forma, teria ficado de fora um eventual recorte ideológico como possibilidade interpretativa da palavra, mesmo que, no caso português, a descolonização só tenha sido completada em 1975. Mas, na prática, nada dessa lógica aparentemente “pueril” corresponde à verdade uma vez que as clivagens em torno do assunto são grandes e decorrem do período pós-revolução do 25 de abril e, conseqüentemente, reportam-se ao período pós-colonial português.

2 | A LUSOFONIA E AS CLIVAGENS ETIMOLÓGICAS/IDEOLÓGICAS

Não terá sido, pois, por acaso, que a palavra “lusofonia” ficou de fora do seu próprio espaço-âncora – a Comunidade de Países de Língua Oficial Portuguesa (CPLP) -, criado em 1996. No documento constituinte da instituição, onde se tipificam, a meu ver, de forma arejada, as relações entre os seus países membros, nunca se encontra a palavra “lusofonia” o que, desde logo, permite admitir a existência de um lastro interpretativo sublinhadamente ideológico, de recusa dos ex-colonizados em aceitarem uma palavra que remete etimologicamente para o ex-colonizador. E, parecendo coisa pouca, vai para além da gramática, e tem o seu peso específico em toda a problemática que envolve a CPLP e que, ainda hoje, se faz sentir, bastando olhar, nomeadamente, para os média portugueses, angolanos e moçambicanos para observar esses constrangimentos.

Mas, se a lusofonia for entendida como, a meu ver, ela deveria ser – para além do atalho que constitui uma língua comum, que é a sua interpretação mais básica -, pode avançar-se para um outro patamar, sem que isso constitua qualquer excesso interpretativo. Moisés de Lemos Martins (2006) sublinha essa ideia, evidenciando que o sentido de “lusofonia” ficaria amputado se correspondesse, apenas, aos falantes

¹ “O termo lusofonia pode, de facto, usar-se tomando como base o neologismo já registado lusófono. Lusófono deve ter-se inventado por analogia com o francês *francophone*, que data de 1949, segundo o ‘Petit Robert’” (Fonseca, 2001: s.p.).

de português espalhados pelo mundo e não consubstanciasse um lugar simbólico e cultural, extravasando a correspondência semântica de proximidade que lhe esteve na origem, num mundo cada vez mais globalizado, que se inscreve no presente.

Trata-se de uma observação já antes feita por Eduardo Lourenço, salientando que a lusofonia extravasava uma ideia limitada de espaço linguístico, que já tem subjacente “a genealogia que a distingue entre outras línguas românicas e a memória cultural que, consciente ou inconscientemente, a ela se vincula” (2004, p. 174). O ensaísta advertia, também, para o facto de o conceito aparentemente inocente de lusofonia poder arrastar consigo “as mesmas imagens, o mesmo cortejo de fantasmas, os mesmos subentendidos e mal-entendidos, nos diversos espaços que atribuímos, sem uma onça de perplexidade, à ideal e idealizada esfera lusófona” (Lourenço, 2004, pp. 174-175). Talvez por isso Moisés de Lemos Martins, Helena Sousa e Rosa Cabecinhas se refiram à lusofonia como “uma construção extraordinariamente complexa”, desenvolvida num espaço geolinguístico “altamente fragmentado”, através de um sentimento “pleno de contradições”, que decorre de uma memória assente num passado comum “para o bem e para o mal”, para além de património simbólico, “em permanente disputa”, integrando, para além disso, ainda instituições “cujos objetivos políticos são também eles próprios difusos e – não raramente – conflituosos” (Martins, Sousa & Cabecinhas, 2007, p. 309). No entanto, observam que, perante a crescente globalização, existe uma oportunidade tendente a uma melhor compreensão do ‘Espaço Lusófono’, que poderá contribuir para o desenvolvimento de outro tipo de perspetivas, que reputam de alternativas e mais complexas.

Carmen Maciel observa que, até 1999, “a lusofonia era definida apenas como a adopção da língua portuguesa como língua de cultura, franca ou oficial” (Maciel, 2010, p. 83), lembrando que para esse estado de coisas contribuiu a criação da CPLP, e que “as noções de ‘colectividade’ e ‘comunidade’ começam a estar integradas nas definições avançadas nos dicionários, tanto brasileiros como portugueses”, defendendo que a lusofonia passa de “fenómeno linguístico” a “fenómeno social” (p. 83).

Voltando a Eduardo Lourenço, o ensaísta refere-se ao recorte “lusíada” da CPLP, pelo que apela a que se deixe cair a hipocrisia e a cegueira em relação ao assunto: “O sonho de uma Comunidade de Povos de Língua Portuguesa, bem ou mal sonhado, é por natureza (...) um sonho de raiz, de estrutura, de intenção e amplitude lusíada” (Lourenço, 2004 [1999], pp. 162-163). Daí que refira que cada realidade específica deva ser assumida em cada espaço lusófono, observando que “a afirmação identitária subdetermina todos os reflexos e o destino inteiro das respectivas culturas na plenitude das suas diferenças” (p. 179). Tanto mais que, adverte, a lusofonia ou a CPLP só devem ter interesse em captar “o nosso secular estatuto de nação entre as nações e o mais singular da civilização e de cultura de original perfil que é a nossa” (p. 181). E, como sublinha Maria Manuel Baptista, a ideia de lusofonia e de comunidade lusófona não podem remeter para um imaginário único, já que “não existe um imaginário, mas múltiplos imaginários lusófonos” (Baptista, 2000, s.p.). Neste espaço de cultura fragmentado que

é o da lusofonia, o sentido de comunidade e de perspetivar os assuntos em comum, só pode acontecer se se tiver em conta a diferença de realidades dos seus membros e pelo conhecimento mútuo: “Se queremos dar sentido à galáxia lusófona, temos de vivê-la (...) como inextricavelmente portuguesa, brasileira, angolana, moçambicana, guineense, cabo-verdiana, são-tomense ou timorense” (Baptista, 2000, s.p.).

A edição de outubro de 2012 da revista inglesa “Monocle” foi dedicada a Portugal e à lusofonia [“Generation Lusophonia: why Portuguese is the new language of power and trade (even if you live in Joanesburg)”]. Do prefácio, assinado por Steve Bloomfield e intitulado “Something in common”, refere-se que “a comunidade de língua portuguesa é pesada e díspar, abrangendo diversos países e continentes” (Bloomfield, 2012, p. 33), existindo, no entanto, um enorme potencial se os vários países que a integram se combinarem. Sobre o declínio de Portugal, enquanto ex-colonizador, Steve Bloomfield diz existirem muitas maneiras de destacar esse facto, a par da ascensão meteórica do Brasil e, em certa medida, de Angola, sendo que o poder global de Portugal pode ter diminuído um pouco desde os séculos XV e XVI, “mas as consequências de ter atravessado os oceanos ainda são sentidas hoje. Cerca de 250 milhões de pessoas (...) falam português” (p. 33). Evidencia, no entanto, que o compartilhamento de uma língua comum não é suficiente para criar uma comunidade comum, bastando ter em atenção as relações da França com a África francófona.

Na reportagem que a revista fez sobre a CPLP, destaca-se, desde logo, a existência de problemas internos e grandes disparidades em relação aos assuntos sobre os quais se debruça a comunidade. Na verdade, segundo a revista, as questões de Angola são pouco discutidas no âmbito da CPLP, sendo que a palavra “tabu” é a que melhor caracteriza esta situação no palácio de Penafiel (em Lisboa), onde fica a sede da CPLP. Para além disso, as decisões são tomadas por consenso, “um princípio admirável se isso se revelasse prático”, embora assegurando que “o Portugal-pai, ou o *nouveau-riche* Angola não sejam capazes de ditar os termos, o que significa que o processo de decisão pode ser longo e demorar muito tempo para se chegar a um acordo” (Bloomfield, 2012^a, p. 46)².

3 I ‘PORTUGALIDADE’ E LUSOFONIA

Como já se viu, muito embora a lusofonia possa ter um lastro que vai até aos Descobrimentos portugueses, não deixa de ser um termo pós-colonial, que decorre do fim do Império português, nomeadamente em África. Durante o referido Império - a ‘nação longe’ (Richards, 1993) -, não era possível uma alusão à lusofonia por razões óbvias: isso implicava colocar ao mesmo nível os países falantes de português e, para Portugal, então colonizador, isso significava perder o domínio sobre os outros,

2 Prova disso foi a entrada, em 2014, da Guiné Equatorial na CPLP. Tratando-se de um país liderado por uma ditadura isso não obsteu a que os ministros dos Negócios Estrangeiros da comunidade tivessem recomendado a aceitação daquele país como membro da estrutura.

“os gentios”, (Santos, 1999), que estariam num patamar inferior. É nesse quadro que é cunhada a palavra ‘portugalidade’, outro termo hiperidentitário, à semelhança de “lusofonia”, e que também remete para Portugal, embora tenha a sua origem no colonialismo.

Como constatei através do portal “Ciberdúvidas da Língua Portuguesa” (que tem como parceiro, entre outros, o Ministério da Educação e Ciência de Portugal), a palavra ‘portugalidade’ (a par de “portugalismo”) é usada pelo Estado Novo e que por isso hoje está conotada com essa ideologia³, avançando mesmo com a possibilidade de o termo ter surgido no decénio de 50 ou 60 do século XX⁴, período em que foram enaltecidos, através da propaganda, os feitos dos portugueses, com destaque para os Descobrimentos. A primeira vez que a palavra ‘portugalidade’ aparece escrita é, no entanto, em 1947, num opúsculo de Alfredo Pimenta, intitulado “Em defesa da portugalidade” (onde tece grandes elogios a Salazar, em que se revela antiparlamentar, antidemocrático e monárquico, e ainda hoje faz furor nos blogues de extrema-direita portugueses).

O conceito ‘portugalidade’ assentava na ideia de que as ex-colónias fossem vistas pela ONU não como territórios autónomos, mas como parte integrante de Portugal. Uma dinâmica que avançou de forma sublinhada após a revogação, em 1951, do Ato Colonial, em que as colónias passaram a denominar-se províncias ultramarinas. Num regime ditatorial, de partido único, é importante observar a dinâmica política constante de um parlamento que servia de caixa de ressonância da ação do executivo. A minha investigação corroborou essa lógica através da observação dos discursos dos deputados da Assembleia Nacional (AN), que tinha iniciado funções em 12 de Janeiro de 1935, mas que só em 27 de abril de 1951 é que vê a ‘portugalidade’ entrar no discurso dos deputados. O objectivo, exatamente, era combater os movimentos independentistas que emergiam nas antigas colónias, defendendo a pertença desses territórios a Portugal, por via do seu ‘destino histórico’. Esse facto seria sublinhado no discurso político da ‘portugalidade’, com a assunção de Portugal como um país uno e indivisível, sustentado pela ideia “Portugal do Minho a Timor”, numa espécie de interculturalidade invertida, que mais não era do que uma homogeneidade construída (Stoer & Cortesão, 1999).

Foi intensificada a partir daí, toda uma retórica destinada a sustentar um mito que apoiasse a ideia de que não haveria razões para o desenvolvimento de movimentos de independências, nos territórios portugueses de África e da Ásia, esbatendo as diferenças que pudessem existir.

Para a mudança de política por parte do Estado Novo terá contribuído a aprovação, em 1945, da Carta das Nações Unidas, em que se fixavam os princípios de administração dos territórios não autónomos. O Estado Novo procurava um estatuto especial para as “colónias ultramarinas” que sustentasse a tese de que elas integravam

³ Ciberdúvidas da Língua Portuguesa, texto da autoria de Conceição Duarte, 14/02/2005 (Duarte, 2005, p. s.p.).

⁴ Ciberdúvidas da Língua Portuguesa, texto da autoria de João Carreira Bom, 07/04/2000 (Bom, 2000, s.p.).

uma nação multirracial, ainda que em vários continentes. Portugal tentou por diversas vezes entrar para a ONU, sendo sucessivamente vetado desde 1946 até que, em 1955, foi aceite a candidatura.

As alterações legislativas introduzidas por Portugal, para atingir esse desiderato limitaram-se, no entanto, segundo Reis Torgal (2009), a uma mera cosmética. As “colónias” foram substituídas por “províncias ultramarinas” e o Ministério das Colónias passava a chamar-se Ministério do Ultramar. No contexto das alterações constitucionais, a Carta Orgânica do Império Colonial Português era substituída pela Lei Orgânica do Ultramar Português (1953), com uma descentralização mais ampla, alargando-se também os poderes do Ministério do Ultramar.

A construção do mito da homogeneidade foi feita em diversas alturas, adaptando-se as suas justificações ao momento em causa. Durante os primeiros tempos do Estado Novo, a ideia assentava na existência de um império colonial português. As preocupações decorriam da ignorância existente nos “territórios ultramarinos”, assente na condição de “selvagem” dos indígenas, o que justificava, desde logo, “a missão civilizadora do português branco através da imposição da sua cultura e do seu saber” (Stoer & Cortesão, 1999, p. 58). Na sequência da eclosão dos movimentos de libertação um pouco por todo o mundo, o Governo português passa a defender que Portugal seria um *todo uno e indivisível*, do Minho a Timor, como já foi referido.

Por via das pressões internacionais e das primeiras ameaças à presença portuguesa, em 1961 é extinguido o decreto-lei que põe termo ao “Estatuto do Índigena Português”, da autoria do então ministro do Ultramar, Adriano Moreira, em que era determinado que os que antes eram designados como “‘portugueses de segunda’ (os portugueses brancos nascidos em África), e mesmo os até então rotulados de “indígenas” passassem a ser considerados cidadãos portugueses” (Stoer & Cortesão, 1999, p. 59). Esta foi, segundo Reis Torgal, uma forma hábil destinada a provar “que se estava a avançar no sentido da ‘assimilação’” (Torgal, 2009, p. 489), tentando mostrar-se o contrário relativamente às críticas evidenciadas em relação ao estatuto dos indígenas. A redação do novo estatuto “tinha apenas como finalidade,

5 A palavra ‘portugalidade’ entrou, pela primeira vez, na dicionarização da “Porto Editora” em 1994, na sétima edição do “Dicionário da Língua Portuguesa”. De então para cá, a palavra sofreu um ajuste que estreita a sua dimensão subjetiva, e pode ser vislumbrado pela proposta interpretativa constante do portal “Infopédia” (associado à “Porto Editora”): “Qualidade do que ou de quem é português; conjunto de traços considerados distintivos da cultura e história de Portugal; sentimento de afinidade ou de amor por Portugal” (Infopédia, 2014: s.p.). Já o termo ‘portugalizar’ constante da quinta edição do mesmo dicionário (1965), e que foi incluído na publicação 19 anos antes da palavra ‘portugalidade’, começou por ser interpretado como “tornar parecido com as coisas e usos de Portugal; trazer para a civilização metropolitana os indígenas das províncias ultramarinas” (Costa & Melo, 1965, p. 1130) e que, na atualidade, o portal “Infopédia” atualizou para “tornar(-se) parecido com a cultura, os usos e os costumes de Portugal” ou “tornar(-se) semelhante aos portugueses, sobretudo os nativos de países colonizados por Portugal” (Infopédia, 2014: s.p.), o que, convenhamos, no que concerne à última ideia, se assume com um recorte algo problemático, mais a mais tendo presente que a descolonização foi feita em 1975. O Novo Dicionário Compacto da Língua Portuguesa (mais conhecido por “Dicionário Moraes”), não foge muito a esta interpretação. Na sua segunda edição, datada de 1980, replicava o que vinha escrito na sua primeira edição (1961): “Procurar trazer à civilização de Portugal o indigenato das suas possessões” (Silva, 1980 [1961], p. 337).

dentro da ‘tradição portuguesa’, respeitar o ‘direito privado das populações’ e não propriamente negar a ‘cidadania’ aos indígenas”, o que não deveria ser confundido com “a capacidade de gozo e exercício de direitos políticos relacionados com as novas formas dos órgãos de soberania” (p. 489).

Os dicionários de referência da língua portuguesa, como são os casos do “Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa” (Houaiss & Villar, 2002 [2001]) e do “Novo Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea”, da Academia das Ciências de Lisboa (Casteleiro, 2001), não dispõem de qualquer entrada com a designação ‘portugalidade’. O sinónimo da palavra pode, no entanto, ser encontrado em edições mais acessíveis e vulgares, como é o caso no Dicionário da “Porto Editora”, onde se pode ler: “qualidade do que é português”, e, numa dimensão mais ampla, “sentido verdadeiramente nacional da cultura portuguesa” (Costa & Melo, 1994, p. 1432) sinónimo este muito embora subjetivo, confirmado pela utilização do advérbio de modo “verdadeiramente”, cuja inerência qualitativa não permite a assunção, *tout court*, da sua (eventual) amplitude⁵.

Segundo Eduardo Lourenço, “aquilo que permitiria atribuir a verdadeira realidade e sentido à tão evocada lusofonia -, não pode, nem sequer metaforicamente, ser pensado e imaginado como espaço de portugalidade” (Lourenço, 2004 [1999], p. 186). A ideia de reunir num corpo “quase místico” a dispersa e diversificada “realidade histórico-cultural de conotação lusófona”, deve deixar de lado o recorte centralista, “historicamente unificador” e que “era seu enquanto a nossa missão no mundo se resumia, primeiro, como expansão de Portugal e, depois, como decantada criação de novos Portugais” (p. 188). Muito embora forjada em equívocos, Lourenço afirma que, dessa forma, “a assimilação de lusofonia e portugalidade podia ter então algum sentido”, muito embora sublinhe que “o espaço da lusofonia, não tanto o seu óbvio sentido linguístico, mas como espaço cultural, é um espaço se não explodido, pelo menos multipolar, intrinsecamente descentrado” (p. 188). E, querer uni-lo, pode afigurar-se paradoxal e assente numa lógica eurocentrada, mais a mais quando os portugueses foram “os primeiros agentes, inconscientes embora, da descentração europeia, é a melhor maneira de cortar pela raiz o sonho de comunhão, de expansão de nós mesmos como cultura que se quer vincular à ideia-programa, agora ideológica, da lusofonia” (Lourenço, 2004 [1999], pp. 188-189).

4 | O IMPÉRIO PORTUGUÊS E O CASO ESPECÍFICO DO BRASIL

Na investigação desenvolvida, foi observado que a temática sobre a qual os deputados da AN mais utilizaram a palavra ‘portugalidade’ foi em relação às então colónias e ex-colónias ultramarinas. No caso das ex-colónias, há bastantes discursos de deputados referindo-se à necessidade de levar a ‘portugalidade’ àqueles territórios (Sousa, 2015; 2017). Não obstante, mesmo que o Brasil já fosse independente desde o século XIX (1822), não deixa de ser interessante a forma como são feitas referências

ao antigo território português.

O deputado Júlio Evangelista, por exemplo, fazia uma intervenção no plenário da AN em que se referia ao modo como tinha sido comemorado o século e meio que decorrera desde a abertura dos portos do Brasil ao comércio internacional, bem como às homenagens que no Rio de Janeiro tinham sido prestadas à memória de D. João VI. Chamava a atenção para a necessidade de uma retificação gradual dos planos de estudo portugueses: “Quanto melhor apetrechados estivermos [sobre o] Brasil [mais] poderemos ser justamente considerados autênticos cidadãos da comunidade” e, por conseguinte, “participar com igual justiça no desenvolvimento do Brasil, como os Brasileiros, ‘licenciados em Portugalidade’, participarão na moldagem e na prossecução do Portugal que idealizamos”. Terminava referindo que “a Pátria comum da luso-brasilidade, projectada nos cinco continentes, poderá vir a ser o visionado Quinto Império, tão possível e tão gloriosamente sedutor!”⁶.

Aparentemente fora da lógica da ‘portugalidade’ – por sair, por sua vez, da lógica em que foi forjado o termo que, como já referido, teve em mente combater a ONU e a sua postura em relação aos territórios não autónomos -, estava o Brasil, uma vez que já era independente há bastante tempo. No entanto, a retórica sobre a ‘portugalidade’ em relação àquele território esteve sempre muito presente, uma vez que foi incluído como diáspora portuguesa, sendo encarado como “país-irmão”, o que acontece mais do lado português, devido a um paternalismo destinado a conferir ao ex-território colonizador um estatuto especial relativamente ao seu irmão-filho.

O livro “Ideário de Portugalidade. Consciência da Luso/Tropicalidade” (1969), de António Ferronha, faz a listagem da vasta retórica e ideologia do Estado Novo sobre a temática da ‘portugalidade’ e, tal como o título anuncia, parte desse pressuposto para chegar ao conceito de “luso-tropicalidade”. O livro foi publicado numa altura em que decorria a guerra colonial (que tinha tido início, em Angola, em 1961) e com Portugal já como membro da ONU. O autor associa a ‘portugalidade’ ao Império, salientando que o conceito é ideológico e promove a construção da sua unidade política e cultural: “Portugal é moralmente um Império, constituído de diversíssimos territórios e etnias variadas e portador de uma ideologia que é a Portugalidade, construtora da unidade política e cultural daquele” (Ferronha, 1969, p. 256). A ‘portugalidade’ assentava, assim, num ideal de convivência luso-tropical, assumindo-se como mística, ética e política onde seria aceite a igualdade dos homens dentro do “mesmo território pátrio a fim de prosseguirem na sua jornada para o seu objectivo transcendente, que é, por meio da nação portuguesa, a conservação e perfeição do corpo e do espírito de cada um” (p. 266).

A publicação inclui um capítulo intitulado “Um exemplo de portugalidade: formação e desenvolvimento da sociedade multirracial do Brasil” (Ferronha, 1969, pp. 211-214), em que se refere que o Brasil não existia, tendo sido Portugal o criador

⁶ VII Legislatura, sessão 1, nº 33, de 27-03-1958, incluída no diário de 28-03-1958, p. 620 [Disponível em <http://www.parlamento.pt/>. Acesso em 4/7/2012.

dessa realidade política, discorrendo-se sobre o descobrimento do Brasil, dos primeiros ensaios de organização administrativa e colonização do território, bem como da criação do próprio Brasil, enquanto unidade política concedida por Portugal. Refere-se, a propósito, que não existia nenhuma nação brasileira, mas apenas um vasto território composto por “gentes paleolíticas e neolíticas, divididas em tribos independentes que não se compreendiam nem eram animados de nenhum ideal político unitário, capaz de forjar o Brasil”, tendo sido a presença efetiva “da autoridade governativa portuguesa quem deu unidade política à região” (p. 212). Aborda-se, também, “A miscigenação – metropolitanos, negros, ameríndios uma sociedade multirracial”, traçando a história de como o território foi ocupado, começando pelos negros da Guiné, em 1538, e atingindo “em três séculos de tráfico os amplos e bojudos porões dos Tumbeiros” cerca de 4.300.000 negros, pelas vias legais e 2 milhões, através de “contrabando” (p. 212). Quanto à sua origem, o autor refere que procediam de várias regiões de África, muito embora a maioria pertencesse às múltiplas tribos sudanesas e etnias bantos (Ferronha, 1969, pp. 212-213). Para além disso, devido à “miragem” do ouro, emigraram, a partir da “metrópole”, no século XVIII e em menos de 50 anos, cerca de 800 mil homens para o Brasil. Ferronha trata de sublinhar a convivência saudável das raças promovida pelos portugueses, responsáveis por cimentar “a unidade moral e política do território, depois chamado nação”, conseguindo “forjar na cabeça, no coração e nos músculos de todos eles, a mesma comunhão de ideias e de sentimentos, constituindo-se assim um único povo: o povo luso-tropical da América do Sul ou brasileiro” (p. 214).

4.1 O luso-tropicalismo

A concretização de toda esta política por parte do Estado Novo contou com o apoio daqueles que João da Costa Pinto apelida de “*cães de guarda*” do Império” (Pinto, 2009, p. 451), entre os quais destaca as figuras de Adriano Moreira e Sarmiento Rodrigues, que aponta como “responsáveis diretos pela presença institucional do luso-tropicalismo de Gilberto Freyre junto às práticas reformistas de Salazar no pós-guerra” (p. 451). Para justificar uma nação com fronteiras extensas, que iam do Minho a Timor, Salazar socorreu-se da propaganda, sendo que é nessa altura “que a obra e o pensamento de Gilberto Freyre tornaram-se instrumentos da máquina de propaganda salazarista”, situação que não aconteceu à revelia de Freyre, já que “em alguns momentos foi percebido como um dos mais eficientes cães de guarda do Império” (p. 452).

A doutrina de Gilberto Freyre atinge o seu apogeu entre o fim da década de 1950 e o início da de 1960, altura em que o “seu” luso-tropicalismo já fazia parte da ideologia do próprio Estado Novo. Após a publicação, em 1933, do livro “Casa Grande & Senzala”, o sociólogo dá uma série de conferências na Europa, que virão a dar corpo à publicação do livro “O mundo que o português criou”, em 1940, coincidindo com a “Exposição do Mundo Português”. Em 1951, a convite do Estado Novo, Gilberto Freyre

vai desenvolver um périplo pelos territórios ultramarinos e, no livro “Um brasileiro em terras portuguesas”, que escreveu na sequência dessas viagens, diz ter visto confirmada uma realidade que já adivinhava: “a de que existe no mundo um complexo social, ecológico e de cultura, que pode ser caracterizado como ‘lusu-tropical’” (Freyre, 1953, p. 10). E ia mais longe, sustentando a sua lógica luso-tropical direcionada a portugueses e brasileiros como “um complexo em expansão. (...) sem exagero: em triunfante expansão” (p. 10). Para que se concretizasse tal desiderato, sublinhava ser necessário que tanto os portugueses como os brasileiros não se deixassem envolver “por uma retardatária ou arcaica mística arianista”, mas antes se entregassem à aventura de se desenvolverem “em povos de cor, para neles (...) sobreviverem os melhores valores portugueses e cristãos de cultura num Mundo porventura mais livre de preconceitos de raça, de casta e de classe que o actual” (pp. 10-11).

Segundo Gilberto Freyre, em termos genéricos, o que se podia afirmar do processo português de dominação das terras das colónias e de assimilação de valores orientais e tropicais é que tinha sido um processo em que participaram, de início, “com uma complexidade que faltou aos demais esforços europeus de dominação daquelas áreas, a mulher, o velho, o menino, o adolescente, o mestiço cristianizado e às vezes afidalgado pela condição do pai”, e não apenas “o branco adulto do sexo masculino” (Freyre, 1953, p. 92). Segundo o sociólogo, é “nessa complexidade [que] está a principal singularidade do processo português de assimilação daqueles valores” (p. 92).

A posição de Gilberto Freyre colheria inúmeros aplausos, embora fosse também alvo de violentas críticas. O mundo imaginado pelos portugueses, como refere Lorenzo Macagno, tanto podia ser “o paraíso de ‘harmonia racial’ que muitos pretendiam encontrar no Brasil, como o inferno de exploração, segregação e violência que outros notavam na África portuguesa” (Macagno, 2002, p. 102). Já Jorge Borges de Macedo salienta a “vivacidade proponente” como um dos grandes méritos da obra de Gilberto Freyre, chamando a atenção para que, “depois do questionário de Gilberto Freire, a História do Brasil deixou de poder ser escrita nos mesmos moldes e na mesma problemática em que antes dele o era” (Macedo, 1989, pp. 3-4). Acrescenta que o luso-tropicalismo não surgiu no espírito de Freyre de uma forma leviana, evidenciando que “a sua proposta assenta numa segura genealogia científica” (p. 4). Observa, por isso, que “a busca da convergência das culturas, veio mostrar que ela só pode provar-se claramente quando recorremos a esses dados” (p. 24).

Por outro lado, Cláudia Castelo admite que o carácter científico do luso-tropicalismo tenha sido desde cedo questionado, por uma panóplia diversa de atores, havendo quem o defina como ideologia. A historiadora parece estar de acordo com o epíteto, muito embora evidencie que se continuam a esgrimir argumentos contra essa definição: “Parece-nos que ela é pertinente se tivermos em conta a manipulação que o Estado Novo fez da doutrina gilbertiana”, já que parte de pressupostos históricos e lugares comuns sobre um alegado carácter imutável do português e da sua forma “de

estar no mundo”, anunciando “uma civilização ideal que *está em vias de se concretizar plenamente*” (Castelo, 2011 [1999], p. 41). E, não obstante referir que a comunidade luso-tropical de que fala Gilberto Freyre “nunca deixou de ser um mito e uma aspiração”, já que o luso-tropicalismo, a par dos seus sucedâneos portugueses, “foi inventado de ‘costas voltadas’ para os factos históricos e para a realidade concreta” (p. 140), José Carlos Venâncio assume a existência de várias razões para uma releitura da obra do sociólogo, “a quem se deve uma das primeiras interpretações da expansão portuguesa no mundo” e que é responsável pelo estabelecimento dos “alicerces sociais e culturais do que hoje se entende por lusofonia” (Venâncio, 2000, p. 12). Numa altura em que a globalização atingiu níveis que seriam inimagináveis ainda há poucos anos, e em que “o nosso destino é paulatinamente entregue (...) [a] entidades que tanto têm de poder como de invisibilidade”, o autor sustenta ser pertinente que se fale da lusofonia, “se, de algum modo, funcionar como uma plataforma de entendimento” (p. 12). Ou seja: que se os que falam português, “face a um mundo cada vez mais concorrencial, puderem, de alguma forma, rever-se nela em termos identitários e estratégicos” (p. 12). Nesse sentido, refere que o luso-tropicalismo “poderá também neste domínio contribuir para uma melhor clarificação do que se entende por lusofonia e do que dela se pretende” (p. 12).

No mesmo sentido vai Moisés de Lemos Martins, ao defender que o luso-tropicalismo não seja reduzido a estereótipos, “com a voz de quem manda a reinar sozinha por cima da cabeça dos países de expressão portuguesa”, preferindo sublinhar os contributos dos diferentes povos integrantes da lusofonia, tendo presente que “a ‘unidade de sentimento e de cultura’ deve sobrepor-se a questões de soberania, podendo florescer no seio de uma entidade transnacional ou supranacional uma federação cultural com lugar para muitos Estados” (Martins, 2004, p. 11). Refere, a propósito, que a lusofonia decorre da raiz luso-tropicalista, que diz ser uma “composição” e que, “convoca hoje uma comunidade transnacional, com propósitos político-culturais”, tendo presente uma perspetiva pós-colonial, porém “liberta da componente colonialista em que o Estado Novo português enredou o luso-tropicalismo” (p. 11-12). A este propósito, Cláudia Castelo refere que o estudo de receção do luso-tropicalismo em Portugal dá uma ajuda na perceção de como as ideias de Gilberto Freyre “ainda ecoam no actual discurso político e cultural” (Castelo, 2011 [1999], p. 140). E, muito embora já não estejam ligadas ao colonialismo, “servem agora para justificar a criação formal de uma comunidade lusófona com propósitos culturais, económicos e de cooperação em matéria de política externa” (p. 140). Adverte, assim, que o risco actual reside no facto de o conceito continuar a ser usado de forma acrítica e imobilista. Se, no passado, serviu “para legitimar o colonialismo português”, hoje, é utilizado para dar corpo ao “mito da tolerância racial dos portugueses e até de um nacionalismo português integrador e universalista, em contraponto aos ‘maus’ nacionalismos, fechados, etnocêntricos e xenófobos” (Castelo, 2013, s.p.).

4.2 Agostinho da Silva e a ‘portugalidade’ no mundo lusófono

Agostinho da Silva foi um dos grandes pensadores portugueses contemporâneos, cujo trabalho teve um recorte bastante multifacetado, sublinhando a ideia de ‘portugalidade’ numa comunidade que integrasse, para além de Portugal, o Brasil e os territórios africanos de expressão portuguesa.

Referindo-se especificamente ao Brasil afirmava que, ao contrário dos espanhóis, oriundos da aristocracia, o português fora encontrar o índio que não era muito diferente de si, “que não levava uma vida muito diferente daquela que ele tinha nas terras do interior de Portugal”, embora fosse muito mais livre (Silva, 1998 [1994], p. 95). E, quem dera um novo impulso ao Brasil, fazendo lá o que em Portugal não tinham conseguido, tinham sido os estrangeirados, fugidos das invasões napoleónicas. Dizia que fora no Brasil que se dera conta do que havia sucedido a Portugal, compreendendo esse fenómeno que apelidava de “português”, que assentava no não arrependimento “da tarefa que havia empreendido com os Descobrimentos e as tentativas da construção do Império” e de perceber que, naquela altura, “fora como que um burro carregado com uma mercadoria que tinha de se transportar para longe, uma mercadoria que seria valiosa para o desenvolvimento de um lugar, mas que magoa o animal e lhe faz feridas” (Silva, 1998 [1994], p. 107). Tudo isso se refletiu na vida dos europeus e na própria Europa que, segundo Agostinho da Silva, terá exportado “a sua europeidade, a sua cultura para o resto do mundo”, vendo isso como uma “consequência boa, a consequência certa, deste transporte do Direito Romano para o mundo” (p. 108). Nesse sentido, a ‘portugalidade’, como integrante da europeidade, teria sido, também, uma coisa boa, enquanto exportação da cultura portuguesa para outras paragens, como fora o caso do Brasil.

Agostinho da Silva referia-se recorrentemente à ideia sobre a transformação das colónias e de Portugal numa comunidade de língua portuguesa. Já numa comunicação apresentada em 1959, no IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, que teve lugar em Salvador (Brasil), reproduzida na revista “Nova Águia” nº 3 (2009), discorria sobre as “Condições e missão da Comunidade Luso-Brasileira” rejeitando, desde logo, a sua associação a um plano económico ou político, ou por pretender ligar regiões com ligações óbvias, apenas devido a uma lógica sentimental. A criação daquela estrutura teria que ser, não outra espécie de império, “uma força concorrendo com outras forças, uma outra centralização que siga a monótona corrente das centralizações, mas realmente o começo de uma vida nova para a Humanidade” invocando, a propósito, o seu misticismo através da ideia de que “a linha mística e religiosa [teria] que ser aqui mais importante do que as argúcias dos realistas que manejam homens como se eles não fossem à imagem e semelhança de Deus” (Silva, 2009 [1959], p. 102).

A propósito desta Comunidade Luso-Brasileira, convocava de novo o misticismo e a sua crença no Espírito Santo, para sugerir que a sua criação podia ser uma

semente para o seu culto. E referia-se a Portugal como sendo o país menos europeu dos que compunham a Europa, o que significava uma reserva de não-europeísmo nos territórios de África e da Ásia, “em que o seu colonialismo foi sempre, malgrado as imposições capitalistas da Europa, um colonialismo em que alguma coisa ficou de fraternidades medievais à volta do Espírito Santo” (Silva, 2009 [1959], p. 106).

4.3 Um Império sobrevivente à descolonização?

Conforme defende Edward Said (1994), a ideia de “imperialismo” é controversa, evidenciando que as suas práticas assentam, por exemplo, em atitudes originárias de um centro metropolitano dominante em relação a um governo num território distante. E, mesmo com o fim do colonialismo, advoga que o imperialismo continua a persistir no plano cultural, repercutindo-se nas práticas políticas, ideológicas, económicas e sociais, sendo que nem o imperialismo nem o colonialismo representam atos de simples acumulação e aquisição. É por isso que assinala que, “do mesmo modo que nenhum de nós está fora ou para além da geografia, também nenhum de nós está completamente livre da luta pela geografia”, reputando essa luta de complexa, apesar de interessante, “porque não diz apenas respeito a soldados e canhões, mas também a ideias, formas, imagens e imaginações” (Said, 1994, p. 6).

É no mesmo trilho que segue Michel Cahen, constatando que vários conceitos coloniais, como “lusitanidade” [‘portugalidade’] e “império”, “sobreviveram perfeitamente à descolonização”, uma vez que, “o que foi condenado com o salazarismo foi bem mais o seu colonialismo, como política, do que a colonização como obra”, defendendo que a lusofonia é um conceito eminentemente político e ideológico (Cahen, 2013, p. 298). Refere, por isso, que o imaginário português foi apenas parcialmente descolonizado e defende, assim, que o conceito de “lusofonia” (como o de “francofonia”) “apaga numa única palavra realidades sociais extremamente diferentes e *status* sociais incomparáveis”, sendo que “a língua pode ser materna ou afetiva, quer dizer, identitária e fundadora” (p. 303).

Muito embora Jessica Falconi refira que o mapa desenhado no tempo dos colonialismos já não esteja em vigor, observa que a duração das antigas fronteiras “foi interiorizada pelos projectos das nações independentes, aliada à reprodução e ao surgimento de antigos e novos vectores de desigualdade, que (re)fragmentam a ‘unidade’ do mundo” (Falconi, 2013, p. 277), o que constitui uma “herança” problemática que continua a desafiar a imaginação de projectos de reconfiguração pós-colonial (Falconi, 2013).

Uma pista para esse estado de coisas pode ser dado pelo *modus operandi* do Estado Novo, mormente pela via dos mitos que lhe estavam associados, na sequência da apropriação de alguns ‘mitos de origem’ do país, numa lógica assente na propaganda do regime, para o fazer vingar e transmitir uma imagem positiva dentro e fora de portas (Alves, 1997). Fernando Rosas destaca que um dos mitos ideológicos fundadores do Estado Novo é o “mito imperial”, no seu duplo aspeto de colonizar e

evangelizar. Nessa perspectiva, o historiador cita o “Ato Colonial de 1930”, que refere que era da essência orgânica da “nação”, “desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar populações indígenas” (Rosas, 2001, p. 1034). Rosas sublinha mesmo que “o desígnio mítico da raça” constituía um aspeto ideologicamente desenvolvido pelo Estado Novo, concretizado no ideal reencontrado do império “como entidade ontológica e natural-organicista concretizadora dessa vocação” (p. 1035). É à luz desta ideia que se pode compreender a vocação imperial da nação e que, “deste mito imperial se [possa] deduz[ir] como dogma indiscutível a ideia da nação pluricontinental e plurirracial, una, indivisível e inalienável” (p. 1035). O que pressupunha a diferenciação hierárquica entre a metrópole e as colónias e entre os civilizados e os não-civilizados, sendo que a administração colonial estava centrada em Lisboa e transformava os territórios do ultramar em partes integrantes da nação, ao mesmo tempo que separava as instituições metropolitanas das coloniais. Uma ideia também defendida por Luís Reis Torgal, ao reputar o multirracismo como o “grande mito da política colonial ou ultramarina portuguesa” (Torgal, 2009, p. 493).

Não é, por isso, de estranhar que as referências sobre a diáspora relativas a Portugal conduzam, quase que inevitavelmente, ao ex-império (Sousa, 2013), pelo que, a fim de evitar equívocos sobre essa matéria, Eric Morier-Genoud e Michel Cahen sublinham ser necessário discutir esses conceitos-chave - “Império” e “diáspora” -, que se tornaram tão populares e prevalentes que hoje são polissémicos e, nesse sentido, “muito problemáticos para os utilizar de forma estrita e precisa” (Morier-Genoud & Cahen, 2013, p. 7). Os mesmos autores referem que o facto de o Império português ter sido construído sobre uma longa tradição de impérios, com traços culturais específicos (e.g. uma cultura nacional singular, um catolicismo forte e muitos mitos imperiais), com personagens sociais e demográficas exclusivas, conduz à questão da diáspora e das comunidades coloniais. Defendem também que a concretização do terceiro Império Português⁷ “não foi apenas um trabalho de heróis e sátrapas, de políticos, bispos, empresários ricos e militares, mas também do trabalho das comunidades e das diásporas” (p. 8).

Adiantam que três dos subtipos de diásporas a que se refere Robin Cohen (1997) se revelaram importantes para a discussão concretizada no livro “Imperial Migrations. Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World”, que organizaram, destacando em primeiro lugar, a diáspora imperial (ou quase-imperial), em segundo lugar, a diáspora do comércio; e, por último, a diáspora do trabalho (Morier-Genoud & Cahen, 2013, p. 10). Trata-se de subtipos que correspondem ao Império Português, especialmente se permitirem uma combinação entre si, já que “existem muitos tipos

⁷ Valentim Alexandre salienta que a historiografia tem vindo a marcar a existência de três impérios distintos na expansão ultramarina portuguesa: “O do Oriente, que, formado nos inícios de Quinhentos, declina rapidamente nos finais do mesmo século; o do Brasil, que arranca por esta mesma altura, tendo o seu auge no século XVIII e o seu fim no primeiro quartel do seguinte; e o africano, que abre dificilmente caminho no decurso de Oitocentos, ganha consistência territorial nas primeiras décadas de Novecentos e termina com a descolonização, em 1975” (Alexandre, 2000, pp. 11-28).

de diásporas e que cada tipo é geralmente variado, com divisões ao longo de género, geração, ou linhas de castas (para citar apenas alguns)” (p. 10).

Os autores referem não existir uma resposta definitiva para a questão sobre se houve um espaço português imperial, social e autónomo, distinto do império formal, embora afirmem que, em muito aspetos, isso nunca chegou a acontecer, dado que a maioria dos homens e mulheres portugueses preferia ir para o Brasil, Europa, ou África do Sul ao invés de rumarem para as colónias. O que significa que “o Estado tinha que ter uma ‘mão visível’ para fazer as pessoas irem para os seus territórios imperiais e tornar-se colonos”, observando-se que o segundo e terceiro Impérios portugueses “deram à luz um tipo de dependência que criou a autonomia de um espaço social da migração após os impérios desmoronarem” (Morier-Genoud & Cahen, 2013, p. 22). Assim sendo, as diásporas e as comunidades moveram-se no espaço pós-imperial, referindo a título de exemplo, a ida dos portugueses para o Brasil até à década de 1950, dos brasileiros para Portugal depois de Portugal se ter tornado membro da União Europeia, dos de origem árabe de Moçambique para Portugal, principalmente depois de 1974, dos chineses de Moçambique para o Brasil, dos retornados de Angola e de Moçambique para Portugal e Brasil depois de 1974, e dos cabo-verdianos para Portugal, depois de 1974 mais do que nunca (p. 22). Outros tentaram, no entanto, permanecer dentro do espaço imperial após a independência, como foi o caso dos cabo-verdianos em São Tomé e Angola, e os indianos em Moçambique. Hoje, algumas pessoas estão de volta às ex-colónias regressando, nomeadamente, a Angola e a Moçambique.

Além da própria descolonização, após a independência continuaram presentes alguns elementos ideológicos, mesmo entre as diásporas, não obstante terem sido manipulados e reinventados durante o período de submissão formal, altura em que, acrescentam, o Terceiro Império não tinha falta de rentabilidade, embora fosse pouco povoado. Nesse sentido, os autores perguntam se isso não fez com que se inaugurasse um tipo de vitória que apelidam de “postmortem” (Morier-Genoud & Cahen, 2013, pp. 22-23), o que pode sugerir, ainda que lateralmente, uma dinâmica de “regresso das caravelas”, assente numa ideia nostálgica do imperialismo, que consubstancia de certa forma o que Miguel Real (2012) escreve sobre a lusofonia que, mesmo que assumida como espaço cultural, é encarada enquanto “vocaçãõ” histórica portuguesa. Como escreve este autor, logo na apresentação da obra “A vocaçãõ histórica de Portugal”: “Contra a tese de Jorge Borges de Macedo [1990] “considera-se não existir um destino histórico para Portugal, antes uma vocaçãõ histórica segundo a vontade das suas elites e a tendênciã conjuntural europeia e internacional” (Real, 2012, p. 27). Nesse sentido, essa vocaçãõ passa por “cruzar a nova experiênciã europeia com a antiga provaçãõ imperial, gerando um novo e exemplar espaço político internacional de igualdade e prosperidade – a Lusofonia” (p. 27), o que constitui um novo espaço, mais importante do que o espaço europeu. O ensaísta refere que o “espírito europeu” definiu a atual configuraçãõ do mundo; que a Europa se encontra “em estado de esgotamento

histórico”, requerendo a rápida revitalização das suas nações constituintes; e que hoje se procede a uma separação entre o “lugar natural” de Portugal, que é aquele conservado na comunidade dos estados europeus, e o seu “lugar histórico” (realizado na dimensão da ‘Lusofonia’) (p. 27). O que não deixa de ser questionável.

5 | AS LUSOFONIAS

É por isso que defendo que a palavra “lusofonia” deve ser declinada no plural, à semelhança de José Carlos Venâncio, que observa que a lusofonia traduz “a condição dos que se exprimem na língua portuguesa: tenham-na como língua materna, oficial ou de património” (Venâncio, 2013, p. 85), o que condiciona mesmo para os que não a tenham como língua materna, “a vivência cultural dos falantes, de forma a que parte da sua identidade se espelhe precisamente no uso que fazem da língua” (p. 85). É, assim, que diz entender que seria mais apropriado “falar-se de Lusofonias, em vez de Lusofonia”, que corresponderá, dessa forma, “à maneira como os grupos com enquadramento local, regional ou nacional se posicionam perante a língua portuguesa, o que, além de outros fatores, depende da sua particularidade histórica” (p. 85).

Ao contrário do que defendem Moisés de Lemos Martins (2006a) e Eduardo Lourenço (2004), Michel Cahen afirma que a lusofonia não representa uma área cultural, mas um espaço pós-colonial específico, que apelida de “espaço ‘relativo’” (Cahen, 2013, p. 309), o que não a impede de funcionar “favorecendo a expansão do neopentecostismo, aqui, ou a contratação prioritária de brasileiros no comércio, acolá (...) porque, certamente, segundo o mito lusotropicalista, ‘os brasileiros sorriem’” (p. 309). O que significa, segundo o autor, que existem culturas nas lusofonias, “mas não constituem um plano global da comunidade cultural lusófona, a não ser que se reduza à área luso-brasileira” (p. 309). Trata-se de uma ideia que afirma poder ser aplicada à hispanofonia, francofonia ou à anglofonia. Contudo, no caso português, Cahen observa que “o imaginário foi aguçado pelo sentimento de fraqueza da antiga metrópole”, sendo por isso “incapaz de se constituir uma ‘pré-base’ neocolonial do tipo francês (não há LusÁfrica como há uma FrançÁfrica)” (p. 309), o que significa que “Angola e Moçambique não sentem Portugal como uma metrópole”, o que poderá revelar-se benéfico e fundar “um novo tipo de relação Norte-Sul”, mesmo que alimente algumas inquietações por parte de Portugal, “em face da intromissão na África Nossa de outras potências mais ricas” (p. 309). Paradoxalmente a ausência de uma “LusÁfrica” permite afirmar que a língua portuguesa foi descolonizada: “há muitas línguas em português, utilizadas de Timor ao Brasil, passando por Maputo e o Minho, mas não há uma pátria linguística comum fora dos menores meios sociais globais ‘afro-luso-brasileiros’” (p. 309). Essa “identidade superficial” da lusofonia, que Michel Cahen apelida de “supra-identidade”, que é reforçada pela mercantilização da língua, é levada adiante pelas pessoas implicadas, quando lhes interessa, como acontece no

caso dos brasileiros ou cabo-verdianos que imigram para Portugal.

Michel Cahen destaca o “efeito das gerações” sobre todo este processo, observando que a juventude portuguesa atual parece estar mais desligada das “caravelas” do que os seus avós da época do salazarismo ou mesmo dos pais contemporâneos da Revolução do 25 de abril, “cujo terceiro-mundismo tinha rimado perfeitamente com um luso-tropicalismo modernizado”, com Portugal a poder ter uma “relação excepcional” com África, mesmo já sem fascismo, já que “a sua pequenez o teria sempre impedido de ser imperialista” (Cahen, 2013, p. 310). Este afastamento da juventude portuguesa em relação à temática dos Descobrimentos ainda não permitiu, no entanto, “uma ampla mudança do discurso relativo a África, nem da grande narrativa nacional portuguesa” (*idem, ibidem*). Michel Cahen destaca, porém, que a ideia de “identidade superficial” que é a lusofonia “é típica de situações fluidas que alguns qualificam de pós-modernas”, não podendo ser “reificada’ numa comunidade humana unificada” (p. 310).

5.1 Lusotopia e luso-afonia

Michel Cahen realça a herança do imaginário nacional português, exemplificando com o caso de Moçambique em que o português corresponde à língua materna de uma pequena minoria de moçambicanos, muito embora a ideia de nação seja “muito ‘portuguesa’, talvez até salazarista”, existindo, assim, “uma herança nacional que não se pode negligenciar” (Cahen, 2013, p. 307). É por isso que diz preferir a expressão “lusotopia” à de “lusofonia”, mesmo que no seu esforço de desconstrução não pretenda negar ou relativizar as heranças. O conceito de lusotopia, recorda, foi proposto em 1992 pelo geógrafo Louis Marrou para designar o conjunto de espaços e comunidades, qualquer que tivesse sido a sua língua do passado e atual, mais ou menos forjadas ou constituídas pela história da expansão portuguesa. O mesmo poderia aplicar-se aos antigos impérios francês ou inglês, muito embora sublinhe que a especificidade portuguesa inviabilizou essa perspectiva, já que é portadora de um domínio colonial mais antigo e espacialmente mais importante, evidenciando “um longo desenvolvimento e um lento declínio da primeira era colonial que produziu mais meios sociais ligados a este período particular da colonização” (p. 307). É por isso que defende que “a lusotopia se impregnou muito mais do que as franco e anglotopias”, sem no, entanto, desenhar “um espaço identitário, nem mesmo linguístico” (p. 307). O que, aparentemente, parece ser contraditório.

Pronunciando-se sobre a ideia do que pode e não pode ser a lusofonia, Michel Cahen afirma que a visão estritamente linguística faz com que se defina uma comunidade em função de uma única marca identitária (muito embora existam muitas mais), para além de ter de se preocupar com os estatutos sociais da língua (materno-afetiva, segunda língua ou estrangeira). O que quer dizer que tudo é reduzido à ideia de “considerar a lusofonia contemporânea como o resultado de um processo histórico de dilatação da lusitanidade” (Cahen, 2013, p. 308). De outro modo, “ela seria a continuação

de um imaginário imperial, certamente sem o colonialismo como política, mas com a colonização como fenómeno sociocultural de aculturação” (p. 308). É que, assinala que ao contrário da Bélgica, da Dinamarca, da Suíça ou da Noruega, devido a uma história assente no imaginário nacional, “Portugal é incapaz de ‘viver tranquilamente pequeno’” (p. 308) e a expansão “não é mais militar, embora a portugalidade tenha a necessidade de um espaço de projeção, predefinido e tranquilizador: a ‘lusofonia’” (p. 308). É, no fundo, um “avatar da velha tendência lusotropicalista” que Cahen refere assentar num imaginário que nunca coloca a questão de saber “como é que os ‘outros lusófonos’ sentem a maneira portuguesa”, sugerindo um estudo sobre as reações da criação da CPLP nos países africanos “para ver que tudo isso são águas passadas e não ajuda à estabilização de uma relação saudável com um país que, queira-se ou não, teve uma importância na história dos novos Estados africanos” (p. 308).

No seu ensaio, “Luso-afonias – a lusofonia entre viagens e crimes” (2009), o escritor moçambicano Mia Couto forja o seu entendimento sobre o conceito de lusofonia a partir da experiência plurilinguística do seu próprio país: “lança luz ao conceito de lusofonia, quando este é produzido fora das fronteiras africanas e se distancia das realidades empíricas de países em que o plurilinguismo é elemento identitário” (Costa, 2014, p. 76). Para o escritor, fala-se hoje mais português em Moçambique do que na época colonial, sendo que o governo moçambicano fez mais pela língua portuguesa do que os 500 anos de colonização. Nota, contudo, que este contributo para o aumento do universo de falantes de português não decorre de um projeto chamado lusofonia, nem da demonstração fosse do que fosse aos outros ou para lançar culpas ao antigo colonizador. Isso foi feito a nível governamental pelo interesse nacional, em defesa da coesão interna, e pela construção da sua própria interioridade. Nesse sentido, refere que lusofonia não pode ser olhada como qualquer coisa em função de Portugal, ou de interesses de grupos portugueses, já que o engrandecimento do lugar do antigo colonizador pode constituir numa atitude de colonizado. Dessa forma, sublinha que esse projecto só pode valer se ele ajudar a construir o futuro. E, no que respeita aos moçambicanos, a condição produtiva da ideia será resolvida dentro de portas. Dessa forma, observa que a língua portuguesa ainda não é a língua de Moçambique, exercendo-se, no entanto, como a língua da moçambicanidade (Couto, 1999, pp. 192-193). O que também pode ter um recorte conceptual problemático.

6 | A LUSOFONIA: EQUÍVOCOS E UTOPIA

A minha convicção é de que não é possível pensar a existência da lusofonia com ‘portugalidade’, sendo mesmo um contrassenso avançar com tal associação. A(s) lusofonia(s) não se pode(m) compaginar com criações essencialistas nem míticas que remetem, neste caso concreto, para uma alegada ‘portugalidade’ que lhe esteve na base, não dando o passo em frente que é necessário dar quando se olha para este assunto na contemporaneidade, em que a interculturalidade deve ser apanágio das

relações sociais, rejeitando eventuais centralidades, como é o caso da ‘portugalidade’.

Em resultado da minha investigação (Sousa, 2015; 2017), pode concluir-se que, sendo a lusofonia uma construção de difícil concretização, um processo prenhe de clivagens entre os países falantes de português, ela pode desembocar numa utopia, caso não se desfaçam os equívocos em que navega. De resto, Moisés de Lemos Martins evidencia quatro equívocos que enredam a lusofonia e que há que ter em conta quando se trabalha a problemática a ela ligada, para que se desmontem, se se quiser que ela funcione. Um deles é exactamente o equívoco da centralidade portuguesa [‘portugalidade’], sendo que os restantes são o equívoco da reconstrução de narrativas do antigo império; o equívoco do luso-tropicalismo, enquanto ideia de colonização doce; e o equívoco da narrativa de uma história do ressentimento contante de alguns discursos pós-coloniais (Martins, 2014).

Mesmo que os políticos ligados à lusofonia insistam em adiá-la, preferindo o taticismo geoestratégico e financeiro¹, a lusofonia deve ser encarada como possibilidade intercultural, transcultural, crítica e inclusiva, em oposição à globalização cosmopolita, de forma a permitir combater um dos *outputs* dessa mesma globalização: a homogeneização cultural, aproveitando a vantagem da existência de uma língua comum. O que não significa que passe a integrar especificidades voltadas para alegados essencialismos, como é o caso da ‘portugalidade’. Para concretizar esse desiderato, é necessário que quem pretenda colocá-la em prática, esteja mentalmente “descolonizado” (Thiong’o, 1986; Mbembe, 2017). para que os equívocos que lhe estão associados possam desaparecer. Como refere Margarida Calafate Ribeiro (2016), não se trata apenas de descolonizar a linguagem das grandes narrativas europeias, a que apelava Edward Said (1994), mas de descolonizar as pessoas, descolonizar o descolonizador e a sua imagem e descolonizar o descolonizado e a sua imagem, dirimindo ressentimentos (Ferro, 2009), sentidos de superioridade e/ou de inferioridade, bem como de imaginários ideológicos. A lusofonia deverá ser construída, assim, diariamente.

REFERÊNCIAS

Alexandre, V. (2008 [2000]). O Império Africano (séculos XIX-XX) – As Linhas Gerais. In V. Alexandre (coord.), *O Império Africano. Séculos XIX e XX* (pp.11-28). Lisboa: Edições Colibri/IHC-FCSH (UNL).

Alves, V. M. (1997). Os etnógrafos locais e o Secretariado da Propaganda Nacional. Um estudo de caso. *Etnográfica*, I (2), 237-257. Disponível em <http://tinyurl.com/2ftzk2y>. Acesso em 11/11/2010.

Baptista, M. M. (2000). O Conceito de Lusofonia em Eduardo Lourenço: Para Além do Multiculturalismo ‘pós-humanista’. *III Seminário Internacional “Lusografias”*, Évora. Disponível em <http://tinyurl.com/cecls78>. Acesso em 3/3/2012.

¹ Luís Reto (2012) coordenou um livro que resulta de um estudo académico encomendado pelo Instituto Camões ao Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), intitulado “Potencial Económico da Língua Portuguesa”, em que é defendida a ideia de que a língua constitui um ativo intangível que beneficia de economias de rede, sendo o português património comum de muitos milhões de pessoas, cujo potencial está longe de ser otimizado.

- Bloomfield, S. (2012). Something in Common. *Monocle*, 57, 6, 33-34.
- Bloomfield, S. (2012a). Talk it out. *Monocle*, 57, 6, 45-47.
- Bom, J. C. (2000). Portugalidade, pergunta-resposta. *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*, 7/4/2000 Disponível em <http://tinyurl.com/2uanuhv>. Acesso em 11/11/ 2010.
- Cahen, M. (2013). Portugal Is in the Sky’: Conceptual Considerations on Communities, Lusitanity, and Lusophony. In E. Morier-Genoud & M. Cahen (eds.), *Imperial Migrations. Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World* (pp. 297-315). Hampshire/Palgrave Macmillan.
- Casteleiro, J. M. (coord.) (2001). *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa/Verbo.
- Castelo, C. (2013). *O luso-tropicalismo e o colonialismo português tardio*. Disponível em <http://preview.tinyurl.com/p2kyd9r>. Acesso em 15/7/2014.
- Castelo, C. (2011 [1999]). *O Modo Português de Estar no Mundo*. Porto: Edições Afrontamento.
- Cohen, R. (1997). *Global Diasporas. An Introduction*. Routledge: London.
- Costa, J. A. & Melo, A. S. (1994). *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Porto Editora.
- Costa, J. A. & Melo, A. S. (1965). *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Porto Editora.
- Costa, L. A. (2014). Há Fonias: Uma Ponte entre o Discurso Político e Poético de Mia Couto e Patrick Chamoiseau. In M. L. Martins, R. Cabecinhas, L. Macedo & I. Macedo (eds.). *Interfaces da Lusofonia* (pp. 77-86). Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho . ISBN 978-989-8600-21-9
- Couto, M. (2009). Luso-afonias - a lusofonia entre viagens e crimes. In M. Couto, *se Obama fosse africano? E outras interinvenções* (pp.183-198). Lisboa: Caminho.
- Duarte, C. (2005). Portuguesismo, portugalismo, portugalidade, pergunta-resposta. In *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*, 14/2/2005. Disponível em <http://tinyurl.com/2ueratv>. Acesso em 11/9//2010.
- Eco, U. (1983). L’ Antiporfirio. In G. Vattimo & P. Rovatti (eds.). *Il Pensiero Debole* (pp.52-80). Milano: Feltrinelli.
- Falconi, J. (2013). Literaturas Africanas, Língua Portuguesa e Narrativas da Lusofonia: Alguns Parágrafos em Torno da Invenção das Narrativas da “Lusofonia”. In A. M. Leite; H. Owen; R. Chaves & L. Apa, *Nação e Narrativa Pós-Colonial-1. Angola e Moçambique. Ensaios*. (pp. 277-289). Lisboa: Edições Colibri.
- Ferro, M. (2009). O ressentimento na história. Lisboa: Teorema.
- Ferronha, A. (1969). *Ideário de Portugalidade. Consciência da Luso/Tropicalidade*. Porto: Tipografia Marca/Angola: António Ferronha.
- Fonseca, F. V. P. (2001). Qual a origem histórica e linguística do termo lusofonia?, pergunta-resposta. *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*, 14/12/2001. Disponível em <http://tinyurl.com/nanovms>. Acesso em 12/1/2013.
- Freyre, G. (1953). *Um brasileiro em terras portuguesas*. Lisboa: Livros do Brasil.
- Garrett, A. (1972 [1846]). *Viagens na Minha Terra*. Lisboa: Publicações Europa-América.

Houaiss, A. & Villar, M. S. (2002 [2001]). *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores.

Infopédia (2014). Dicionários Porto Editora (Dicionário online de Língua Portuguesa). Disponível em <http://tinyurl.com/kspf7gn>. Acesso em 13/8/2014.

Lourenço, E. (2004). *Destroços. O Gibão de Mestre Gil e Outros Ensaios*. Lisboa: Gradiva.

Lourenço, E. (2004 [1999]). *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva.

Macagno, L. (2002). Lusotropicalismo e Nostalgia Etnográfica: Jorge Dias entre Portugal e Moçambique. *Afro-Ásia*, 28, 99-124. Bahia: Universidade Federal da Bahia.

Macedo, J. B. (1990). Portugal: um Destino Histórico. *Primeiras Jornadas Académicas da Espanha e de Portugal. 25 a 27 de Maio de 1988* (pp. 263-318). Lisboa: Academia Portuguesa de História.

Macedo, J. B. (1989). O Luso-Tropicalismo de Gilberto Freire — Metodologia, Prática e Resultados. *Revista ICALP*, 15, 131-156.

Maciel, C. (2010). *A Construção da Comunidade Lusófona a Partir do Antigo Centro: Micro-Comunidades e Práticas da Lusofonia*. Dissertação de Doutoramento em Sociologia. Lisboa: FCSH/UNL.

Martins, M. L. (2014). Língua Portuguesa, globalização e lusofonia. In N. Bastos (org.), *Língua Portuguesa e Lusofonia* (pp.15-33). São Paulo, EDUC - IP-PUC.

Martins, M. L. (2006). A Lusofonia como Promessa e o seu Equívoco Lusocêntrico. In M. L. Martins; H. Sousa & R. Cabecinhas (eds.), *Comunicação e Lusofonia - Para uma Abordagem Crítica da Cultura e dos Media* (pp. 79-87). Porto: Campo das Letras/CECS-Universidade do Minho.

Martins, M. L. (2006a). Continente imaterial. In M. L. Martins; H. Sousa & R. Cabecinhas (eds.), *Comunicação e Lusofonia - Para uma Abordagem Crítica da Cultura e dos Media* (pp. 15-18). Porto: Campo das Letras/CECS-Universidade do Minho..

Martins, M. L.; Sousa, H. & Cabecinhas, R. (2007). Lusocom: Estudos das Políticas de Comunicação e Discursos no Espaço Lusófono. In M. Ledo Andió (ed.), *Comunicación Local no Espazo Lusófono* (pp.301-310). Santiago de Compostela: Agacom.

Mbembe, A. (2017). *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona.

Morier-Genoud, E. & Cahen, M. (2013). Introduction: Portugal, Empire, and Migrations – Was There Ever an Autonomous Social Imperial Space?. In E. Morier-Genoud & M. Cahen (eds.), *Imperial Migrations. Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World* (pp.1- 28). Hampshire: Palgrave Macmillan.

Pimenta, A. (1947). *Em Defesa da Portugalidade*. Guimarães: Editadas pelos que as ouviram e aplaudiram.

Pinto, J. A. C. (2009). Gilberto Freyre e a Intelligentsia Salazarista em Defesa do Império Colonial Português (1951–1974). *História*, 28 (1), 445-482. Disponível em <http://tinyurl.com/82ungj4>. Acesso em 4/4/2012.

Real, M. (2012). *A Vocação Histórica de Portugal*. Lisboa: Esfera do Caos Editores.

Reto, L. (coord.) (2012). *Potencial Económico da Língua Portuguesa*. Lisboa: Texto Editores.

Ribeiro, M. C. (2016). “A Casa da Nave Europa – miragens ou projeções pós-coloniais?”. In: A.

S. Ribeiro & M. C. Ribeiro (org.), *Geometrias da memória: configurações pós-coloniais*. Porto: Afrontamento.

Richards, T. (1993). *The Imperial Archive. Knowledge and the Fantasy of Empire*. London/New York: Verso.

Rosas, F. (2001). O Salazarismo e o Homem Novo: Ensaio Sobre o Estado Novo e a Questão do Totalitarismo. *Análise Social*, XXXV (157), 1031-1054.

Said, E. W. (1994). *Culture and Imperialism*. London: Vintage.

Santos, B. S. (1999). O Oriente: Entre Diferenças e Desencontros. In *Notícias do Milénio* ("Diário de Notícias", 8-7-1999), 44-51.

Silva, A. (2009 [1959]). Condições e Missão da Comunidade Luso-Brasileira. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, 3, 102-108.

Silva, A. (1998 [1994]). *Vida Conversável*. Lisboa: Assírio & Alvim.

Silva, A. M. (1980 [1961]). *Novo Dicionário Compacto da Língua Portuguesa*. Lisboa: Livros Horizonte/Confluência.

Sousa, V. (2017). *Da 'portugalidade' à lusofonia*. Famalicão: Húmus.

Sousa, V. (2015). *Da 'portugalidade' à lusofonia*. Dissertação de Doutoramento em Ciências da Comunicação – Teoria da Cultura. Braga: UMinho.

Sousa, V. (2013). O Conceito de Diáspora em Tempo de Globalização. A Relação Entre Império, Lusofonia e 'portugalidade': Um Contrassenso?. In M. Ledo; X. López & M. Salgueiro (eds.), *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona - Comunicación na Diáspora e Diásporas na Comunicación* (pp.17-29). Santiago de Compostela: Lusocom/Agacom.

Stoer, S. R. & Cortesão, L. (1999). "*Levantando a Pedra*" – *Da Pedagogia Inter/Multicultural às Políticas Educativas Numa Época de Transnacionalização*. Porto: Afrontamento.

Thiong'o, N. (1986). *Decolonising the mind: the politics of language in African literature*. Portsmouth: Heinemann Educational.

Torgal, L. R. (2009). *Estados Novos, Estado Novo*. Vol. 1. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Venâncio, J. C. (2000). Introdução. In A. Moreira & J. C. Venâncio, *Luso-tropicalismo – Uma Teoria Social em Questão* (pp.11-14). Lisboa: Vega.

Wittgenstein, L. (1958). *The Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell.

DA AUSÊNCIA À PRESENÇA: O EXEMPLO DO TACHO DO MUSEU GRUPPELLI, PELOTAS - RS

Data de aceite: 31/01/2020

Data de submissão: 02/11/2019

Davi Kiermes Tavares

Instituto Federal de Educação, Ciência e
Tecnologia da Bahia - IFBA

Eunápolis – BA

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7604783949494367>

José Paulo Siefert Brahm

Universidade Federal de Pelotas – UFPel –
Bolsista CAPES – (Código de financiamento 001)

Pelotas – RS

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2669820918283361>

Diego Lemos Ribeiro

Universidade Federal de Pelotas - UFPel

Pelotas - RS

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4967382276076199>

Juliane Conceição Primon Serres

Universidade Federal de Pelotas – UFPel

Pelotas – RS

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2795821152828459>

RESUMO: Neste artigo discutimos o papel simbólico que pode assumir um objeto dentro do cenário museal, mesmo que em sua ausência material. Para demonstrar a ideia da representação da ausência, será exposto

a trajetória patrimonial do tacho de cobre que fazia parte do acervo do Museu Gruppelli. Museu que está situado na zona rural da cidade de Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil. No transcorrer da argumentação, expressões como espírito e alma dos objetos musealizados serão conceitualizadas.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura material. Alma. Espírito. Museu Gruppelli. Tacho.

FROM ABSENCE TO PRESENCE: THE EXAMPLE OF THE PAN, FROM GRUPPELLI MUSEUM, PELOTAS - RS

ABSTRACT: In this article we discuss the symbolic role than an object can assume within the museal scenario, even in its material absence. To demonstrate the idea of the representation of absence, the heritage trajectory of the copper pot that was part of Gruppelli Museum collection will be exposed. Museum which is situated in the countryside of Pelotas city, Rio Grande do Sul, Brazil. In the course of the argument, expressions such as spirit and soul of musealized objects will be conceptualized.

KEYWORDS: Material culture. Soul. Spirit. Gruppelli Museum. Pan.

1 | INTRODUÇÃO

Neste artigo discutimos o papel simbólico

que pode assumir um objeto dentro do cenário museal, mesmo que em sua ausência material. O objetivo deste breve estudo é lançar luz sobre questões que tangenciam a preservação da cultura material, levando em conta sua complexidade semântica e as múltiplas formas de ativação.

De acordo com o historiador Ulpiano Bezerra de Meneses (1983, p. 113),

A cultura material — têm que ser considerados sob duplo aspecto: como produtos e como vetores de relações sociais. De um lado, eles são o resultado de certas formas específicas e historicamente determináveis de organização dos homens em sociedade (e este nível de realidade está em grande parte presente, como informação, na própria materialidade do artefato). De outro lado, eles canalizam e dão condições a que se produzam e efetivem, em certas direções, as relações sociais.

Para ilustrar a ideia da representação das ausências, traremos como exemplo a trajetória patrimonial do tacho de cobre que fazia parte do acervo do Museu Gruppelli (Figuras 1 e 2).



Figura 1: Tacho em contexto com outros objetos. Fonte: José Paulo Siefert Brahm, 2016.



Figura 2: Tacho. Fonte: José Paulo Siefert Brahm, 2016.

O uso do verbo no passado indica sua condição atual: o objeto foi levado tragicamente da exposição. Vale contar: isso aconteceu porque no dia 26 de março de 2016, a comunidade do Sétimo Distrito de Pelotas foi acometida por uma enchente de proporções inéditas. Casas e comércios da região sofreram enormes perdas. Com o Museu não foi diferente. Parte do acervo foi arrastado pela força da água, se perdeu, ou foi danificado, de forma irreversível. Entre as principais perdas do acervo está o mencionado tacho que estava localizado no cenário da cozinha e a cadeira que ficava no cenário da barbearia.

O cenário museal em questão, o Museu Gruppelli, foi inaugurado no ano de 1998, tendo como estopim a iniciativa da comunidade local que buscava preservar as suas histórias e memórias. O Museu está localizado na zona rural de Pelotas, no que se denomina Colônia Municipal, Sétimo Distrito. Ele se apresenta como “um espaço de exposição e guarda de objetos que traduzem a ‘vida na colônia’, ou seja, as dinâmicas sociais de uma comunidade identificada pelas origens e trajetória imigrante” (FERREIRA; GASTAUD; RIBEIRO, 2013, p. 58, aspas dos autores). O acervo do Museu é constituído de doações, compras e empréstimos feitos por moradores da região, e foi sistematizado inicialmente pelos membros da família Gruppelli, com a ajuda da professora Neiva Vieira e do fotógrafo Neco Tavares. Desde 2008, o Museu conta com o apoio da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), por meio do Curso de Bacharelado em Museologia, que realiza um projeto de extensão denominado “Revitalização do Museu Gruppelli”.

Veremos que, mesmo não estando mais presente fisicamente no espaço museal, sua alma e seu espírito ainda estão presentes. Ou seja, o tacho ainda se encontra vivo simbolicamente no Museu Gruppelli. Essa vitalidade simbólica do patrimônio é efetivada pelo trabalho de memória e pela questão emocional dos diversos públicos

que visitam o espaço museológico.

Neste artigo, além de buscar definir o que entendemos por espírito e alma dos objetos, e sua pertinência ao propósito da argumentação, buscaremos também fazer uma breve análise da trajetória do tacho, de sua chegada ao Museu até sua partida.

O Museu está organizado em seis nichos temáticos, além de contar com uma sala de exposições temporárias. Os nichos são: mercearia, esporte, trabalho específico, trabalho rural, cozinha e vinícola. O acervo é variado e abarca itens como troféus, instrumentos rurais diversos, fotografias, material de barbearia, amassador de uva, barricas de vinho, debulhadores de milho, carroça, pilão, foice, material dentário, dentre outros.

Sobre este universo material gostaríamos de salientar alguns pontos, quais sejam:

1. Os objetos somente fazem sentido quando inseridos em um duplo contexto: quando se entrelaçam com os outros objetos dentro do circuito expográfico e quando amalgamados no próprio sítio (o local), que foi, e por vezes ainda é, cenário de utilização desses objetos.

2. O valor desses objetos não é inerente à materialidade, mas necessariamente externa e intencionalmente ativada pelo Museu; refere-se aqui ao valor associado aos modos de vida rural em suas multifacetadas dinâmicas. Em outros termos, os objetos funcionam como (pre)textos para narrar histórias de vida, e cuja semântica não está encerrada na objetividade material dos objetos. Contudo, apesar da externalidade do valor e da natureza simbólica que é negociada, o Museu tem estima e assume as responsabilidades por esses objetos que salvaguarda e comunica.

3. Apesar da maioria desses objetos serem encontradas em grandes quantidades nas casas e galpões dos moradores da região, cada um deles possui sua própria história. Em outros termos, mesmo que duas carroças sejam iguais fisicamente, elas jamais possuem a mesma trajetória de vida.

Este artigo resulta de pesquisas realizadas no Museu nos anos de 2016-2017. Para atingir o objetivo deste trabalho, fizemos uso de observação e, sobretudo, de entrevista. Realizamos entrevistas com membros da família Gruppelli e com alguns visitantes do Museu para compreendermos a relação desses com o tacho. Duarte (2002), baseada em Brandão (2000), diz que a entrevista é um trabalho que exige atenção permanente do pesquisador aos seus objetivos, estando sempre à escuta de tudo que é falado pelo entrevistado. A autora menciona, ainda, que devem ser levados em consideração os tons, ritmos e expressões gestuais que acompanham, ou mesmo, substituem essa fala e isso exige tempo e esforço (DUARTE, 2002, p. 146).

2 | O ESPÍRITO E A ALMA DOS OBJETOS MUSEALIZADOS

Os objetos, ao fazerem parte dos museus, têm a sua função utilitária esmaecida e lhe são atribuídos, ao atravessarem o processo de musealização, uma nova função,

agora, simbólica e representacional. São considerados documentos, representações da realidade. Os objetos musealizados, além disso, são considerados como mediadores de um espírito e uma alma.

Em relação ao espírito dos objetos de museus, podemos relacionar ao pensamento trazido, ainda no século XIX, por John Ruskin (2008 [1880]), ao se referir às edificações a serem preservadas, não pela sua importância material, mas, especialmente, imaterial. O autor afirma que “é preferível a uma obra mais rude que conta uma história e registra um fato, do que a mais rica sem significados” (RUSKIN, 2008, p. 63). Para ele, as edificações “conectam períodos esquecidos e sucessivos uns aos outros, e constituem, em parte, a identidade, por concentrar a afinidade, das nações” (RUSKIN, 2008 [1880], p. 68). Sinaliza também para o fato que a importância de um objeto imóvel, no caso das edificações, não está em suas pedras, mas em sua espiritualidade, nas diversas significações que trazem consigo ao servirem como evocadores de memórias e de consolidarem identidade (RUSKIN, 2008 [1880]). Por isso, antes de preservar qualquer objeto é preciso conhecê-lo em todos os seus detalhes, seja sua forma, função, estrutura, bem como, sua história e trajetória.

Em última análise, as agências de preservação não deveriam se ocupar apenas da coisa em si, mas, sobretudo endereçar esforços para dinamizar a imagem projetada sobre essas materialidades. O que nos permite dizer que esses objetos são, em termo, potências criativas, reminiscências mnemônicas que são atualizadas na relação museal sujeito-objeto. O que se preserva, portanto, não é somente sua dimensão material, mas, especialmente, o espectro, a invisibilidade e o imaginado.

O conceito de espírito dos bens patrimoniais e dos lugares é trazido, ainda, pela Declaração de Québec de 2008, sobre a preservação do “*spiritu loci*” ou “espírito do lugar”. Essa convenção teve por objetivo a preservação e difusão do valor espiritual dos espaços, como dos patrimônios, tangíveis e intangíveis que os compõem.

Mas, o que seria o espírito dos lugares? Segundo essa declaração, ele pode ser definido do seguinte modo:

O espírito do lugar é definido como os elementos tangíveis (edifícios, sítios, paisagens, rotas, objetos) e intangíveis (memórias, narrativas, documentos escritos, rituais, festivais, conhecimento tradicional, valores, texturas, cores, odores, etc.) isto é, os elementos físicos e espirituais que dão sentido, **emoção** e mistério ao lugar (QUÉBÉC, 2008, destaque nosso).

Ainda, para a Declaração de Québec, o espírito do lugar é construído por inúmeros atores sociais, os quais se complementam na relação com os sujeitos. Possibilita que o espírito do lugar adquira um caráter dinâmico e plural, estando submetido a transformações, no decorrer do tempo, pelos diversos grupos sociais aos quais pertencem.

Entendemos, aqui, que, para a referida Convenção, o espírito do lugar não estaria ou emanaria efetivamente do espaço, ou do patrimônio que integra, mas seria uma construção social dos sujeitos:

O espírito do lugar oferece uma compreensão mais abrangente do caráter vivo e,

ao mesmo tempo, permanente de monumentos, sítios e paisagens culturais. Supre uma visão rica, mais dinâmica e abrangente do patrimônio cultural. **O espírito do lugar existe, de uma forma ou de outra em praticamente todas as culturas do mundo e é construído por seres humanos em resposta às suas necessidades sociais.** As comunidades que habitam o lugar, especialmente quando se trata de sociedades tradicionais, deveriam estar intimamente associadas à proteção de sua memória, vitalidade, continuidade e espiritualidade (QUEBÉC, 2008, negrito nosso).

Podemos relacionar essa ideia de espírito ao conceito de semióforo, uma vez que os objetos musealizados têm o potencial de conectar o visível ao invisível. Esse conceito é sistematizado pelo historiador Krzysztof Pomian (1997). Para ele, seria semióforo o objeto que “tem apenas o significado de que é o vector (sic) sem ter a mínima utilidade” (1997, p. 72). Serve como intermediário entre o mundo visível e invisível. Possibilita que os sujeitos criem conexões com mundos, tempos, lugares, locais, culturas e pessoas próximas e distintas, que acabam se presentificando simbolicamente por meio da percepção (POMIAN, 1997).

Já o conceito de alma é sistematizado pelo geógrafo brasileiro Eduardo Yázigi (2001), em seu livro *A alma do lugar*, quando expõe:

O que fica de melhor de um lugar e que por isso transcende o tempo – mas não existe sem um corpo. Alma são materialidades, práticas e representações com uma aura que se contrapõem ao que chamaríamos “desalmados”. Não creio que possa ser entendida por processos lógicos. Há alma quando **há paixão** correspondida das gentes com o lugar (YÁZIGI, 2001, p. 24, aspas do autor, negrito nosso).

Ele complementa dizendo que a alma do lugar seria uma criação do sujeito. O “homem apaixonado pelo meio cria a alma do lugar” (YÁZIGI, 2001, p. 45). Firmados nisso, podemos entender, então, que a alma não estaria ou emanaria dos lugares, mas, se complementaria na relação com o sujeito, como aponta o autor: “a alma do lugar seria feita de homens com coisas” (YÁZIGI, 2001, p. 25). Pensamento similar é trazido por Gonçalves, Guimarães e Bitar (2013) ao dizerem que a alma dos objetos é uma atribuição dos sujeitos, não emanando desses. Para os autores, os objetos são detentores de uma alma e espírito que se complementam na relação entre os sujeitos, a partir de suas percepções:

É preciso também não esquecer que, enquanto portadora de uma “alma”, de um “espírito”, as coisas não existem isoladamente, como se fossem entidades autônomas; elas existem efetivamente como parte de uma vasta e complexa rede de relações sociais e cósmicas, nas quais desempenham funções mediadoras fundamentais entre a natureza e cultura, deuses e seres humanos, mortos e vivos, passado e presente, cosmos e sociedade, corpo e alma, etc. Essa possibilidade nunca desapareceu completamente de nosso horizonte moderno (GONÇALVES; GUIMARÃES; BITAR, 2013, p. 8, aspas dos autores).

Nessa interação entre sujeito, objeto, lugar e memória, Silveira e Lima Filho (2005) complementam:

É nesse sentido que é possível falar numa memória que impregna e restitui “**a alma nas coisas**”, referida a uma paisagem (inter)subjetiva onde o objeto (re)situa o sujeito no mundo vivido mediante o trabalho da memória, ou ainda, é da força e dinâmica da memória coletiva que o objeto, enquanto expressão da materialidade da cultura de um grupo social, remete à elasticidade da memória como forma de fortalecer os vínculos com o lugar, considerando as tensões próprias do esquecimento (SILVEIRA; LIMA FILHO, 2005, p. 39, aspas dos autores, negrito

nosso).

Mas, por esses vieses, o que, efetivamente, podemos entender como espírito e alma dos objetos musealizados? Como visto acima, há divergências entre os autores supracitados sobre ambas as conceituações. Entendemos, aqui, que a alma não emana dos objetos, mas é uma atribuição do sujeito, assim como os significados e valores que se complementam na sua relação com os objetos.

Então, seria correto pensar que o espírito dos objetos também é uma atribuição dos sujeitos? Podemos dizer que sim. Ambos, na verdade, são atribuições do sujeito no presente, que se complementa na sua relação museal com os objetos. Entretanto, apesar das semelhanças entre as duas, podemos apontar diferenças. Isso, nos leva, então, a distinguir tais conceituações.

Considerando essas tensões, o que, efetivamente, podemos pensar como o espírito e a alma do objeto?

O **espírito do objeto** é entendido aqui como uma construção e/ou atribuição feita pelo sujeito, não emana do objeto, mas se complementa na relação museal que se estabelece entre ambos. É alusiva à sua singularidade, autenticidade, originalidade, referente à sua trajetória de vida, história e informações que trazem consigo. Os objetos são guardiões e senhores do tempo, da história e da memória. (Ver figura 3).



Figura 3: Definição do espírito dos objetos musealizados. Fonte: Elaborado pelos autores.

A **alma do objeto** é compreendida, nesta argumentação, como sendo uma construção e/ou atribuição feita pelo sujeito, não emana ou está no objeto, mas se complementa na relação museal que se estabelece entre ambos. A alma é referente

aos bens patrimoniais tangíveis e intangíveis que ajudam o sujeito, a partir de suas percepções museais, na afloração e construção de memórias, na construção e afirmação de identidades e na ativação de emoções. (Ver figura 4).

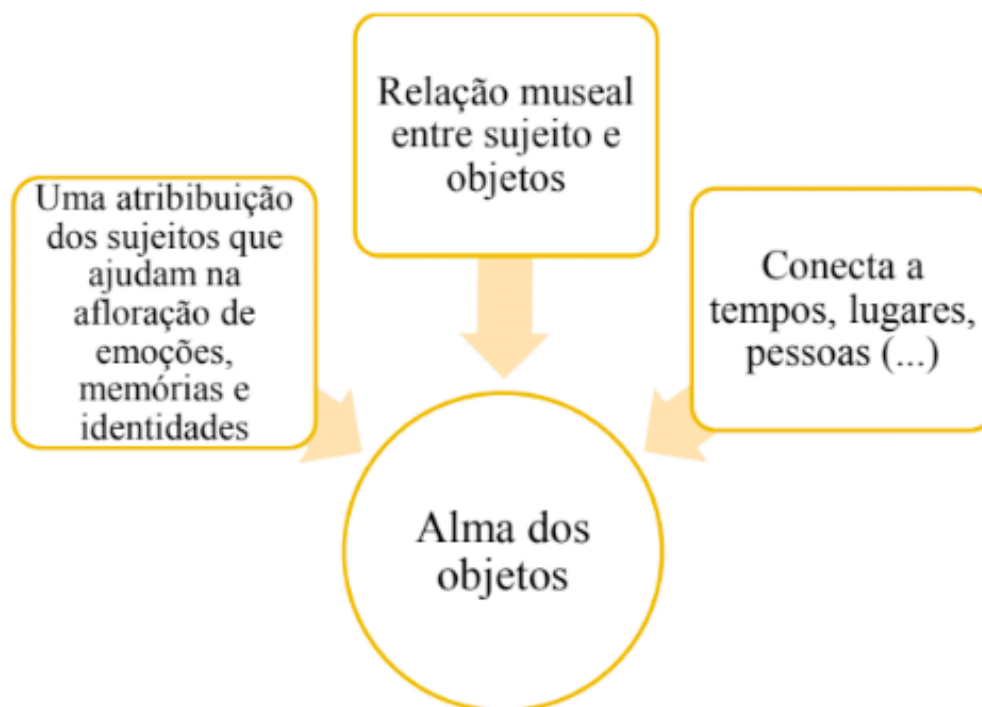


Figura 4: Definição da alma dos objetos musealizados. Fonte: Elaborado pelos autores.

3 | O CASO DO TACHO DO MUSEU GRUPPELLI

A biografia do tacho em questão é enigmática, e não é reduzida a uma única versão. Na ausência de qualquer documentação que comprove sua chegada ao Museu, registramos aqui a epopeia narrada por um dos principais agenciadores do lugar, Ricardo Gruppelli. Sua história iniciaria quando teria aparecido nas redondezas do restaurante Gruppelli, em um dia de chuva. Ele (o tacho) teria sido trazido pelas águas de uma correnteza forte e salvo por um membro da família Gruppelli. Foi utilizado, por muito tempo, para o fim ao qual foi inicialmente projetado: fazer doces.

Em dado momento, um dos membros da família conseguiu enxergar um valor que sobrepujava a matéria, atribuindo-o um valor emotivo (leia-se musealidade). A fronteira, nem sempre muito clara, que separa o uso utilitário e simbólico, foi transposta e o tacho foi deslocando-se, física e semanticamente, para seu novo lugar: o Museu Gruppelli. Esse trânsito não deve ser observado somente pelo aspecto físico e espacial, sob a pena de reduzir seu potencial simbólico. É mais produtivo imaginar esse deslocamento como um câmbio de sentidos; como um processo singularizador do artefato em questão. O objeto que estava no limbo, entre o uso e o símbolo, ultrapassa uma fronteira imaginária que o projeta, com distinta ênfase, para um cenário encantado

(no sentido de ser provocador, de pôr à frente, de provocar a imaginação). Nesse contexto, o sentido de objeto é entendido neste artigo como sendo aquele que é um gerador de sentidos (memória, imaginação, emoção).

Como já mencionado, na enchente de 2016, muitos objetos que faziam parte do acervo do Museu se perderam, entre eles está o tacho de cobre. Ou seja: por coincidência do destino, o tacho veio e foi levado por uma enchente. Após o Museu se reerguer, processo que levou em torno de dois meses, e que contou com a ajuda de muitas pessoas, entre elas membros da família Gruppelli, da comunidade e de professores e alunos dos cursos de Museologia e Conservação e Restauro da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), elaboramos uma exposição temporária intitulada “a vida efêmera dos objetos: um olhar pós-enchente.” A exposição foi concebida com a intenção de chocar o público. Buscamos despertar-lhe um sentimento de angústia, tristeza, dor, em relação à perda dos objetos.

Essas reações por parte do público em relação à exposição foram diversas vezes observadas por nós, bem como, relatada pelos mesmos em diversas entrevistas. Muitas deles se emocionaram com a história do tacho, mesmo que só o tenha visto representado por fotos, vídeos e pelo estímulo dos mediadores.

É importante ainda ponderar que ao visitarem o Museu algumas pessoas, por meio da relação museal (sujeito-objeto), subsidiado pelo trabalho da memória, sentem falta do tacho no seu antigo local, algumas, inclusive, que nunca chegaram a vê-lo em exposição. Lembram com tristeza e saudosismo do objeto, mesmo aqueles que não tiveram qualquer experiência vivida com ele, e cuja memória tenha sido tomada de empréstimo. São memórias consideradas “vivas por tabela” (POLLAK, 1992). Neste caso, é o ausente que convoca a presença. Fenômeno que contraria o próprio conceito de semióforo, já visto anteriormente neste artigo, sistematizado por Pomian (1997) no qual a presença (materialidades) conectaria a ausência (campo simbólico). Ou seja, nesse caso o tacho permanece vivo simbolicamente mesmo sem estar presente fisicamente.

É oportuno destacar ainda, que os objetos funcionam em harmonia, ou em redes, com outros. Muitas vezes as narrativas de outros objetos foram responsáveis por ajudarem no afloramento de memórias e emoções dos visitantes em relação ao tacho. Ideia que podemos ancorar na teoria Ator-Rede (TAR) do antropólogo francês Bruno Latour (2012). Para o referido autor, os objetos podem estar imersos em uma rede de significações, inter-relações, onde humanos e não-humanos estão conectados, reciprocamente, de maneira horizontal. A partir desse ponto de vista, para Latour (2012), os não-humanos, em outros termos, os objetos não devem ser considerados intermediários da relação com os humanos, mas, mediadores dessa relação.

Para Marcus Dohmann (2013), os objetos

[...] atuam como uma chave mestra das relações sociais espelhando seu reflexo na própria sociedade contemporânea. Desta forma, pode-se dizer que existe, sem dúvida, “uma alma nas coisas”, remetendo a paisagens, subjetivas, onde encontramos os sujeitos (re) situados pelos objetos, mediante os aspectos

memoriais que as coisas encerram enquanto expressão da materialidade de uma cultura em determinados grupos sociais, em razão do fortalecimento das suas raízes e vínculos com o espaço em que situam (DOHMANN, 2013, p. 34, aspas do autor).

O que importa considerar aqui, em síntese, é a possibilidade de preservação da cultura material mesmo que sua materialidade seja ausente. Em outras palavras, é a possibilidade de se buscar preservar a alma e o espírito do tacho mesmo quando seu corpo não existe mais. Quando o Museu ajuda a preservar e divulgar sua alma e espírito, abre a possibilidade de mantê-lo vivo simbolicamente por intermédio do trabalho de memória e pela questão emocional dos diferentes públicos.

Isso não implica dizer, contudo, que a materialidade é desnecessária; buscamos com este exemplo refletir sobre processos de preservação que transcendam as materialidades, sem perdê-la de vista, e passem a atentar para as dinâmicas externas ao artefato – memórias, narrativas, emoções, histórias, identidades, potencialidades representacionais etc. Outra questão essencial a considerar é o fato que a representação, a imagem projetada sobre o artefato, neste caso, pode ser mais impactante em sua ausência física do que sobre sua presença em si. Leva-nos a discutir se o tacho não teria sua imagem mais pujante quando explicitada sua trágica perda, mais do que pelo conforto nada ameaçador de sua presença.

Em meados de 2017 o Museu adquiriu um novo tacho para substituir a materialidade do anterior (Figuras 5 e 6). De acordo com Ricardo Gruppelli, o novo tacho pertencia a um morador residente na colônia da cidade de Pelotas, e foi trocado por uma porca (animal).



Figura 5: Novo tacho em exposição. Fonte: José Paulo Brahm, 2019.



Figura 6: Novo tacho em exposição. Fonte: José Paulo Brahm, 2019.

A intenção desse novo tacho, juntamente com o anterior (que continua representado no espaço museológico por meio de fotografias e vídeos), é reforçar as memórias, emoções e identidades dos visitantes, além de representar à culinária e os modos de vida dos moradores da zona rural de Pelotas. Porém, é importante destacar que embora os dois tachos sejam semelhantes fisicamente, ambos possuem histórias distintas. Em outras palavras, cada objeto possui uma biografia própria, única, e, portanto, insubstituível. Por esse ângulo, é válido dizer ainda que os objetos, assim como as pessoas, também possuem uma história, uma biografia (um espírito), como nos diz Appadurai (2006, p. 15 – tradução nossa):

Eu tenho me engajado continuamente com a ideia de que pessoas e coisas não são categorias radicalmente distintas, e que as trajetórias que cercam as coisas são investidas com as propriedades das relações sociais. Assim, o presente de hoje é a mercadoria de amanhã. A mercadoria de ontem é um objeto de arte descoberto amanhã. O objeto de arte de hoje é a velharia de amanhã. E a velharia de ontem é a relíquia de família de amanhã.

E no sentido abaixo esposado por Miranda (2012, p. 76), com base em Bonnot (2002):

As coisas, como as pessoas, possuem vidas sociais, que, no caso daquelas, começam como simples mercadoria, destinada a circulação, passando depois por sucessivas singularizações, que, esvaziando-as de sua funcionalidade, as transformam, primeiramente, em objetos de conservação, posteriormente em objetos de colecionamento e, em certos casos até, de patrimonialização.

Os objetos que fazem parte dos museus, ao ganharem uma “segunda vida” (DEBARY, 2010), não cessam suas histórias, pelo contrário, elas continuam. Nos museus suas biografias permanecem sendo acrescidas e alimentadas pelo processo de musealização. São lhes atribuídos o status de documento, e são responsáveis por ajudarem as pessoas através da ativação de suas percepções museais, na afloração de emoções e na afirmação de memórias e identidades. Destacamos ainda, que o foco deste artigo é a “musealização do ausente” (RIBEIRO; BRAHM, TAVARES, 2018) em que estamos valorizando, preservando, difundindo e transmitindo memórias, histórias e identidades e possibilitando o afloramento de diversas emoções que é fruto da relação museal travada entre sujeito-objeto.

Prova disso está na festa realizada em novembro de 2018 para comemorar os 20 anos de inauguração do Museu Gruppelli. Neste dia, o novo tacho de cobre do Museu foi usado para a feitura do doce de melancia de porco. O novo tacho não deixou de ter a função híbrida do anterior. Ou seja, ele é museália (objeto de museu) e também pode voltar a sua função utilitária. O novo tacho continua tendo novas histórias incorporadas a sua trajetória de vida. Nesse momento estimamos que não estamos destruindo o patrimônio, mas sim, garantindo sua vitalidade, uma vez que ele encontra apropriação social. Em outros termos, podemos dizer que o tacho de cobre vive, respira. Os objetos não existem isoladamente, eles ganham vitalidade na relação museal travada com as pessoas. Eles vivem nas dinâmicas sociais, nas teias sociais (leia-se cotidiano). No momento do preparo desse doce, o tacho e a doceira se tornam um só. Nesse caso isolar o tacho dessas dinâmicas sociais seria como na verdade, decretar sua segunda morte (como objeto utilitário e como museália) fazendo com que caíssemos numa ilusória ideia de preservação (Figuras 7 e 8).



Figura 7: Preparo da feitura do doce de melancia de porco no novo tacho. Fonte: José Paulo Brahm, 2018.



Figura 8: Preparo da feitura do doce de melancia de porco no novo tacho. Fonte: José Paulo Brahm, 2018.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na exposição acima, vimos que os objetos, assim como as pessoas, possuem uma

história e uma biografia única (entenda-se por espírito dos objetos). São responsáveis (mesmo que seu corpo não existe mais) por nos ajudar a preservar nossas histórias, memórias e identidades e a aflorar emoções. Ajudam a narrar quem fomos, somos e seremos (leia-se alma dos objetos).

A partir do exemplo aqui tratado propusemos uma forma de estímulo à memória por intermédio do vazio material, pela ausência do tacho (ele está representado no Museu somente por meio de fotos, vídeos). Ausência esta que é relativizada em razão dos objetos funcionarem em harmonia, ou em redes, com outros. Ou seja, observamos muitas vezes que as narrativas de outros objetos foram responsáveis por ajudarem no afloramento de memórias e emoções dos visitantes em relação ao tacho.

Por esse ângulo, destacamos a argumentação inicial deste artigo quando afirmamos que os objetos somente fazem sentido quando inseridos em um duplo contexto: quando se conectam com os outros objetos dentro do circuito expográfico e quando amalgamados no próprio sítio (o local), que foi, e por vezes ainda é, cenário de utilização desses objetos.

O exemplo do tacho faz refletir sobre algo que à primeira vista passa-nos despercebido quando trabalhamos com a cultura material: o fato de acreditarmos que as memórias estão nos objetos. Neste exemplo fica claro o fato de que apesar dos sujeitos fixarem memórias nos objetos, elas não estão neles. As memórias estão nos sujeitos. O trabalho de memória dos sujeitos é responsável por manter vivo simbolicamente o tacho. O trabalho de memória também é estimulado pela relação que os sujeitos travam com outros objetos expostos. Vemos então, que a continuidade do trabalho de memória e o afloramento das emoções dos sujeitos no presente e no futuro serão determinantes para manter vivo o espírito e a alma do tacho.

Este trabalho também, pretendeu lançar luz sobre a necessidade de criar formas de preservação que transcendam a materialidade e adentrem o invisível. Por esta mirada, marca-se a posição que, junto à preservação das materialidades, é necessário considerar todo o universo simbólico que subjaz os objetos. E mais do que investir de significados, faz-se *mister* ativar as potencialidades memoriais dos objetos, de modo que as pessoas consigam enxergar o espírito e a alma dos objetos. Embora consideremos aqui as materialidades como médiuns, no sentido de exercerem o papel de mediadores das memórias, estimamos que o espectro memorial e emocional não depende somente da materialidade. Defendemos a ideia de que a ativação da percepção museal do público, para que eles compreendam todo o potencial simbólico da cultura material, pode ter como indutor a comunicação museológica.

REFERÊNCIAS

APPADURAI, Arjun. The thing itself. **Public Culture**. v. 18, n. 1, p. 15-21, 2006.

DEBARY, Octave. Segunda Mão e Segunda Vida: objetos, lembranças e fotografias. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v. 2, n. 3, p. 27- 45. Ago.-nov. 2010.

DECLARAÇÃO DE QUÉBEC: Sobre a preservação do “*Spiritu loci*.” Assumido em Québec, Canadá, em 4 de outubro de 2008. Disponível em: http://www.icomos.org/quebec2008/quebec_declaration/pdf/GA16_Quebec_Declaration_Final_PT.pdf. Acesso em 26 nov. 2018.

DOHMANN, Marcus. A experiência material: a cultura do objeto. **A experiência material: a cultura do objeto**. Rio de Janeiro: Rio Books, 2013.

DUARTE, R. Pesquisa qualitativa; reflexões sobre o trabalho de campo. **Cadernos de Pesquisa** n.115, p. 139-154, 2002.

FERREIRA, Maria Leticia; GASTAUD, Carla; RIBEIRO, Diego Lemos. Memória e emoção patrimonial: Objetos e vozes num museu rural. **Museologia e Patrimônio**, v. 6, p. 57-74, 2013.

GONÇALVES, José Reginaldo; GUIMARÃES, Roberta; BITAR, Nina. **A Alma das Coisas: patrimônios, materialidades e ressonâncias**. Rio de Janeiro: Mauad X, Faperj, 2013.

LATOURE, Bruno. **Reagregando o Social: uma introdução à teoria do Ator-rede**. Salvador: Edufba, 2012, São Paulo: Edusc, 2012.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra. A cultura material no estudo das sociedades antigas. **Revista de História**, n. 115, p. 103-117, 1983.

MIRANDA, Victorino Chermont de. O problema da nostalgia nas coleções de porcelanas históricas. In: MAGALHÃES, Aline Montenegro; BEZERRA, Rafael Zamorano (Org.). **Coleção e Colecionadores: a polissemia das práticas**. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2012, p. 74-85.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro v.5, n. 10, 1992.
POMIAN, Krzysztof. Coleção. In: VV. AA. **Enciclopédia Einaudi 1: Memória- História**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1997. p. 51-86.

RIBEIRO, Diego Lemos; BRAHM, José Paulo Siefert; TAVARES, Davi Kiermes. A musealização do ausente em um museu rural: do patrimônio visível ao sensível. In: FRANÇA, Hilda Jaqueline de; SCHIAVON, Carmem G. Burgert; GASTAUD, Carla Rodrigues (Orgs.). **Patrimônio no Plural: práticas e perspectivas investigativas**. Porto Alegre: Selbach & Autores Associados, 2018, p. 127-150.

RUSKIN, John. **A Lâmpada da memória**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Por uma antropologia do objeto documental: entre a “alma nas coisas” e a coisificação do objeto. **Horizonte Antropológico**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 37-50, jan/jun 2005.

YÁZIGI, Eduardo. **A alma do lugar: turismo, planejamento e cotidiano em litorais e montanhas**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2001.

Data de aceite: 31/01/2020
Data de submissão: 14/11/2019

Surama Sulamita Rodrigues de Lemos

Instituto Federal de Educação, Ciência e
Tecnologia do Rio Grande do Norte – Campus
Natal Cidade Alta
Natal – RN

<http://lattes.cnpq.br/4581189361516684>

Thiago Augusto Oliveira De Souza

Instituto Federal de Educação, Ciência e
Tecnologia do Rio Grande do Norte – Campus
Natal Cidade Alta
Natal – RN

<http://lattes.cnpq.br/2725259785687470>

RESUMO: Este trabalho apresenta a relação do surgimento de um projeto ligado as áreas de Moda e Arte que resulta no surgimento de uma marca e conseqüentemente de um estilo de vida para pessoas consideradas fora do padrão imposto pela sociedade, pela mídia e pela própria moda tradicional. Ao longo do texto são abordadas as inquietações, como por exemplo a preocupação com a diversidade cultural presente no nosso país e como o projeto “Uspanu” pretende sanar essas problemáticas a partir de atividades integradoras direcionadas aos corpos diferenciados na nossa sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: Moda, Cultura, Diversidade.

DISCOVERING USPANU

ABSTRACT: This paper presents the relationship of the emergence of a project linked to the areas of Fashion and Art that results in the emergence of a brand and consequently a lifestyle for people considered non-standard imposed by society, the media and traditional fashion itself. Throughout the text the concerns are approached, as for example the concern with the cultural diversity present in our country and how the project “Uspanu” intends to solve these problems from integrative activities directed to the differentiated bodies in our society.

KEYWORDS: Fashion, Culture, Diversity.

O presente artigo pretende abordar o processo de surgimento de um projeto em andamento, que busca por reflexões interrelacionais entre a moda e a arte, dialogando com a cultura e sua diversidade. Nesse sentido, entendendo que pode ser possível, através da história da indumentária, perceber a relação de extrema importância que se estabelece entre o indivíduo e o meio em que é inserido. Isto é, por meio da vestimenta se torna perceptível a época, o contexto histórico, econômico, político

e social em que o indivíduo está incluído. Todas as vestes em que o aspecto objetivo do seu uso determina cores, materiais, texturas, acabamentos e, por fim, as formas, entendidas aqui como modelagens/moldes que atuam sobre o corpo, que se relacionam com a criação, assim vamos descobrir os panos, ou seria Uspanu?

Entre tramas e urdumes, o projeto intitulado “Descobrimo UsPanu” se configura a partir da inquietação de um homem obeso e sua busca incansável por um vestuário que favoreça a relação de pertencimento, por um estilo não só de vestimenta, como também de vida, possibilitando a afirmação de uma identidade, que agregue não só o(ao) corpo, mas também que busque proporcionar a relação desse corpo com o todo. Sendo assim, Uspanu está se configurando numa marca de vestuário contemporânea, que busca agregar valores em corpos diferenciados.

Através da história é possível perceber que a maneira de se vestir foi se transformando em formas de comunicação, ou seja, de dizer ao outro o que se deseja ser através do jeito como se veste, fazendo com que o indivíduo seja identificado e enquadrado em determinado grupo social de determinada época. Segundo Cosgrave (2012, p. 7), “[o] modo como uma pessoa escolhe usar suas roupas caracteriza-a como um indivíduo ou como parte de um determinado grupo”. Trata-se da caracterização de um indivíduo através da ornamentação em seu corpo, no sentido da soma da roupa, acessórios, maquiagem e maneiras de ornar o cabelo, resultando na construção de uma identidade. Por isso, a necessidade de determinados grupos e/ou tribos urbanas de criar diferentes formas de vestir e de se comportar para serem reconhecidos enquanto grupos pelo traje, seja nas cores ou nos modelos utilizados, pois as roupas são imbuídas de afetividade, o afeto do pertencimento num determinado grupo

Sendo assim, na cena urbana (mais do que em qualquer outro espaço), palco da dinâmica sociocultural, cada indivíduo cumpre o seu papel como personagem do espetáculo universal. Reforçando a ideia de visualizar a sociedade como um jogo teatral, entende-se a dinâmica da vida como um espetáculo aberto, onde o palco é o mundo, circunscrito nas cidades, aldeias e povoados, sujeitos às transformações, segundo a trajetória espaço-temporal não retilínea da história humana (LEITE; GUERRA, 2002, p. 38).

Partindo dessa premissa em 2015, o idealizador da Uspanu, Thiago Caoslab, estava a passeio pela Avenida Paulista, na cidade de São Paulo/SP, quando se deparou com uma placa de um clube “Pop Plus: feira de moda Plus Size”; ao entrar nesse evento, teve contato com algo até então desconhecido para o mesmo: pessoas dos mais variados gêneros, felizes e á vontade, com roupas coloridas, estampadas e seus corpos diferenciados, fora do padrão estabelecido em nossa sociedade, pela mídia e pela própria moda tradicional. Homens e mulheres usando a moda como forma de expressão, usando as roupas como uma extensão de suas personalidades e assim, se autoempoderando e contribuindo para o empoderamento de outras pessoas, atravessadas por relações de pertencimento e afetividade.

Contudo, apesar de todo vislumbamento de algo positivo, da identificação, do pertencimento ao espaço, às pessoas, e claro à vestimenta, surge um empecilho muito

comum para esse público: o alto custo. Muitas marcas que tentam atender ao público acima do tamanho “G” usam do mesmo discurso de ter mais gastos com tecidos entre outras matérias-primas e isso recai sobre o valor na venda do produto. Então partindo dessa premissa, das questões ligadas aos valores e até mesmo, pela dificuldade de encontrar peças de vestuário em lojas populares para tamanhos maiores, nasceu o desejo de criar uma marca que tem o objetivo de vestir a todos, com um preço mais justo e de fácil acesso, tentando proporcionar mais praticidade para essas pessoas com tamanhos grandes.

Desde a idealização da marca até aqui, foram feitas várias pesquisas, entrevistas, encontros, diálogos, para dar um melhor embasamento para a criação da marca e a diversidade cultural que pretende atingir. Então o idealizador da marca saiu de São Paulo e se mudou para Natal/RN, para estudar no curso de Produção Cultural do IFRN-Cidade Alta no ano de 2018, e, um dia, em um ônibus lotado, muito apertado, ficou incomodado ao notar como os bancos são pequenos para seu corpo grande. Na mesma situação, acaba sendo tocado por uma senhora ao seu lado e, ao ver a expressão de desconforto da mesma, pensou na seguinte frase para externar o que estava sentindo: “Não é meu corpo que invade seu espaço, é a cidade que anda padrão demais”. Observando coisas do tipo no seu cotidiano, Thiago sente cada vez mais a necessidade de seguir com o projeto da marca “UsPanu” e vê no próprio instituto em que estuda uma boa oportunidade de colocar o projeto para a frente a partir de sua vivência no curso de Produção Cultural onde se torna bolsista de extensão do projeto de residência artística oferecido pelo NUARTE. Como bolsista, ele inicia suas atividades acompanhando de perto um dos projetos aprovados na residência do Coletivo Ruma, um coletivo de moda e arte que compartilha das mesmas inquietações que o mesmo. O coletivo em questão é formado pelas designers de moda Íguia Telita, Millena Karoline, Rafaela Fagundes e Surama Rodrigues, que compactuam da mesma ideia de mudar a cena da moda natalense tão padronizada, tradicional, cansativa, o velho mais do mesmo. A residência do NUARTE possibilitou esse encontro entre inquietações do mundo da moda, onde os envolvidos compreendem essas questões como dispositivos às reconfigurações das intersubjetividades que modulam nosso modo de estar no mundo.

Com a parceria do Ruma, o projeto foi se estruturando, se configurando não só numa marca de roupa, mas sim num estilo de vida, então além de pensar em produtos, está se estruturando maneiras de chegar à sociedade, realizando um levantamento da visão do público sobre a relação existente entre arte e moda; oferecimento de oficinas de desenho e de processo de criação; provocar diálogos em reuniões com o público levantando tais temas; produzir eventos com exposições, performances, intervenções artísticas, desfile, feira entre outras atividades que contribua para aproximar o projeto do público e assim agregar trocas, compartilhamentos com as pessoas que sentem a mesma inquietação que o grupo, criando assim uma rede que se propõe a questionar os padrões impostos pela moda tradicional e contribuir para o crescimento de um projeto

empático, que visa atingir uma grande diversidade cultural, dialogando a moda com a arte, com a cultura, com a filosofia, sociologia, entre outros ramos do conhecimento.

É bem mais que vestir, é ser um agente que carrega a bandeira desse manifesto que busca o crescimento e a valorização de pessoas nas suas mais diversas formas, sejam elas trans, gordas, magras, pretas, periféricas e fora dos padrões empurrados desde sempre em nós: Ser gordo demais, magro demais, ser trans, não é um problema. O problema é essa parcela da sociedade não ter voz, não ser ouvida, não ser levada em consideração, enfim, a sociedade é que impõe padrões demais.

Diante dessa cena, a importância da “Uspanu” para a sociedade e para o mercado é que segundo dados do ministério da saúde, mais da metade da população brasileira, 52,5% está acima do peso. O percentual de pessoas acima de 18 anos com obesidade é de 17,9%. Em muitos casos, ser pessoa gorda não é estar doente e, acreditando que corpo saudável, antes de tudo, é ter uma mente saudável, a Uspanu deseja investir em autoestima, afirmação da identidade, memória, relações de pertencimento e afetividade, bem-estar, conforto e acessibilidade, fazendo com que o público-alvo se sinta incluso na sociedade, com muita personalidade e atitude. Segundo dados da Associação Brasileira do Vestuário (Abravest), o mercado plus size cresce 6% anualmente e movimenta cerca de 5 bilhões. Esse percentual corresponde a cerca de 300 lojas físicas e, aproximadamente 60 virtuais. A expectativa, segundo a associação, é de um crescimento de pelo menos 10% ao ano. A Uspanu vem somando esforços para ser uma das principais marcas inclusiva, plus size e sem gênero no mercado nacional. A partir disso estipula-se um público-alvo de pessoas agênero ou que não acham relevante ser classificadas em um determinado grupo de gênero. Classes B1, B2, C1, C2, entre 15 e 35 anos, porém, o ideal é não ter que delimitar idade, pois a marca acredita na diversidade. Para, além disso, pessoas fora de padrões ou engajadas em causas libertárias de contracultura e de re-humanização.

Os clientes, ao adquirirem uma das peças, não estarão apenas se vestindo, eles passarão a ser parte do manifesto social que a marca propõe, configurando assim um estilo de vida. Esse manifesto busca representatividade, solidificação como marca e atuação como agente social através da moda.

Já nesse período de projetos, a intenção é dialogar com várias áreas do conhecimento, principalmente a arte, sendo assim, o projeto tem a intenção também de dialogar com espaços artísticos como galerias, museus, evidenciando a dimensão de artisticidade da moda, utilizando espaços expositivos para realizar intervenções a partir dos croquis da marca e alguns protótipos como a peça metamórfica, onde a mesma peça se transforma em diversas outras como uma calça, vestido, acessório, figurino, se configurando numa performance, e os demais desenhos aplicados e corpos variados, para assim já ir estabelecendo uma aproximação e identificação com o público desejado.

Sendo assim, o que se pode tirar de benefício de um projeto como este é a possibilidade de proporcionar uma visão mais abrangente da arte e sua contribuição

para a moda, principalmente na área ligada à cultura, possibilidades essas de mergulhar entre formas, cores, silhuetas e movimento, e contribuir para a absorção de novos conceitos a cerca desse tema relacionando-o com o meio, abordando-o no contexto histórico-social visual, exercitando a subjetividade, a interpretação do sujeito que participa e do sujeito que só aprecia.

A ideia é partir para o financiamento coletivo para a execução desse projeto e o lançamento da marca Uspanu. Esse crowdfunding contará com apoio de alguns influenciadores digitais e regionais, na área de body ativismo e da moda. E ainda, para médio/longo prazo, a intenção é construir um e-commerce para tornar a venda das peças cada vez mais democrática e acessível.

Depois de descobrir Uspanu, é hora de saber que ela foi pensada para ser mais que uma marca. Ela se propõe a trazer estilo, personalidade, modernidade e conforto de uma forma acessível, feita para todos os formatos de corpo e gênero. Se configurando num estilo de vida onde a felicidade caiba em qualquer corpo.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Introdução**. In: Ensaio sobre o conceito de cultura. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2012. P. 9-81. Disponível em: <file:///C:/Users/Isabel/Downloads/Ensaio+sobre+o+conceito

CASTILHO, Kathia. **Moda e Linguagem**. 2. ed. São Paulo: Anhembi Morumbi, 2004.

CIDREIRA, Renata Pitombo. **Os sentidos da moda: vestuário, comunicação e cultura**/Renata Pitombo Cidreira. - São Paulo: Annablume, 2005. Disponível em: <<https://books.google.com.br/>

PERVERSÃO: CONCEITO E CONCEPÇÕES SOBRE A PEDOFILIA

Data de aceite: 31/01/2020

Ivana Suely Bezerra Paiva Mello
Ana Kalline Soares Castor
Leda Maria Maia Rodrigues Carvalho
Mylena Menezes de França
Silvana Barbosa Mendes Lacerda
Daniela Heitzmann Amaral Valentim de Sousa

A sexualidade está presente desde os tempos mais remotos, sendo, de alguma forma, analisada por estudiosos, filósofos e teóricos, tratada de diversas maneiras, de acordo com a cultura e sociedade vigente.

Através de estudos da sexualidade, foram encontradas faces e formas de expressão, dentre delas; a perversão, sendo vista como manifestação de condutas imorais e impróprias, a partir do ponto de vista da degenerescência, ou colocada como uma estrutura psíquica. Assim é retratada a perversão e até hoje é tema presente em diversos campos dos saberes científicos como a psicologia, psiquiatria, psicanálise, genética, entre outros.

Como citado acima, várias são as escolas que se preocupam em estudar as condutas sexuais perversas, entretanto, será a psicanálise, através de seu fundador, que irá

realizar e fincar o tema de forma polemica e atuante. Importante destacar que a perversão, pela sua própria semântica, que tem origem do latim *pervertere* que significa desmoralizar, ato de perverter-se, perverso (AURÉLIO, 2010), causa controvérsias e problemas, sendo erroneamente e comumente utilizado, no senso comum, atribuindo sentido de pervertido, ganhando conotação pejorativa.

Sabe-se que, os conceitos e ideias acerca da perversão foram alterando-se durante o tempo. Nesse contexto, se observa que no primeiro momento de estudo de Freud sobre o tema, o mesmo considerou a perversão, sob influência dos teóricos Krafft-Ebing e Havelock Ellis, como uma aberração sexual. Ferraz (2010) diz que neste momento “a perversão traz, assim, a rubrica das “aberrações” e da “inversão” sexuais, cuja causa repousaria em uma fixação infantil num estágio pré-genital da organização libidinal” (p. 20). No segundo momento, através do artigo uma criança é espancada Freud (1919) traz o Complexo de Édipo como cerne da estrutura perversa. Esta descoberta é importante para o próximo momento dos Três Ensaio, sendo considerada a verdadeira essência da perversão.

É com o artigo Fetichismo (1927) que Freud aborda o Complexo da Castração

através do mecanismo da recusa da falta de falo na mãe, vinculando este mecanismo a clivagem do ego. De tal modo, negando a falta de falo, o sujeito pode fixar-se em outro objeto, no caso o fetiche, para satisfação de seus desejos. Desta forma, será como o indivíduo vivenciará o Édipo e ausência de falo que o colocará na estrutura psíquica neurótica, psicótica ou perversa.

Sabe-se que, são inúmeras as perversões, como por exemplo, o fetichismo, exibicionismo, o voyeurismo, a necrofilia, o sadismo, o masoquismo, a pedofilia entre outras, porém nesse estudo delimitara-se a estudar apenas esta última citada. Atualmente, o termo pedofilia é utilizado para definir toda e qualquer pessoa que abusa sexualmente de crianças e adolescentes. Porém, há certa confusão entre os vários termos que podem ser empregados para designar aqueles que se aproximam de crianças e adolescentes com propósitos sexuais.

PERCURSO HISTÓRICO DA SEXUALIDADE

A Sexualidade ao longo do tempo foi tratada de diversas formas, as pessoas em várias culturas entendem-na de acordo com os seus conhecimentos e ritos, passados de geração a geração, e cada uma dessas tem seus hábitos a respeito da sexualidade e das práticas sexuais. Alguns tratam os atos e atitudes sexuais de maneira mais tradicionais e de formas mais peculiares, e são tratadas como anormais.

Observa-se que, independentemente de quais sejam os costumes, as tradições, as crenças, os instrumentos, os trabalhos, as construções, as ciências, as formas de governo, as artes, e inclusive as ideias a respeito sexualidade, todos são fatores que se alteram. “A sexualidade, no nosso entender, é um conjunto de fatos, sentimentos e percepções vinculado ao sexo, ou à vida sexual” (RIBEIRO, 2005, p.17). Ou seja, a definição diz respeito a todos os atos sexuais, tudo o que se pensa, o que se faz e como podem interferir no comportamento individual e da sociedade.

As atividades sexuais não são tão amplas como a sexualidade, pois esta “é um conjunto de práticas, atitudes e comportamentos vinculados ao ato sexual, resultante das concepções existentes sobre ele” (RIBEIRO, 2005, p.18). Todo o ato que envolve a sexualidade, com suas várias formas de exercício, como por exemplo, o genital, o oral, o anal, o sem penetração, dentre outras e, lembrando que também existe o sentido de sexo biológico, que diz respeito aos gêneros masculino e feminino. Cada gênero tem papéis diferentes devido às influências da cultura, biológicas e ambientais (RIBEIRO, 2013).

A variedade de atividade e expressões sexuais que se tem hoje abre a reflexão do quanto o ser humano reprimiu os seus desejos no passado, considerando a própria prática necessária mais para a sobrevivência humana, do que para o prazer. Era vista como algo que se devia “esconder”, como se não existisse. Todavia, isto foi mudando com o passar do tempo, e atualmente existem inúmeras formas de exercícios sexuais com finalidades não procriativas, e partindo disso, entraremos a seguir em um relato

dos atos sexuais desviantes da normalidade, as perversões.

De fato, as práticas sexuais consideradas inaceitáveis pela sociedade em que se vivia eram chamadas de perversas. A palavra no senso comum tem denotação de alguém mal, corrupto, depravado, tendo sentido sexual ou não. Segundo estudiosos da sexualidade o termo refere-se a toda atitude e comportamento sexual que desvia da normalidade na qual um indivíduo perverso só consiga satisfazer-se sexualmente através dessas condutas desviantes (CECARELLI, 1998).

Conforme o autor citado acima, pelo fato de determinadas atividades sexuais fugirem do padrão dito normal, passam a serem consideradas patológicas, como ilustra a fala a seguir:

Algumas práticas sexuais são então qualificadas de “patológicas”, o que faz surgir novas formas de perversões onde o outro é usado para obtenção de prazer e, mais uma vez, a finalidade natural é subvertida. Voyeurismo, exibicionismo, sadismo, masoquismo, vêm juntar-se à infundável nosografia psiquiátrica da época (p.1).

No século XIX nasce o discurso psiquiátrico, dando ênfase na função de finalidade natural e universal da perversão. Surgem aí estudiosos que contribuíram imensamente para o desenvolvimento do estudo da sexualidade e das perversões, entre estes, do século XIX e XX, Krafft Ebing, Havelock Ellis (1856) e Sigmund Freud, (1905) este último com sua teoria psicanalítica.

Krafft-Ebing, (1856) abordaram na sua obra *Psychopatia Sexualis*, a natureza congênita e degenerativa das perversões, opondo às perversões adquiridas, como a homossexualidade e as perversões “verdadeiras”, relacionadas aos estados degenerativos hereditárias, como as neuroses e distúrbios de caráter (FRANÇOIS A., 2009). Ressaltaram Salles e Ceccarelli (2010, p.21) que o *Psychopatia Sexualis* traz algo de radicalmente novo: uma imagem da sexualidade que se divide em “sexualidade normal” em sua essência, e “uma sexualidade geneticamente perversa devido a taras hereditárias”.

Ferraz (2010) ratifica ao dizer que a perversão foi designada no campo da Medicina como o desvio ou a perturbação de uma função normal, sobretudo no terreno psíquico e, mais propriamente, no terreno da sexualidade. Na Psiquiatria, durante a década de 80, o termo perversão é substituído pelo termo “parafilia”. Sobre as parafilia, Sanderson (2005) afirmam que são expressões anormais da sexualidade, que podem variar de um comportamento normal ao danoso para própria pessoa e seu parceiro. Para Queiroz (2004) essa expressão científica conserva um sentido de anomalia, quase sempre de conotação sexual, apresentando desta forma uma significação moral e pejorativa.

Para desfazer o juízo pejorativo quanto ao termo “perversão”, Joyce McDougall propôs a expressão “neosssexualidade” (ZIMERMAN, 2008), que caracteriza os cenários eróticos particulares, reservando o outro para designar as relações sexuais impostas por um indivíduo a outrem e este não concordando com tais atos.

O ESTUDO DA PERVERSÃO

A perversão é um tema ainda muito estudado e analisado, visto sua amplitude de abordagens que pode ser trabalhada. No entanto, a psicanálise, embora não tenha sido a primeira a apropriar-se do estudo da perversão, mantém o estudo em constante atenção e em desenvolvimento científico. Neto e Schmidt (2011) dizem que a produção de textos relacionados à perversão aumentou significativamente nas últimas décadas, assim como aumentou também o uso do vocábulo “perversão” e seu derivado “perverso” atribuído no sentido de pervertido, denunciando tudo àquilo que é imoral, mau, criminoso na sociedade.

De acordo com Pires et al. (2011) torna-se difícil pensar a perversão enquanto estrutura ou montagem sem antes pesquisar este termo no léxico e na psicanálise. Mesmo sendo associada mais especificamente a psicanálise e a Freud, o estudo da perversão não é privilégio desta escola nem de seu fundador. Devido a sua nomenclatura passou a ser usada indiscriminadamente, atribuindo valores pejorativos e a pessoas de baixos valores morais. Embora em psicanálise se fale da perversão apenas em relação à sexualidade, o sentido moral e ético ainda é marcado pelo conceito de perversidade (COUTINHO, et al., 2004).

Confundida com a perversidade, a perversão era vista antigamente [...] como uma forma particular de abalar a ordem natural do mundo e converter os homens ao vício, tanto para desvirtuá-los e corrompe-los como para lhes evitar toda forma de confronto com a soberania do bem e da verdade (ROUDINESCO, 2008, p. 10). A autora ainda contribui dizendo que o fascínio exercido em nós sobre a perversão é devido ao fato de esta ser ora sublime, ora abjeta.

A primeira teorização mais elaborada sobre a perversão se dá através de Freud nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), sendo importante destacar que, durante alguns anos, a mesma foi submetida a várias revisões. Neste trajeto, Freud inicia compreendendo a perversão como desvio ou aberração sexual, como relatado por Ferraz (2010) quando diz que as classificações e descrições que Krafft-Ebing e Eliis faziam sobre a perversão foram cuidadosamente analisadas e utilizadas por Freud e adotadas na descrição das “aberrações sexuais” no primeiro dos Três Ensaios, ou seja, ele caminha na vertente de uma anormalidade sexual. Porém, mais tarde é o próprio Freud que irá desprender-se desta concepção de perversão, queira ou não, ainda vinculada a uma perversidade, opondo-se a teoria da degenerescência do século XIX.

Para compor sua teoria de perversão como estrutura psíquica, assim como a neurose e a psicose, o autor perpassa pela perversão nos Três Ensaios, por três momentos distintos: o primeiro momento encontrado pelo axioma “a neurose é o negativo da perversão”. Freud, desde a época da teoria da sedução (1896) através do *Manuscrito K* já se perguntava o que diferenciava a perversão da neurose. Atuando em torno da sexualidade polimorfa infantil, ou seja, somos seres auto erógenos desde

infantis, Freud traz que “a formação de uma perversão resultaria de uma fixação infantil num estágio pré-genital da organização libidinal” (FERRAZ, 2010, p. 32).

Aqui, ele transita na relação de negativo e positivo entre neurose e perversão, isto é, pelo contraponto neurose/negativo, perversão/positivo. De forma simplificada, pode-se dizer que, neste momento, Freud entende a perversão como “a manutenção da sexualidade perverso-polimorfa na vida adulta” (CECARELLI, 2011, p. 139).

O segundo momento relaciona-se com a formulação do Complexo Edípico e a dinâmica das identificações. Freud apresenta novos elementos para a compreensão das perversões através do texto *Uma criança espancada: uma contribuição ao estudo das perversões*, tratando-se de uma fantasia sadomasoquista. Mesmo não estando em evidência, aqui a perversão é teorizada a partir dos destinos edípicos e as identificações simbólicas, conforme Ferraz (2010):

O jogo masoquista põe em cena o papel que as diferenças sexuais têm para o mundo psíquico, bem como a importância da complexidade estonteante das identificações parentais que se produzem. É no jogo sadomasoquista que elas mostram seu alto grau de complexidade, quando se pode gozar o gozo do outro por identificação. A perversão herda a carga libidinal que pertencia ao Complexo de Édipo, podendo ainda, como ocorre no caso do masoquismo, onerar-se pela culpa que está ligada, o que explica o gozo obtido a partir de fustigações e sofrimento (p. 40).

Por fim, o terceiro momento do autor acerca da perversão na qual se considera em especial os lacanianos a essência da perversão é apontada no artigo *Fetichismo* de 1927, cuja abordagem é trabalhada em detrimento do Complexo de Castração, quando o papel da recusa (*Verleugnung*) da falta do falo associa-se a consequente noção da clivagem do ego. O cerne deste artigo está na ideia de que o fetiche é um substituto para o pênis (CECARELLI, 2011).

Percebe-se então que, pela passagem do Édipo e pelo horror a castração e a forma como o sujeito reage a elas é que determinará a estrutura a qual ele irá se situar. “As estruturas clínicas (neurose, psicose e perversão) podem ser estabelecidas como modos de respostas ao desejo do Outro e remetem à posição do sujeito em relação à falta” (MARQUES; GAMA; MENDONÇA, 2013, p. 196).

É então entendido que no fetichismo e em outros tipos de perversões o triunfo da ameaça de castração permanece durante a vida sexual, cumprindo um papel protetor, e que se torna condição imprescindível ao gozo, daí o alto grau de fixação e idealização. Sendo assim, se entende que os mecanismos psíquicos envolvidos na pedofilia como, comportamentos sexuais pulsionais que não estavam ligados a uma doença mental, e sim a um estado infantil da sexualidade.

CARACTERIZAÇÃO DA PEDOFILIA

A pedofilia é um tema controverso, pois, não há um perfil que possa tipificar e identificar o seu agente ativo. Por definição, pedofilia é um distúrbio psicosssexual representado por desejo forte e repetido de práticas sexuais e de fantasias sexuais,

exclusivamente, com crianças pré-púberes. Dessa forma, ele pode estar no meio de pessoas das mais diversas condições sociais e profissionais, sem levantar qualquer suspeita.

O termo pedofilia tem origem grega e é formado pelos radicais παιδί (criança) e φιλία (amizade, afeição). Etimologicamente é um termo ambíguo, pois todo aquele indivíduo que tem afeição ou gosta de crianças poderia ser chamado de pedófilo (FERRAZ 2010). Caracteriza-se por pedofilia todo indivíduo que tem desejos recorrentes de práticas e de fantasias sexuais com crianças consideradas pré-púberes.

Quando o objeto do desejo for adolescente, usa-se o vocábulo *hebefilia*, que pode ser dicotomizado em *efebofilia* para adolescente do sexo masculino e *ninfofilia* para adolescente do sexo feminino (BLANCHARD *et al.*, 2009). O termo Pedofilia erótica ou pedossexualidade são empregados como sinônimo de Pedofilia.

Por muito tempo também se confundiu pedofilia com pederastia. Por volta do século XVI, eram normais as relações sexuais entre um homem e um menino (criança ou adolescente) e utilizava-se o termo pederastia para designar o amor aos meninos. Só a partir do século XIX que o termo retoma o seu significado semântico nas práticas homossexuais masculinas entre adultos (RIBEIRO, 2013).

A pedofilia pode ser considerada sinônima de abuso sexual, mas a recíproca não é verdadeira. O “abuso sexual” refere-se a comportamentos e não supõe, necessariamente, um perfil psicológico específico, ou mesmo um motivo como ocorre com o pedófilo. Diferente deste, o abusador tem outras razões para realizar o ato e não manifesta um padrão continuado de atração sexual por crianças. Além da pedofilia, são considerados abusos, o estupro, o assédio sexual e a exploração sexual profissional (BOUHET; PÉRARD; ZORMAN, 1997; FURNISS, 1993).

O conceito de “exploração sexual” é amplo e abriga em seu conceito o pedófilo que explora crianças pré-púberes com o propósito de obter vantagens e lucro, em ações indiretas, como acontece em redes de prostituição, pornografia, tráfico e turismo sexual (FALEIROS, 2000). A rede internacional de computadores (*internet*) é um dos veículos mais usados pela sua facilidade e amplitude de alcance.

Outro termo que está associado ao da pedofilia é a violência sexual, que consiste em um ato de penetração sexual vaginal ou anal, por um órgão sexual, um dedo ou um objeto, ou ainda, um ato de penetração oral por um órgão sexual, em pessoas do sexo feminino ou masculino, sem o seu consentimento (LAMEYRE, 2008). A ideia de consentimento perde a sua conotação, se a vítima tiver idade inferior a 14 anos (arts. 217-A, 218, 218-A, do CPB), inclusive com parâmetro de 17 anos positivado pelo art. 218-B, todos da Lei Penal Brasileira.

Caso um indivíduo, em algum momento de sua vida, se sentiu atraído sexualmente por uma criança ou adolescente, não significa que este seja um pedófilo ou esteja sofrendo de um transtorno sexual parafílico. Para tal, são necessários que sejam preenchidos os critérios diagnósticos para a parafilia do “*Diagnostic and statistical manual of mental disorders*” (DSM-IV-TR, 2000), que se refere a uma publicação da

Associação Psiquiátrica Americana – APA. Este manual, diagnóstico e estatístico de transtornos mentais, define a pedofilia como uma “disfunção sexual, caracterizada por uma alteração do desejo sexual e por mudanças psicofisiológicas no ciclo de resposta sexual” (p. 571) e está classificada, genericamente, como parafilia.

As parafilias são caracterizadas por impulsos sexuais intensos e recorrentes, por fantasias ou comportamentos que implicam objetos, atividades ou situações inabituais e que estas noções de desvios, padrões de desempenho sexual e conceitos de papel apropriado para o gênero podem variar culturalmente. Esses transtornos produzem distúrbios clinicamente significativos, comprometimento das relações sociais, de trabalho e de outras áreas importantes da vida do indivíduo. Além da pedofilia, é diagnosticado como parafilia “o exibicionismo, o fetichismo, o fetichismo transvéstico, o frotteurismo, o masoquismo, o sadismo, além das parafilia sem outras especificações” (DSM-IV-TR, 2000, p. 566).

Nesse contexto, os critérios de diagnósticos para pedofilia determinam que o desejo e/ou fantasias sexualmente excitantes devem ser recorrentes e intensas; que os impulsos sexuais ou comportamentos envolvendo atividade sexual devem persistir por um período mínimo de seis meses. Além disso, as fantasias, impulsos sexuais ou comportamentos, devem causar sofrimento clinicamente significativo ou prejuízo no funcionamento social ou ocupacional ou em outras áreas importantes da vida do indivíduo.

Por causa da natureza egossintônica – representações compatíveis com a sua integridade e as suas exigências – da pedofilia, muitos indivíduos experimentam comportamentos, fantasias e impulsos pedofílicos, sem apresentarem sofrimentos significativos. Deve, ainda, especificar se o pedófilo tem atração sexual pelo sexo masculino, pelo feminino ou por ambos; se está restrito ao incesto e se é do tipo exclusivo (atração apenas por crianças) ou do tipo não exclusivo (DSM-IV-TR, 2000, p. 571) e, o indivíduo deve ser, pelo menos, cinco anos mais velho que a criança e ter, no mínimo, dezesseis anos.

Não há uma identidade ou uma categorização que revele um pedófilo. Ele pode estar entre pessoas das mais diversas condições sociais e profissionais, que estariam e que inclusive estão acima de qualquer suspeita, cujas vítimas são crianças de tenra idade e que, geralmente, estão inseridas no mesmo meio familiar do seu agressor. Geralmente, o pedófilo justifica seu comportamento (e sua inocência) apresentando o discurso da orientação natural. Sua construção mental visa a convencer que o ato pedofílico é um desejo ou um consentimento suposto da criança, conferindo a ele uma normalidade e naturalidade (SERAFIM AP, et al., 2009).

Embora não haja uma tipificação ou um padrão que os identifique, os pedófilos podem ser charmosos, simpáticos, compreensivos, solidários, úteis, atenciosos, afetivos, generosos e disponíveis emocionalmente, para terem sucesso nas empreitadas de seduzir crianças. Para isso, eles escolhem viver em comunidades onde tenham bastante acesso a suas vítimas, por isso, comumente frequentam

escolas, parques, praças, centros comerciais, piscinas e locais públicos de diversão infantil (SANDERSON, 2005). Há preferências, também, por locais onde existam crianças carentes, desassistidas ou abandonadas, inclusive oferecendo ajuda afetiva e financeira. Eles são muito criativos, pois precisam desenvolver estratégias de atuação e, ao mesmo tempo, de evitação para permanecerem no anonimato.

O tipo mais comum de pedófilo abusador é o indivíduo imaturo. Em algum ponto da vida ele descobre que pode obter com crianças níveis de satisfação sexual que não consegue alcançar de outra maneira. Os indivíduos pedófilos, que agem sobre impulsos, podem limitar sua atividade a tirar a roupa da criança para expor e olhar a sua nudez, masturbando-se na presença dela ou, simplesmente, acariciando-a.

Outros, entretanto, induzem a criança à felação – coito bucal – ou praticam a cunilíngua – ato de passar a língua na vulva e/ou clitóris – na criança ou penetram a sua vagina, a sua boca ou o seu ânus, com seus dedos ou introduzindo objetos estranhos, além da introdução do pênis e o uso da força para fazê-lo, apesar de menos frequentes. Geralmente, o pedófilo não recorre à violência física. Segundo Sanderson (2005), eles são predadores sexuais disfarçados de pessoas gentis, para parecerem normais e simpáticos e, assim, evitem suspeitas no convívio social.

Devido aos seus comportamentos imprevisíveis e multifacetados é difícil determinar um perfil característico para os pedófilos. Por apresentarem um enorme leque de atividades, que vai desde um ato isolado até as redes criminosas especializadas em pedofilia, cujos participantes são nomeados de “ladrões da inocência” (CÁNOVAS, 2004), ou de “predadores sexuais”, para usar um termo emprestado de Robert Hare, que nomeia os indivíduos de personalidade antissocial (psicopatas) de “predadores intraespecies” (MARQUES, L; GAMA, L; MENDONÇA, S. F., 2012). Isso atribui ao pedófilo “um grande polimorfismo fenomenológico que parece fazer parte da própria condição pedofílica, sendo difícil traçar uma fotografia nítida de sua personalidade” (TRINDADE; BREIER, 2010, p. 23).

Embora a pedofilia seja praticada, na maioria dos casos (70%), por homens (CAPITÃO; ROMARO, 2008), estima-se que as mulheres também cometem abusos sexuais, com uma preferência por crianças abaixo de cinco anos de idade. O pedófilo utiliza-se de várias estratégias para que o abuso sexual com a criança dure bastante tempo.

Por isso, a equipe de profissionais envolvida, ao abordar uma situação de possível abuso sexual, deve estar atenta para a “Síndrome de Segredo” e a “Síndrome de Adição” descrita por Furniss (1993) e por Gabel (2002). Na Síndrome de Segredo, o pedófilo tem consciência que o seu ato é, socialmente, inaceitável. Ele, então, protege-se através de um mecanismo de segredo, imposto por intermédio de segundas ameaças à criança. Por se sentir ameaçada, a criança guarda segredo, ou por temer eventual punição, ou por ser desacreditada e ficar desprotegida. Já na Síndrome de Adição há um comportamento compulsivo pela perda de impulso em face ao estímulo produzido pela criança.

O pedófilo, por descontrole, usa a criança para alcançar a excitação sexual e alívio de tensão, gerando, de imediato, dependência psicológica e negação da dependência. Com o segredo mantido, o pedófilo é levado à adição ou repetição, pois seu estímulo sexual é egossintônico. A gratificação sexual do seu ato é sustentada pela baixa tolerância à frustração, os mecanismos frágeis de manejo e as funções de um ego fragilizado.

Em relação ao lugar que a perversão ocupa na sociedade contemporânea, Roudinesco (2008) constatou que com a retirada da perversão do discurso médico, etiológico ou biológico (tendo em vista que nunca se conseguiu correlações fidedignas entre a perversão e uma anomalia genética ou biológica qualquer) é o direito que dá a perversão sua nova face institucional. Portanto, o discurso jurídico determina quais são as práticas sexuais lícitas ou ilícitas, e uma vez que o Estado não se intervém mais na intimidade dos cidadãos, todas as práticas sexuais perversas entre adultos que consintam a realização das mesmas são autorizadas.

O perverso, não é mais visto no momento pela Lei como perigosos para a sociedade e suas perversões permanecem privadas. Os perversos de hoje são “normalizados, autorizados, despenalizados, despsiquiatrizados” assim como afirma Roudinesco (2008 p. 195), tornando-se objeto de estudos científicos, eróticos, pornográficos, psicanalíticos, sexológicos que esquadriam seus prazeres, paixões, transgressões e vícios. Nos dias atuais possivelmente a figura do pedófilo que encarna uma espécie de essência da perversão.

PRINCIPAIS CONCEPÇÕES SOBRE O TRATAMENTO

Nos dias atuais é a figura do pedófilo que encarna uma espécie de essência da perversão. Roudinesco (2008) descreve um dos diversos tratamentos que os psiquiatras, especializados em sexoterapia, ministram aos pedófilos há cerca de 20 anos nos Estados Unidos e Canadá. Com o objetivo de extrair a verdade psíquica do próprio corpo do sujeito, os terapeutas os encorajam a assistir até não mais poder filmes pornográficos, ao mesmo tempo em que os amarram a múltiplos aparelhos com a função de mensurar a intensidade de suas emoções ou suas ereções. Assim, os ditos desviantes são obrigados, por vontade própria, a tornarem-se “ratos de laboratório” (p.35).

As pessoas que se submetem a tais tratamentos são convidadas a repetir fantásticamente seus atos delituosos a fim de torná-los indesejáveis em virtude de condicionamento. Em seguida são incitados a se reeducar efetuando, sob controle, coitos ditos normais. Quando os diversos tratamentos são declarados ineficazes, os médicos do sexo preconizam a castração, química a princípio (por ingestão de hormônios), depois cirúrgica (por ablação dos testículos). Nenhum experimento conseguiu provar que tais tratamentos perversos fossem eficazes.

A respeito de tais terapêuticas, Roudinesco (2008) ressalta que “os perversos

desafiam a Lei. E, se a ciência, substituta da Lei, estimula essas “terapias” não faz senão incitar o perverso a desafiar mais a Lei” (p. 206). Compara ainda esses tratamentos aos antigos castigos corporais e sua eficácia às sangrias e purgações que os médicos de Molière ministravam a seus pacientes.

Nos meios psicanalíticos é corriqueiro escutarmos que o perverso raramente procura uma análise. Isto porque a prática perversa consiste na garantia do gozo. Os sintomas acabam por serem sentidos de forma prazerosa e isso acaba sendo uma dificuldade quando pensado o tratamento psicanalítico no quesito das perversões. Esta constitui a maior dificuldade em tratar a clínica da perversão.

De um lado temos aqueles que procuram o profissional, e do outro temos o conhecimento teórico do funcionamento perverso. Exonerar-se daqueles que nos procuram, segundo Ceccarelli (2005) seria a constituição “da perversão do outro lado do divã”, compactuando com as múltiplas faces das teorias apresentadas e fazendo parte da manutenção da teoria como uma defesa frente à escuta analítica.

A transformação da teoria psicanalítica em uma crença baseada em dogmas constitui o risco de uma normalização no que se refere à circulação do desejo. Cabe ao psicanalista sempre estar atento às pluralidades das expressões e ao enigma que o sexual reverbera. É impossível ajuizar em formas pré-estabelecidas quando se pensa na travessia edípica e nos modelos das produções das alteridades.

Quanto à perversão e aos ditos “perversos inalisáveis” que procuram o tratamento psicanalítico é mais importante se estar atento à escuta do psicanalista do que em provar tais teorias acerca da perversão. Fundamentalmente, cabe ao analista, saber quais motivos o levam a colocá-lo nessa posição de escuta, confrontando seus princípios e desejos em sua análise pessoal. Não há comprovação de que o perverso, necessariamente, não é analisado. De certa forma, Ceccarelli (2005), nos aponta a possível reflexão de que de forma questionável a teoria psicanalítica não assegure a análise, dessa constituição perversa, as pluralidades dessas manifestações sexuais.

Na escuta da perversão o profissional sempre será confrontado com questões éticas, pois, as configurações das manifestações perversas tendem a colocar-se a frente de posturas antiéticas, que contratransferencialmente, declinem a escuta psicanalítica, fazendo com que o perverso possa afastar-se da clínica.

A escuta do perverso implica em reconhecer que a estruturação visa garantir a sua sobrevivência psíquica. Para tanto, se deve atentar para a tênue linha que separam a escuta do acolhimento e a escuta da benevolência e da condescendência no que diz respeito àquilo que é ouvido de um analisando com estrutura perversa. “A clínica da perversão pode muitas vezes exigir do analista que experimente a máxima exigência ética da psicanálise, que pressupõe a neutralidade e a abstinência” (FERRAZ, 2010, p. 8). Contrariamente a isso, o analisando pode buscar imobilizar o trabalho analítico, colocando o analista em um lugar de espectador do cenário reprodutor das suas relações objetais perversas.

As moções contratransferências exigem do analista a habilidade essencial de

saber que ele pode ser seduzido pela montagem da cena perversa retratado pelo paciente, ou ele pode ser incapaz de identificar-se essencialmente com as moções pulsionais trazidas pelo analisando (QUEIROZ, 2004). Trata-se, na prática, de um trabalho que lança um desafio ao analista, tendo em vista que a clínica da perversão impõe ao perverso o lugar de confrontar-se com sua sexualidade infantil. Vale ressaltar que na superfície “neurótica-normal” existe a conservação de traços da criança cuja sexualidade é perverso-polimorfa.

É possível que haja modificações em um comportamento do perverso pedofílico, como apontam estudos de Costa, (2015); Serafim, (2009); Serafim, (2013), de tal modo a permitir uma intervenção preventiva. Para tanto, se deve ultrapassar a barreira da dificuldade que existe na clínica, em que há uma resistência do pedófilo em aceitar fazer psicoterapia e permitir-se ser escutado, cabendo ao psicanalista acolher e possibilitar uma escuta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Relações sexuais entre adultos e crianças não são um fenômeno exclusivo da sociedade atual. Constituem práticas existentes desde as civilizações antigas. Até o fim da Idade Média, não existia a concepção de infância como uma etapa do desenvolvimento do indivíduo. As crianças eram consideradas como pequenos adultos, e talvez por isso fossem um meio de entretenimento para os adultos iniciá-las nas experiências sexuais, com aparente conotação de comportamento normal. Para a sociedade de hoje a criança está colocada em seu devido lugar. Ela é um ser em formação, cujas estruturas anatômicas, fisiológicas e psíquicas ainda são imaturas e, por viver esse período de ingenuidade e fragilidade, deve receber toda a proteção da sociedade e de seu aparato jurídico.

O pedófilo age em nome do direito de liberdade sexual (técnica e factualmente desviado dos limites lógica e humanamente adequados) e, em regra geral, acredita que a iniciação da criança no gozo é até necessária para o desenvolvimento normal dela. Porém, esses princípios não se justificam na sociedade de hoje, não isentando os próprios autores dos efeitos danosos causados e nem os eximindo das sanções legais cabíveis aos seus atos.

Em se tratando de pedofilia, há quase sempre o risco da recorrência. Realizar uma política preventiva é tarefa conjunta da sociedade e dos poderes públicos. Essas entidades devem promover ações preventivas nas escolas, no âmbito familiar, nos centros comunitários e na mídia em geral, antes que aconteça o abuso sexual. Mas se ele acontecer, as vítimas precisam acima de tudo de ajuda e não de tratamento. Um apoio emocional adequado é muito importante e, por si só, pode ser suficiente. Mostrar à criança que ela não tem culpa pelo que aconteceu e que existe alguém a lhe apoiar e ajudar.

Sobre a pedofilia, o sistema jurídico brasileiro é tímido e modesto dominador

temático. Ele precisa de conhecimentos específicos sobre a complexidade do abuso sexual infantil e as informações técnico-teóricas da psicologia para melhor conduzir a inquirição da criança. O judiciário deve saber se comunicar e interagir com a criança no nível real do desenvolvimento cognitivo, intelectual, psicossocial e psicosssexual da criança, para que as intervenções fiquem mais próximas da realidade, com o intuito de proteção à vítima e punição justa ao autor, no incansável, porém tantas vezes, frustrante processo ressocializador.

REFERÊNCIAS

AURÉLIO, B.H. *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. Editora Positivo, 2010.

BLANCHARD, R.; LYKINS, A. D.; WHERRETT, D.; KUBAN, M. E.; CANTOR, J. M.; BLAK, T.; DICKEY, R.; KLASSEN, P. E. *Pedophilia, hebephilia, and the DSM-V*. Arch Sex Behav 38:335–50, 2009.

BOUHET, B.; PÉRARD, D.; ZORMAN, M. “A extensão do problema. In: Gabel, M.(org.), *Crianças vítimas de abuso sexual*. (p. 29-42). São Paulo: Summus, 1997.

CÁNOVAS, G. *Ladrones de inocencia: pedofilos*. Madri: Nuevos Escritores, 2004.

CAPITÃO, C. G.; ROMARO, R. A. *Caracterização do abuso sexual em crianças e adolescentes*. Psicol. Am. Lat. n. 13, 2008. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1870-350X2008000200014&script=sci_arttext&lng=en. Acesso: 05 Jan. 2017, às 13h33.

CECCARELLI, P. R. Potencialidades de perversão. **Boletim de Novidades da Livraria Pulsional**, São Paulo, ano XI, 113, 79-82, set. 1998.

_____. Perversões e suas versões. **Reverso**, Belo Horizonte, nº 52, p. 43- 50, Set. 2005.

_____. As possíveis leituras da perversão. **Estudos de Psicanálise**. Belo Horizonte-MG, n. 36, p. 135–148, dez. 2011.

COSTA, L. P. Características biopsicossocial de autores de agressão sexual de crianças e /ou adolescentes em contextod intrafamiliar e extrafamiliar .Dissertação (mestrado) . Universidade Federal do Pará, Belém. 2015.

COUTINHO, A. H. A. et al. Perversão uma clinica possível. **Reverso**, Belo Horizonte, ano 26, nº 51, p. 19-28, ago, 2004.

CID-10. *Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde*. 10 ed. Organização Mundial de Saúde, 2006.

FALEIROS, E. T. S. *Repensando os conceitos de violência, abuso e exploração sexual de crianças e adolescentes*. Brasília: Thesaurus, 2000.

FERRAZ, F. C. **Perversão. 5º ed. rev. e ampl., São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010.**

_____. **Tempo e ato na perversão**. 2 ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010.

FREUD, Sigmund. **(1905) Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade**. vol. VII. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. **(1915) Os Instintos e suas Vicissitudes**. vol. XIV. Edição Standard Brasileira

das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1919) **Uma Criança é Espancada**: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. vol. XVII. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1924) **O Problema Econômico do Masoquismo**. vol. XIX. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago 1976.

_____. (1927) **Fetichismo**. vol. XXI. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago 1976.

_____. (1950 [1892-1899]) **Extratos dos documentos dirigidos a Fliess**. vol. I. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FURNISS, T. *Abuso sexual da criança*: uma abordagem multidisciplinar, manejo, terapia e internação legal integrados. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

GABEL, M. *Crianças vítimas de abuso sexual* 4 ed., São Paulo: Summus, 2002.

KRAFFT-EBING Richard. *Psychopathia Sexualis*: Cap. III- Neuropsicopatologia Geral. Tradução Alain François. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 12, n. 2, jun. 2009.

KERNBERG, O. F. **Agressão nos transtornos de personalidade e nas perversões**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1995.

Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais DSM-IV-TR-TM. 4 ed. Artmed, 2002. p. 880.

MARQUES, L; GAMA, L; MENDONÇA, S. F. de. Perversão? Notas sobre perversidade, perversão polimorfa e estrutura perversa. **Rescac Revista Saúde, Corpo, Ambiente & Cuidado**, nº 1, p. 192-201, jan/mar, 2012.

NETO, G. A. R. M; SCHMITT, LARA STRESSER. Perversão e contemporaneidade: um discurso equivocado?. **Psicologia: Teoria e Prática**, 13(2): p. 182-194, 2011

PIRES et al. Perversão – estrutura ou montagem? **Reverso**, Belo Horizonte, n. 60, set 2010.

QUEIROZ, Edilene Freire. **A clínica da perversão**. São Paulo: Escuta, 2004.

RIBEIRO, P. R. M. Sexualidade também tem História: Comportamentos e Atitudes Sexuais através dos Tempos. **Sexualidade e infância**, 2005 - 200.145.33.33. Disponível em:<<http://200.145.33.33/cecemca/cadernos/Sexualidade%20%20Inf%20%20fev%202006.pdf#page=16>> Acesso em: 09 06 2017.

ROUDINESCO, E. **A parte obscura de nós mesmo**: uma história dos perversos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

SANDERSON, C. *Abuso sexual em crianças*. São Paulo: M. Books do Brasil, 2005.

Sadock, B. & Sadock, V. *Compêndio de Psiquiatria: Ciência do Comportamento e Psiquiatria Clínica*. (9.ª ed.). São Paulo: Artmed ,2007.

SALLES, Ana C. T. da Costa; CECCARELLI, Paulo Roberto. A invenção da sexualidade. **Reverso**, Belo Horizonte, n. 60, set 2010.

SERAFIN,A. ; SAFFI,F.; RIGONATLI,S.: CASOY,I.; E BARROS.D.; perfil psicológico e

comportamental de agressores sexuais de criança. Revista Psiquiatria clínica. 2009;36(3):101-11.

SERAFIN, A. P. ; VIANA , M. G. ; BARROS ,D. M. *Parafilias, violência sexual e saúde mental. In:* SERAFIN, A. ; BARROS.D.; SAFFI,F. (Orgs) Temas em psiquiatria forense e psicologia jurídica III. São Paulo: Vetor, 20013.

ZIMERMAM, D. E. **Psicanálise em perguntas e respostas:** verdades, mitos e tabus. Porto Alegre: Artmed, 2007.

SUBSÍDIOS TEÓRICOS PARA MENSURAÇÃO DA SEXUALIDADE EM PESQUISAS PSICOMÉTRICAS

Data de aceite: 31/01/2020

Alexandre de Oliveira Marques

Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Doutorando do Programa de Pós-Graduação em
Psicologia Social. Universidade Federal do Rio de
Janeiro, Professor Substituto do Departamento de
Psicometria.

Rio de Janeiro – RJ

<http://lattes.cnpq.br/9676111954081646>

José Augusto Evangelho Hernandez

Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Professor Adjunto do Departamento de Psicologia
Cognitiva e Desenvolvimento, Programa de Pós-
Graduação em Psicologia Social.

Rio de Janeiro – RJ

<http://lattes.cnpq.br/3533988543300433>

RESUMO: Nas pesquisas em psicologia que tomam a sexualidade e construtos relacionados como objetos, a falta de uma definição clara dos conceitos e da escolha dos critérios por parte dos pesquisadores é um entrave para a identificação e mensuração do fenômeno. Na psicometria, essa dificuldade representa um obstáculo para a construção de instrumentos confiáveis. O presente trabalho tem como objetivo oferecer subsídios que permitam maior objetividade e clareza às pesquisas.

PALAVRAS-CHAVE: orientação sexual, psicometria, critérios amostrais.

THEORETICAL INSIGHTS FOR MEASURING SEXUALITY IN PSYCHOMETRIC RESEARCH

ABSTRACT: Psychology research on sexuality and its associated constructs has been noticed as difficult due to an absence of clear concepts and criteria by researchers. In psychometrics studies that means a difficulty to obtain reliable measurement instruments. This paper intends to offer insights to enhance objectivity and clarity in researchs.

KEYWORDS: sexual orientation, psychometrics, sampling criteria.

1 | INTRODUÇÃO

A definição clara dos conceitos usados em uma pesquisa é uma exigência da metodologia científica, por questões de delimitação amostral e desenho de estudo. A rigor, nas pesquisas que tomam sexualidade (e suas dimensões) como objeto, este não deveria ser tratado com menor rigor do que qualquer outro construto cuja definição interessa aos pesquisadores. No entanto, a objetividade nas definições desses construtos esbarra na dificuldade de encontrar critérios inequívocos de distinção entre os

diferentes grupos. (CHAVES; SANTOS, 2016).

Pode-se atribuir essa dificuldade, além da complexidade intrínseca dos conceitos, ao momento específico e à realidade de cada país. Enquanto internacionalmente os instrumentos para mensuração do estigma sexual ou da chamada homofobia se acham em fase de revisão, adaptação ou atualização, (MORRISON; KENNY; HARRINGTON, 2005; PARK, 2001; RAJA; STOKES, 1998; WRIGHT; ADAMS; BERNAT, 1999), no Brasil os estudos sobre homossexualidade e gênero, de modo geral, tiveram início recente. (PASKULIN et al., 2011).

Para mensurar mais precisamente conceitos que se apresentam de difícil apreensão, é necessário contornar problemas de diferentes ordens:

1. Um entendimento superficial da questão de gênero e das sexualidades não normativas que conseqüentemente afeta a sensibilidade na análise dos dados;
2. Discordância entre as definições conceituais de pesquisadores e de participantes que dificulta a compreensão e a comunicação do entendimento teórico nas pesquisas;
3. A falta de uma clareza evidente na definição dos critérios de pesquisa por parte dos pesquisadores;
4. A falta de uma linguagem adaptada ou de teorias coerentes ao entendimento das populações de sexualidades não normativas prejudica a confiabilidade dos resultados;
5. Ausência de consenso na definição do desenho intragrupo ou intergrupo na análise dos resultados;
6. A não aderência entre grupos e termos utilizados para sua nomeação, uma vez que estão remetidos ao contínuo movimento de mudança presente na língua.

Essas dificuldades exigem escolhas metodológicas no sentido de delimitar procedimentos adequados de investigação, pois observa-se que o trabalho de avaliar, mensurar conceitos, está longe de ser simples.

21 O TRATAMENTO SUPERFICIAL DAS VARIÁVEIS RELACIONADAS À SEXUALIDADE

Mensurar algo é um desafio na medida em que a psicologia precisa operar com conceitos que não são acessíveis diretamente, os construtos de uma pesquisa. Não se tem como fazer muita coisa se não se definem teoricamente os critérios (indicadores) que devem apontar a presença ou ausência do construto que se quer medir, isto é, a variável latente da pesquisa. (HAIR JR., 2009). Gênero e orientação sexual são dois exemplos desses construtos que são idealizados como hipóteses pelos pesquisadores, e se tornam conhecidos somente a partir de critérios externos (observáveis), escolhidos

a partir da previsão teórica, como por exemplo, quando se estabelece que a prática sexual ou a escolha do parceiro afetivo, são duas formas de diferenciar um gênero de outro. (MCCABE et al., 2012).

Aqui começam os problemas, pois nas pesquisas que tratam qualquer construto da sexualidade como variável de análise inferencial, os critérios frequentemente utilizados para identificar gênero e orientação sexual costumam ser os mesmos vinculados ao sexo biológico, retirando das pesquisas assim a possibilidade de um tratamento realmente psicológico do assunto.

Gênero, por exemplo, é tomado comumente como sinônimo de sexo por não haver uma conceituação que o diferencie precisamente deste, no caso referindo-se tanto a homens e mulheres no geral e identidades como gays, lésbicas e bissexuais. Segundo Torgrimson e Minson (2005), um resultado do crescente interesse pelos estudos da sexualidade é que a palavra sexo caiu em desuso, sendo substituída pelo termo gênero. Entretanto, se usado apenas para substituir um termo pelo outro, tomando o gênero como sinônimo de sexo e fazendo referência ao biológico de igual maneira, não se produz qualquer mudança na prática e se perpetua a confusão conceitual entre os dois termos. (TORGRIMSON; MINSON, 2005).

A falta de um tratamento específico do ponto de vista psicológico faz com que as pesquisas em psicometria percam sua especificidade e desconsiderem a contribuição verdadeiramente qualitativa dos seus estudos, isto é, atribuindo às variáveis relacionadas à sexualidade um tratamento meramente descritivo, sem conseguir identificar a profundidade real da correlação entre dados que somente um tratamento inferencial poderia revelar. Como alternativa, Sandelowski, Barroso e Voils (2009) sugerem considerar que mesmo numa pesquisa previamente desenhada dentro de uma perspectiva essencialista, a inserção da chamada perspectiva interseccional na análise dos resultados já será suficiente para se reduzir os problemas produzidos por um tratamento amostral meramente descritivo.

O entendimento atual, de qualquer maneira, é muito distante do período em que pais, profissionais e educadores tratavam sexualidade e gênero com relativa simplicidade, adaptando o indivíduo considerado desviante a uma expectativa social e cultural de normalidade, porque se percebeu que há uma diversidade enorme de experiências subjetivas embaixo da superfície das grosseiramente chamadas minorias sexuais. (DIAMOND; SAVIN-WILLIAMS, 2003).

3 | DISCORDÂNCIA ENTRE AS DEFINIÇÕES CONCEITUAIS DE PESQUISADORES E DE PARTICIPANTES DE PESQUISA

Ao solicitar que os sujeitos de uma pesquisa respondam a questionários, é preciso utilizar critérios de exame adaptados para o cotidiano das populações que podem se nomear de modo diferente da definição esperada ou daquela entendida pelos pesquisadores. (SAVIN-WILLIAMS, 2009). Quanto mais os pesquisadores tentam

encontrar critérios que separem exatamente uma identidade de gênero de outra, mais os sujeitos mostram que não estão preocupados com isso. (GOLDEN, 1987).

A dificuldade de conceituar orientações e identidades cujas experiências individuais resistem à objetivação do método científico leva os pesquisadores a atribuir aos participantes dos estudos o trabalho de declarar como se identificam, fazendo da auto-nomeação o critério metodológico menos problemático para identificar gênero e orientação sexual dos sujeitos de cada estudo (LOGIE; ALLAGIA; RWIGEMA, 2014; LOGIE; RWIGEMA, 2014), e também o critério mais empregado nos levantamentos. (CHUNG; KATAYAMA, 1996).

Segundo Persson, Pfaus e Ryder (2015) porém, há motivos para discordar de uma abordagem exclusivamente subjetiva dessa questão, na medida em que funciona como uma recusa à reflexão por parte dos pesquisadores e uma atribuição de sua tarefa ao entrevistado. Para esses autores, identificar a orientação sexual pelo comportamento sexual tornaria os resultados mais acurados do que usando a auto-identificação dos sujeitos. A recomendação de McCabe et al. (2012) é diversificar as formas de identificação de gênero por considerar que isoladamente nenhuma delas é predominante. Segundo Fendrich e Johnson (2001), diferentes modos de coleta de dados levam a diferentes estimativas. Assim se justifica o acréscimo de perguntas sobre orientação sexual, gênero e mais critérios no mesmo questionário, na medida em que se espera que a quantidade maior também aumente a sensibilidade de um *survey* para apontar diferenças amostrais entre respondentes.

McConaghy (1999) observa, no entanto, que uma das questões ainda não satisfatoriamente explicadas nos levantamentos é porque uma parcela significativa das pessoas que têm relação sexual ou atração por pessoas do mesmo sexo declara-se heterossexual em vez de homossexual. O conflito aparente entre a auto-identificação dos sujeitos e as definições de orientação sexual por parte dos pesquisadores conduz a resultados díspares que deixam dúvida sobre a mensuração. Como exemplo, em um estudo só com estudantes, 2% da amostra declarou-se homossexual ou bissexual, enquanto 13% afirmou que a maior parte de suas fantasias sexuais, senão todas, são com pessoas do mesmo sexo, o que deixa a dúvida: a amostra homossexual nesse estudo seria de 2% ou de 13%? (ELLIS; ROBB; BURKE, 2005).

O que os chamados Relatórios Kinsey apresentaram aos Estados Unidos foi um panorama muito abrangente do quanto a orientação sexual não poderia ser limitada a um pequeno número de categorias, e mais que isso, que a orientação sexual é fluida e não um componente estanque, sendo a homossexualidade vivenciada por 10% dos homens durante a adolescência e por até um terço das mulheres de qualquer idade. (KINSEY; POMEROY; MARTIN, 1998a; 1998b).

A discordância entre os critérios utilizados por pesquisadores e sujeitos de pesquisa tem como efeito a redução da capacidade de mensuração do fenômeno. A questão é basicamente análoga ao tratamento de variáveis contínuas como categóricas, e embora isto constitua uma arbitrariedade e afete a acurácia de qualquer

tentativa de avaliação, é muito tentador e comum aos psicólogos na medida em que operam convertendo umas nas outras a despeito da perda de sensibilidade que essa prática confere às suas descrições. (STREINER, 2002). Por exemplo, com relação à sexualidade, o entendimento comum é dicotomizar as pessoas em homossexuais ou heterossexuais sem se refletir acerca da legitimidade empírica de tal separação. (ROSS; DOBINSON; EADY, 2010; RUST, 2002). Segundo Diamond e Savin-Williams (2003), a não identificação a um dos rótulos definidos em uma pesquisa tende a ser visto pelos pesquisadores como um momento transitório de incerteza que encontrará uma resolução final quando os indivíduos se encaixarem em uma identidade, o que em suma não constitui outra coisa senão o reforçamento dos estereótipos sociais sobre sexualidades dissidentes.

4 | A FALTA DE CLAREZA NA DEFINIÇÃO DOS CRITÉRIOS DE PESQUISA POR PARTE DOS PESQUISADORES

Em qualquer estudo sobre orientações sexuais exige-se uma definição de quais critérios serão escolhidos para caracterizar a amostra, ou seja, diferenciar segundo a identidade, prática ou algum outro. Assim, deve-se ser capaz de dizer se é necessário haver sensação de pertencimento a uma identidade para defini-la, ou se seria a prática sexual ocasional, por outro lado, bastante para definir a orientação, ou se será definida, ao contrário, por uma frequência mais acentuada e duradoura de práticas sexuais não normativas. Ou, se nada disso for suficiente, se o desejo parecerá o critério necessário e suficiente. *“Sem essas respostas, é difícil distinguir com alguma segurança os indivíduos em grupos sexuais.”* (SAVIN-WILLIAMS; REAM, 2007, p. 385).

Orientação sexual é um conceito complexo que envolve a dimensão cognitiva da identidade sexual, a dimensão afetiva da atração ou desejo e a dimensão comportamental da prática sexual. (LAUMANN et al., 1994). Segundo LeVay e Valente (2003), orientação sexual é comumente definida nas pesquisas em razão do sexo por quem se tem mais atração. Comportamento sexual, por sua vez, tem sido definido como qualquer contato de natureza sexual. (PERSSON; PFAUS; RYDER, 2015). Além da variável “comportamento sexual”, a frequência também pode ser considerada, dividindo os pesquisadores entre os que consideram homossexual aquele que se relaciona ocasionalmente ou aquele que se relaciona exclusivamente com o mesmo sexo. (SAVIN-WILLIAMS, 2009).

A prática, porém, não parece ser o que realmente representa os sujeitos, como mostrou um estudo conduzido com adolescentes, no qual o componente menos mensurado da orientação sexual, o desejo, também chamado de atração sexual, foi o único citado durante a condução de um grupo focal, ao se perguntar quais critérios os jovens usariam para definir sua orientação sexual. (FRIEDMAN et al., 2004). Segundo os sujeitos, o comportamento sexual (especialmente o pregresso) é falho, e a auto-nomeação recorre a rótulos que podem ser facilmente mal interpretados pelos

indivíduos. (FRIEDMAN et al., 2004).

Uma pesquisa apontou que “principalmente heterossexual” e “principalmente lésbica” merecem configurar como orientações sexuais específicas e distintas de mulheres heterossexuais e de mulheres lésbicas, respectivamente, por apresentarem práticas sexuais ocasionalmente divergentes destas categorias, embora não o suficiente para serem incluídas numa categoria bissexual. (SAVIN-WILLIAMS; VRANGALOVA, 2013). Ainda assim, as duas categorias são mais próximas de uma grande categoria bissexual do que de uma monossexual. (ALVY et al., 2013; AUSTIN et al., 2007; LOOSIER; DITTUS, 2010; MCCABE et al., 2012). McCabe et al. (2012) defendem que o uso de categorias adicionais torna os instrumentos mais sensíveis.

5 | TERMOS MAIS COMUNS UTILIZADOS POR PESQUISADORES NA AUSÊNCIA DE CONSENSO SOBRE OS CRITÉRIOS DE AVALIAÇÃO DAS DIFERENTES SEXUALIDADES

Os cuidados a serem tomados nas pesquisas sobre sexualidade devem começar já pelo exame dos possíveis efeitos de método: segundo Weiss, Hope e Capozzoli (2013), o uso de uma linguagem heterocêntrica em instrumentos de avaliação psicológica reduz sua precisão e conseqüentemente a qualidade dos dados que é capaz de produzir.

Os termos relativos à sexualidade podem causar confusão por serem polissêmicos, sendo necessário definir de qual perspectiva teórica se está partindo para conceituá-los. A falta de consenso na definição dos termos utilizados em referência às identidades não normativas e a quais grupos cada termo se vincula é um problema frequentemente ignorado nas pesquisas. (SANDELOWSKI; BARROSO; VOILS, 2009).

De modo geral, a nomeação com os termos LGBT é mais aceita pelos próprios sujeitos, e mais comum em trabalhos ocidentais. (POTTEAT et al., 2015). No Brasil, os termos homossexual e heterossexual são mais comuns, presumidamente pela pouca quantidade de pesquisas empíricas com tais sujeitos. (HAUER; GUIMARÃES, 2015; OLIVEIRA, 2009). Sugere-se o uso dos acrônimos LGBT para pesquisas no continente americano, tendo em vista ser a forma de nomeação mais familiar ao público ocidental, conforme indica Poteat et al. (2015).

Quando o termo faz referência à prática sexual, a expressão “que faz sexo com” é mais empregada, seguindo critério internacional. Poteat et al. (2015) argumentam a favor da expressão “mulheres que fazem sexo com mulheres” ou MSM (WSW em inglês) e “homens que fazem sexo com homens” ou HSH (MSM em inglês), para estudos com populações do continente africano.

6 | DELINEAMENTOS INTRAGRUPOE INTERGRUPO ENVOLVENDO

MENSURAÇÃO DA SEXUALIDADE

Por um lado, sem a compreensão de que as identidades escondem experiências muito peculiares e de que o gênero é entendido em razão dessa vivência que é particular, e por outro, havendo a necessidade de uma delimitação metodológica (exigida por toda pesquisa) para definir quem são os sujeitos, corre-se o risco de tratar os casos de indivíduos que saem da definição do seu grupo como dados discrepantes a serem eliminados:

Embora indivíduos que satisfazem muitos critérios para homossexualidade (qualquer que seja sua definição) sejam frequentemente tratados como inclusos numa categoria gay, o aspecto crítico a considerar é se realmente ter alguma experiência com o mesmo sexo é condição sine qua non para qualificar alguém como gay. [...] Pesquisas sobre sexualidade normalmente omitem indivíduos que têm “um pouco” de atração pelo mesmo sexo, comportamento ou identidade; eles não são considerados nem heterossexuais, nem homossexuais, são simplesmente deletados. (SAVIN-WILLIAMS, 2009, p. 32, tradução nossa).

Considerar identidades indistintamente dentro de uma categoria homossexual ampla, desde os comumente empregados lésbica, bissexual e gay até aqueles de diferenças mais sensíveis como transgênero e transexual, passando pelo intersexo até o caso mais dissonante na nomeação queer (LGBT, LGBTT, LGBTI, LGBTQ), é supor homogeneidades categoriais para as quais não concorrem evidências. (SAVIN-WILLIAMS, 2009). Incluir tantos indivíduos numa mesma categoria “total” se torna impraticável devido suas diferenças intragrupo serem maiores do que as intergrupais, levando à necessidade de separar as amostras para interpretar adequadamente. (DREVD AHL; PHILIPS; TAYLOR, 2006).

A falta de uma abordagem clara das características elegidas para análise faz com que as pesquisas sobre sexualidade considerem suas amostras representativas apenas por incluírem pessoas dos grupos escolhidos, (SANDELOWSKI; BARROSO; VOILS, 2009), sem critérios mais sensíveis às nuances que só aparecem numa análise das diferenças intra-grupais e que tornam os grupos estigmatizados únicos em suas expressões. Em relatório anual, o Institute of Medicine de Washington (2011) recomenda que em pesquisas com gêneros diferentes as amostras sejam analisadas separadamente e os resultados comparados aos grupos de referência, e não como uma amostra única.

Se o número amostral de cada categoria é reduzido, a análise se torna ainda menos representativa, pois muitos pesquisadores sentem-se autorizados a analisar os dados de lésbicas, gays e bissexuais como um só agrupamento LGB. (ROSS; DOBINSON; EADY, 2010; BOWEN; BRADFORD; POWERS, 2004). Ao se interrogarem os grupos a partir de uma só amostra, supondo sua homogeneidade interna, mesmo que esta seja forçada a partir da junção de várias letras separadas, fica difícil sustentar uma unidade frente às demandas subjetivas por sua qualidade sempre divergente.

Por não haver sensibilidade suficiente nos instrumentos, uma parcela das experiências sexuais é sempre perdida, o que pode aumentar o risco de os pesos

fatoriais serem baixos para explicar as relações entre construtos, deixando a maior porcentagem para o erro. Uma maneira de contornar esse problema seria recorrer a uma teorização sólida, capaz de prever mais relações e sugerir mais hipóteses explicativas. Entretanto, em pesquisas considerando orientação sexual e/ou homossexualidade, há pouca fundamentação teórica justificando os critérios empregados na definição dos termos, de modo que sua conceituação é feita de modo superficial, deixando o leitor incerto sobre quais definições foram utilizadas para selecionar os sujeitos de pesquisa. (SAVIN-WILLIAMS, 2009, p.7).

7 | REAPROPRIAÇÃO DOS RÓTULOS SOCIAIS COMO ESTRATÉGIA DE REDUÇÃO DOS ESTIGMAS

Os próprios estigmatizados desenvolvem com a exposição continuada ao seu estigma um movimento ambíguo de adesão e afastamento ao mesmo, relacionado ao quanto desse estigma internalizam ou concordam. (CORRIGAN; WATSON, 2002). Há uma tensão perpetuada nesse movimento que ora autoriza, ora exclui, mostrando a natureza ambígua que a identidade possui em conjunto com o estigma, ao mesmo tempo que não é identidade, também distingue o indivíduo, embora de modo depreciativo.

Na literatura que trata do assunto, o uso do estigma como identidade pelas populações discriminadas é frequentemente entendido como um fenômeno de internalização. (LINGIARDI; BAIocco; NARDELLI, 2012; MEYER, 1995; MEYER; DEAN, 1998). No entanto, se essa interpretação do problema é a única, torna-se impossível saber o que acontece no caso de estigmas como o sexual cujas transformações se passam de modo a sugerir um agrupamento em torno de expressões inicialmente pejorativas e que perdem essa conotação com o tempo.

Galinsky et al. (2013) mostram que o uso de termos negativos por grupos estigmatizados oferece a vantagem significativa de aumentar a percepção de poder do grupo perante os ataques dos demais, ao passo que diminui a sensação de estigma anteriormente trazida pela expressão evocada. Trata-se do fenômeno conhecido como “reapropriação”. (GALINSKY et al., 2013).

Para Bourdieu (2009), ao indivíduo em estado isolado não resta outra alternativa a não ser se deixar representar pelo grupo, eventualmente com os mesmos nomes dos quais ele se esforçaria para se libertar se pudesse, motivo pelo qual a organização coletiva em torno de uma identidade, mesmo que pejorativa de início, já constitui tomada ativa de participação política.

8 | A DIFÍCIL IDENTIFICAÇÃO DAS ORIENTAÇÕES E IDENTIDADES SEXUAIS EM PESQUISAS

Não há termos “certos” a usar na identificação dos grupos em relação a

orientação, identidade e práticas sexuais. Como palavra final, espera-se que os pesquisadores ao se depararem com o problema, consigam justificar a escolha de critérios com base nas decisões mais adequadas ao método e desenho de pesquisa pretendido, porque a diversidade de posições subjetivas possíveis torna toda tentativa de síntese uma simplificação grosseira. A partir desta breve revisão da literatura, espera-se ter conseguido sintetizar algumas sugestões de tratamentos metodológicos mais indicados pelos autores ao contornarem os problemas identitários no campo das investigações sobre sexualidade, relacionando a problemas que os psicólogos psicometristas enfrentam no cotidiano de suas pesquisas.

REFÊRENCIAS

- ALVY, L. M. et al. Sexual identity group differences in child abuse and neglect. **Journal Interpers. Violence**, 28, p. 2088-2111, 2013.
- AUSTIN, S. B. et al. Making sense of sexual orientation measures: Findings from a cognitive processing study with adolescents on health survey questions. **Journal of LGBT Health Research**, 3, p. 55-65, 2007.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- BOWEN, D. J. et al. Comparing women of differing sexual orientations using population based sampling. **Women Health**, 40(3), p. 19-34, 2004.
- CHAVES, E. K. M.; SANTOS, M. M. **Não-Binariedade, teoria queer e o direito ao reconhecimento da identidade de gênero**. IX Seminário internacional de direitos humanos da UFPB, João Pessoa: UFPB, 24 p., 2016.
- CHUNG, Y. B.; KATAYAMA, M. Assessment of sexual orientation in lesbian/gay/bisexual studies. **Journal of Homosexuality**, 30(4), p. 49-62, 1996.
- CORLISS, H. L.; AUSTIN, B.; MOLNAR, B. E. Sexual risk in “mostly heterosexual” young women: Influence of social support and caregiver mental health. **Journal Womens Health**, 18, p. 2005-2010, 2009.
- CORRIGAN, P. W.; WATSON, A. The paradox of self-stigma and mental illness. **Clinical Psychology: Science and Practice**, 9, p. 35-53, 2002.
- DIAMOND, L. M.; SAVIN-WILLIAMS, R. C. The intimate relationships of sexual-minority youths. In ADAMS, G. R.; BERZONSKY, M. D. (eds.). **Blackwell handbooks of developmental psychology**: Blackwell handbook of adolescence. p. 393-412. Malden: Blackwell, 2003.
- DREVDAHL, D. J.; PHILIPS, D. A.; TAYLOR, J. Y. Uncontested categories: The use of race and ethnicity variables in nursing research. **Nursing Inquiry**, 13, p. 52-63, 2006.
- ELLIS, L.; ROBB, B.; BURKE, D. Sexual orientation in United States and Canadian college students. **Archives of Sexual Behavior**, 34, p. 569-581, 2005.
- FENDRICH, M.; JOHNSON, T. P. Examining prevalence differences in three national surveys of youth: Impact of consent procedures, mode and editing rules. **Journal of Drug Issues**, 31, p. 615-642, 2001.
- FRIEDMAN, M. S. et al. Adolescents define sexual orientation and suggest ways to measure it.

Journal of Adolescence, 27, p. 303-317, 2004.

GALINSKY, A. D. et al. The reappropriation of stigmatizing labels: the reciprocal relationship between power and self-labeling. **Psychol Sci**, 24(10), p. 2020-2029, 2013.

GOLDEN, C. Diversity and variability in women's sexual identities. In Boston Lesbian Psychologies Collective. **Lesbian psychologies: Explorations and challenges**. Urbana: University of Illinois Press., p. 19-34, 1987.

HAIR JR. et al. **Análise Multivariada de Dados**. 6. ed. Porto Alegre: Bookman, 2009.

HAIR JR. et al. **Análise multivariada de dados**. Porto Alegre: Bookman, 2018.

HAUER, M.; GUIMARÃES, R. **Mães, filh@s e homossexualidade: narrativas de aceitação**. *Temas psicol.*, 23(3), p. 649-662, 2015.

INSTITUTE OF MEDICINE. The health of lesbian, gay, bisexual, and transgender people: building a foundation for better understanding. (Report). Washington, DC: **The National Academies Press**, 2011. Disponível em < <http://www.iom.edu/Reports/2011/The-Health-of-Lesbian-Gay-Bisexual-and-Transgender-People>>. Acesso em 09 jun 2017.

KINSEY, A. C.; POMEROY, W. B.; MARTIN, C. E. **Sexual behavior in the human male**. Bloomington: Indiana University Press. 824 p., 1998a.

KINSEY, A. C. et al. **Sexual behavior in the human female**. Bloomington: Indiana University Press. 896 p., 1998b.

LAUMANN, E. O. et al. **The social organization of sexuality: Sexual practices in the United States**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

LEVAY, S.; VALENTE, S. M. **Human sexuality**. Sunderland, MA: Sinauer Associates, 2003.

LINGIARDI, V.; BAIOTTO, R.; NARDELLI, N. Measure of Internalized Sexual Stigma for Lesbians and Gay Men: A New Scale. **Journal of Homosexuality**, 59(8), p. 1191-1210, 2012.

LOGIE, C.H.; ALAGGIA, R.; RWIGEMA, M.J. A social ecological approach to understanding correlates of lifetime sexual assault among sexual minority women in Toronto, Canada: results from a cross-sectional internet-based survey. **Health Educ Res**, v. 29, n. 4, p. 671-682, 2014.

LOGIE, C. H.; RWIGEMA, M.J. "The normative idea of queer is a white person": understanding perceptions of white privilege among lesbian, bisexual, and queer women of color in Toronto, Canada. **Journal Lesbian Stud**, v. 18, n. 2, p. 174-191, 2014.

LOOSIER P.S.; DITTUS, P.J. Group differences in risk across three domains using an expanded measure of sexual orientation. **Journal Prim Prev**, 31(5-6), p. 261-272, 2010.

MCCABE, S. E. et al. Measurement of Sexual Identity in Surveys: Implications for Substance Abuse Research. **Archives of Sexual Behavior**, 41(3), p. 649-657, 2012.

MCCONAGHY, N. Unresolved issues in scientific sexology. **Archives of Sexual Behavior**, 28, p. 285-318, 1999.

MEYER, I. H. Minority stress and mental health in gay men. **Journal of Health and Social Behavior**, 36, p. 38-56, 1995.

MEYER, I. H.; DEAN, L. Internalized Homophobia, Intimacy, and Sexual Behavior among Gay and

Bisexual Men. In HEREK, G. (ed.). **Stigma and sexual orientation: Understanding prejudice against lesbians, gay men, and bisexuals. Psychological perspectives on lesbians and gay issues, USA: Sage, v. 4, p. 160-186, 1998.**

MORRISON, T.G., KENNY, P., HARRINGTON, A. Modern prejudice toward gay men and lesbian women: Assessing the viability of a measure of modern homonegative attitudes within an Irish context. **Genetic, Social, and General Psychology Monographs**, 131(3), p. 219-250, 2005.

OLIVEIRA, E. Mulheres em conflito com a lei: a resignificação de identidades de gênero em um contexto prisional. **Rev. bras. linguist. apl.**, 9(2), p. 391-414, 2009.

PARK, J. **Development of the Heterosexism Scale.** [Doctoral dissertation]. Pennsylvania State University, State College, PA, EUA, 2001. Disponível em <<http://search.proquest.com/pqdtft/docview/304719844/fulltextPDF/13374B625722BEE9A4E/1?accountid=43623>>. Acesso em 12 jun 2017.

PASKULIN, L. M. G. et al. Aging, diversity, and health: the Brazilian and the Canadian context. **Acta Paulista de Enfermagem**, 24(6), p. 851-856, 2011. Disponível em <<https://dx.doi.org/10.1590/S0103-21002011000600021>>. Acesso em 07 jul 2017.

PERSSON, T. J.; PFAUS, J. G.; RYDER, A.G. Explaining mental health disparities for non-monosexual women: abuse history and risky sex, or the burdens of non-disclosure? **Soc Sci Med**, 128, p. 366-373, 2015.

POTEAT, T. Stigma, sexual health, and human rights among women who have sex with women in Lesotho. **Reprod Health Matters**, 23(46), p. 107-116, 2015.

RAJA, S.; STOKES, J. P. Assessing attitudes toward lesbians and gay men: The Modern Homophobia Scale. **Journal of Gay, Lesbian, and Bisexual Identity**, 3(2), p. 113-134, 1998.

ROSS, L. E.; DOBINSON, C.; EADY, A. Perceived Determinants of Mental Health for Bisexual People: A Qualitative Examination. **American Journal of Public Health**, 100(3), p. 496-502, 2010.

RUST, P. C. Bisexuality: the state of the union. **Annu. Rev. Sex Res.** 13, 180, 2002.

SANDELOWSKI, M.; BARROSO, J.; VOILS, C. I. Gender, Race/Ethnicity, and Social Class in Research Reports on Stigma in HIV-Positive Women. **Health Care for Women International**, 30(4), p. 273-288, 2009.

SAVIN-WILLIAMS, R. C. How Many Gays Are There? It Depends. **Contemporary Perspectives on Lesbian, Gay, and Bisexual Identities**, p. 5-41, 2009.

SAVIN-WILLIAMS, R. C.; REAM, G. L. Prevalence and stability of sexual orientation components during adolescence and young adulthood. **Archives of sexual behavior**, 36, p. 385-394, 2007.

SAVIN-WILLIAMS, R. C.; VRANGALOVA, Z. Mostly heterosexual as a distinct sexual orientation group: a systematic review of the empirical evidence. **Dev. Rev.**, 33, p. 58-88, 2013.

STREINER, D. L. Breaking up is hard to do: the heartbreak of dichotomizing continuous data. **Canadian Journal of Psychology**. 47, p. 262-266, 2002.

TORGRIMSON, B. N.; MINSON, C. T. Sex and gender: What is the difference? **Journal of Applied Physiology**, 99(3), p. 785-787, 2005.

WEISS, B. J.; HOPE, D. A.; CAPOZZOLI, M. C. Heterocentric language in commonly used measures of social anxiety: recommended alternate wording. **Behav Ther**, 44(1), p. 1-11, 2013.

WRIGHT, L. W.; ADAMS, H. E.; BERNAT, J. Development and validation of the Homophobia Scale. **Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment**, 21(4), p. 337-347, 1999.

A DIVERSIDADE CULTURAL PELO OLHAR KAINGANG

Data de aceite: 31/01/2020
Submetido em 11/11/2019

Claudio Luiz Orço

Universidade do Oeste de Santa
Catarina - UNOESC

Santa Catarina – Brasil

<http://lattes.cnpq.br/6608236133406794>

claudio.orco@unoesc.edu.br

Elizandra Iop

Universidade do Oeste de Santa
Catarina - UNOESC

Santa Catarina – Brasil

<http://lattes.cnpq.br/6535008268762855>

elizandra.iop@unoesc.edu.br

RESUMO: A complexidade nas relações sociais nos remete à necessidade da promoção da diversidade cultural que no Brasil foi negada por séculos. Grupos culturais distintos foram aculturados por um mesmo discurso hegemônico, o da supremacia branca europeia que formou em todos uma única visão de mundo, enfraquecendo e marginalizando as diferentes culturas com suas visões próprias. Isto ocorreu mediante discursos impostos de forma sutil na sociedade brasileira e que formou a consciência étnica sobre todo o território brasileiro, o que

levou ao enfraquecimento de culturas indígenas fazendo-as olhar o mundo e a si pelo olhar da cultura europeia. Assim, este trabalho discute o olhar da cultura Kaingang sobre a diversidade étnica cultural. O trabalho foi realizado com lideranças da reserva indígena Xapecó no município de Ipuacu - Santa Catarina.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura. Diversidade étnica. Visão de Mundo. Cultura Kaingang.

CULTURAL DIVERSITY FOR KAINGANG LOOK

ABSTRACT: The complexity in social relations brings us to the need to promote cultural diversity that in Brazil has been denied for centuries. Distinct cultural groups were acculturated by the same hegemonic discourse, that of European white supremacy that formed in them all a single worldview, weakening and marginalizing the different cultures with their own views. This occurred through discourses subtly imposed on Brazilian society and which formed the ethnic awareness of the entire Brazilian territory, which led to the weakening of indigenous cultures making them look at the world and themselves through the look of European culture. Thus, this paper discusses the view of Kaingang culture on cultural ethnic diversity. The work was carried out with leaders of the Xapecó indigenous reserve in the municipality of Ipuacu - Santa Catarina.

KEYWORDS: Culture. Ethnic diversity. World vision. Kaingang culture.

1 | INTRODUÇÃO

A diversidade cultural é temática que se coloca no centro do debate nas sociedades atuais, criar espaços de reflexão e compreensão do outro pelo olhar do outro é de fundamental importância para desenvolver práticas alteritárias e assim repudiar práticas discriminatórias instituídas pela sociedade política e aceitas pela sociedade. A formação e evolução da sociedade brasileira esteve fundada em uma única cultura a branca europeia o que disseminou valores que legitimaram uma única cultura, um único padrão étnico, de homem, branco e europeu em um território formado por uma diversidade de culturas e que ainda possui outra soma de diversidades culturais em suas relações sociais. A diversidade cultural é que o dá o colorido à humanidade que habita um planeta plural em diversidades, em sabores e em aromas. O olhar que a etnia Kaingáng sobre a diversidade cultural é um exercício para entendermos o outro pelo olhar do outro.

2 | CULTURA

O termo Cultura é considerado um dos conceitos mais complexos da língua humana. Etimologicamente falando, sua origem está associada ao significado que deriva do de natureza relacionado ao ato de cultivar a terra. No inglês a palavra *coutler* significa relha de arado. Percebe-se que o termo aqui denota uma atividade realizada na agricultura, no sentido de fazer nascer algo, criar algo em sentido material. Mais tarde o sentido de cultura foi transferido para questões do espírito. A palavra, ao longo da história sofre desdobramentos semânticos, relacionados aos processos evolutivos da humanidade. Primeiramente associado à existência rural para a vida em cidades, e em seguida, da prática agrícola para a prática artística urbana. Por este novo viés do conceito de cultura, somente o homem da cidade tinha cultura, sendo entendidos estes, como homens cultos. É com o surgimento das cidades que se fala em civilização, homem com cultura é o que vive em cidades, os que vivem no campo, cultivando a terra e criando animais, são desprovidos de cultura, vistos como incapazes de cultivar a si mesmos, incultos pela condição objetiva de produzir a existência humana. Na raiz latina, o termo cultura, significa *colere*, o que pode denotar qualquer coisa, mesmo cultivar, habitar, adorar e proteger. Aqui o significado de habitar, evoluiu do latim antigo *colonus* para o contemporâneo *colonialismo*. Os estudiosos chamam atenção, que estas mudanças no termo são um tanto tautológicas. Ainda *colere* desencadeia por meio do latim *cultus* outro sentido para a cultura, agora aproxima ele do termo religioso – culto, aproximando com a ideia de cultura criada na Idade Moderna, que a coloca em destaque como se fosse uma divindade. Ainda neste período da história humana o sentido de cultura é aprimorado, entende-se como arte elevada ou das tradições de um povo, que merece serem protegidas e reverenciadas, por isso o cuidado em mantê-

las um tanto quanto protegidas por um grupo seletivo. Então a cultura herda o manto imponente da autoridade religiosa, porém, também se aproxima desconfortavelmente da ocupação e invasão. E é neste sentido positivo e negativo que nos dias de hoje está situado, Eagleton (2005).

Cultura é criação humana, somente o homem a produz, pois resulta da transformação da natureza física, tanto a natureza externa ao homem como da natureza do próprio homem. Cultura é produzida pelo homem, e reveste a natureza humana, que é uma natureza animal. Com a criação da cultura o homem cria sua segunda natureza, a natureza cultural. Com a criação da cultura o animal homem foi modificando sua natureza física, por meio de sua ação, que tem por estímulo a necessidade. Assim, este alterou gradativamente sua condição de animal a homem. Seus órgãos internos foram acionados, o cérebro começa a produzir pensamentos abstratos, os músculos da boca se modificam, a laringe começa a expressar sons e juntos desenvolvem a linguagem articulada, os músculos, tendões, ossos, postura todos passaram por profundas alterações a partir do momento em que o animal iniciou a transformação da natureza pela prática do trabalho, Engels (2000). A aparência do animal vai sendo alterada e se aproximando da aparência humana, assim, o diamante bruto inicia sua lapidação.

Cultura diz respeito a toda a humanidade, a cada um dos indivíduos que vive em grupo, cada um dos povos, nações, comunidades e sociedades humanas, sejam elas simples ou complexas. Um dos sentidos da cultura, se refere as manifestações artísticas, como o teatro, a música, a pintura, a escultura, também o termo está associado aos *mass media* e também, as festas e cerimônias tradicionais, as lendas e mitos de um povo, suas crenças, seu modo de vestir, à sua comida e a seu idioma. Santos (2006).

Porém, o sentido de cultura é muito mais amplo. Pode se entender por cultura todas as manifestações sociais que caracterizam a existência social de um povo no interior de seu grupo e que representa sua realidade social. É a forma como o grupo, povo ou nação produziu, tanto para conceber como para organizar-se socialmente, e também, para garantir sua subsistência, tanto em seus aspectos simbólicos e não simbólicos. Neste sentido, percebe-se que os grupos humanos não concebem e nem se organizam da mesma forma e nem produzem sua subsistência da mesma maneira, sendo possível assim, a produção das diferenças culturais entre os grupos humanos. Cultura é um produto coletivo da vida humana, é uma produção histórica, não resulta de leis físicas ou biológicas, pelo contrário.

A cultura se expressa no comportamento social do grupo, na maneira como o grupo age, pensa, sente e compreende os fenômenos naturais, humanos e sociais. Sendo produzida socialmente no cotidiano social do grupo e transmitida socialmente por meio de práticas culturais, a educação, às gerações mais novas e assim, garantindo a existência da humanidade. “Cultura significa o *modus vivendi* global de que participa determinado povo. Está incluída aí a maneira de agir, o que implica uma concepção

ética; a maneira de pensar, o modo de sentir [e compreender]”. (ULLMANN, 1991, p. 84, grifo do autor). O comportamento social manifesta-se na linguagem, nos códigos de conduta, nas religiões praticadas. E com a criação de valores morais, éticos, religiosos e racionais garante a organização social. Porém, a maneira de viver também se expressa na forma como o grupo garante sua existência material, na forma de conseguir os alimentos, nas vestimentas e habitações. A de destacar então, que cultura é todo comportamento social humano, não é herança genética, não se nasce com cultura, se herda a cultura pelas vivências sociais, sua apropriação ocorre por meio da transmissão social.

3 | O DESPERTAR DA HUMANIDADE

A humanidade é a condição social do biológico e foi sendo criada pela produção e prática da cultura existente em todas as sociedades ao redor do globo. Para o homem atingir o estágio evolutivo atual passou por outros estágios e a oitenta mil anos a humanidade atingiu o último estágio a qual pertence enquanto espécie a *Sapiens Sapiens*. Facchini. (1997).

Este mesmo autor ainda coloca que,

Com o surgimento do gênero humano, além da evolução biológica tem início uma nova evolução, a cultural. O homem é um ser cultural, capaz de modificar o ambiente em que vive. O gênero humano é constituído por uma única espécie, o que significa que, apesar da grande diversidade de formas humanas que se desenvolveram, os seres humanos são fundamentalmente iguais. (FACCHINI, 1997, p. 9).

A espécie *Sapiens Saapiens*, a qual a humanidade pertence foi se produzindo socialmente com características biológicas externas diferentes, em contextos geográficos distintos e com visões de mundo diferenciadas o que gerou à formação de diversas etnias dentro de uma única espécie a humana. Etnia, “É um conceito polivalente, que constrói a identidade de um indivíduo resumida em: parentesco, religião, língua, território compartilhado e nacionalidade, além da aparência física” (DEIN, 2006, p. 68).

Apesar das diferentes características físicas que a humanidade apresenta a origem do homem é datada de milhares de anos atrás e provém do continente africano. Estas diferenças biológicas ocorreram por influência do clima, temperatura e alimentação. No processo migratório por qual passou a humanidade essa vivenciou diferentes climas em diferentes áreas geográficas, produzindo e adquirindo diferentes hábitos alimentares, o que fez com que a humanidade ganhasse roupagens diferentes como cor da pele, cor dos olhos, textura do cabelo, constituição anatômica..., porém por mais diferente que seja a estrutura física do homem, as medidas anatômicas não se diferenciam no gênero humano, o que faz com que toda a humanidade pertença a mesma espécie a *Sapiens Sapiens*. Assim, a humanidade apresenta biologicamente

tons de pele diferenciadas como a negra, parda e branca, sendo que esta classificação durante séculos implicou na segregação racial da humanidade. A definição de raça implica em característica estritamente morfológicas. Onde grupos sociais brancos com maior poder tecnológico, político, científico e econômico subjugaram, escravizaram e marginalizaram grupos humanos não brancos a ponto de alguns destes grupos desaparecerem do cenário cultural. A maioria dos autores reconhece que raça não é uma categoria científica, podendo ser utilizado apenas quando o ser biológico se apresenta puro estritamente homogêneo, como acontece com algumas espécies de animais domésticos, sendo que estas condições nunca são encontradas nos seres humanos. Do ponto de vista da Antropologia e da Biologia raças humanas não existem. Witzig. (1996). Mesmo com diferenciação nas características físicas pertencemos a uma única espécie humana, somos iguais em espécie e em origem, e ao longo do século XX se reconheceu que a humanidade pertence a uma só raça, a humana que ocupa todos os espaços habitáveis do planeta terra.

3.1 A Diversidade Se Faz Presente na Sociedade

A humanidade aparece com a criação da cultura que a liberta da condição animal irracional tornando este animal um ser cultural, social, político, racional e histórico, se fazendo presente em todos os espaços sociais com a função de organizar socialmente os grupos humanos. A organização social da humanidade não ocorre igualmente em todos os agrupamentos sociais, sendo a visão de mundo que cada grupo possui determinante na constituição da sociedade e do ser social. Assim a humanidade vai se organizando socialmente de formas variadas, dependendo do tempo e do espaço em que está inserida, o que leva a humanidade à heterogeneidade no campo sociocultural.

A heterogeneidade nos remete ao diverso, ao diferente, porém diverso de que ou de quem? Para isso nos remetemos ao projeto de sociedade vigente que o Estado Moderno no século XVIII apresentou e implantou no campo social. Assim chegaremos a resposta à pergunta anterior, ser diferente do que estabelece como válido ou ideal o projeto de sociedade vigente.

O Estado é uma sociedade política com dimensão moral, que se personifica ou o se personaliza, sendo formado por nação ou povo, território e soberania. O povo e a nação são figuras morais e estão representados pelo Estado figura jurídica que legitima o povo e a nação por meio de seu ordenamento jurídico. A formação do Estado Moderno nasce da necessidade da centralização política, representada primeiramente pelas monarquias absolutistas, assim Bobbio coloca que o Estado “[...] foi ideado à margem e semelhança da soberania do príncipe”. (1985, p. 69), o príncipe representa o padrão de homem da época. Ainda observa Bobbio esta representação social e moral caracteriza uma sociedade monista” (1985, 69), em que prevalecia um único modelo de homem e de povo.

O Estado por meio do ordenamento jurídico (leis) legitima um conjunto de valores de um pequeno grupo social, sendo esse detentor de poder político e econômico.

Passando estes valores a serem tidos como valores válidos e valores ideais para a sociedade, entendidos como sendo valores bons, nobres e justos. Sua proliferação por meio da religião da educação e do ordenamento jurídico é necessária para torná-los hegemônicos para a efetivação do projeto de sociedade que o Estado pretendeu instaurar. Isto implica na questão da cidadania, o de ser reconhecido pelo Estado como sujeito de direito, o de ter suas individualidades atendidas e promovidas por ele ou não. Ou seja, o Estado dá legitimidade somente à nação ou povo que compartilham dos valores considerados por ele como sendo valores ideais e que devem ser cultivados entre todos, inclusive entre os que em um primeiro momento não compartilham de tais valores e não se representam por estes valores.

O Estado pressupõe uma sociedade homogênea e monista composta unicamente por cidadãos entendidos de forma racional e perfeitamente iguais entre si, tais quais átomos simples e indivisíveis do sistema da física clássica. Ou seja, a ideia abstrata de Estado nacional clássico é a de que ele é composto por apenas um povo, identificado como Nação. Logo torna-se importante a desmistificação da concepção de Estado-Nação que se instalou no pensamento político ocidental, de que todo o Estado corresponde a uma Nação, portanto, uno, monolítico e homogêneo. (AMARAL, 2002, p. 76).

No entanto, além do Estado Monista que parte do princípio de um Estado-Nação, uno e homogêneo ocupado por um só povo, no Estado-Nação Moderno se desenvolve uma segunda versão deste, que é o Estado Nacional.

O segundo Estado-Nação trata-se do Estado Nacional opressor, na qual, apesar da existência de mais de um povo, as minorias estão subjugadas, e apenas um grupo dominante dispõe de espaço político necessário para sua sobrevivência. Este Estado, de poder centralizado e absolutista, é o predominante, se faz de um e monista, apesar diversos povos. Esta categoria de Estado funciona por meio de mecanismos de exclusão, assimilação forçada, quando não de perseguição étnica. (BRITO, 2011, p. 67).

Assim, o modelo do Estado Moderno que foi instaurado no Ocidente a partir do séc. XVI que foi o Estado-Nação Absolutista que se opôs ao antigo regime e ainda no século XVII e XVIII por influência do Movimento Iluminista, da Revolução Francesa e da Revolução Industrial, que foi o Estado-Nação Nacional Opressor tendo por lema “*Igualdade, Fraternidade e Liberdade*”, era de um Estado igualitário. Esse partiu da premissa de que todos eram iguais, tendo como padrão de cidadania, a igualdade. Este Estado tinha por características de personificação moral o homem branco, proprietário, católico, racional, produtivo e heterossexual. A formação desta persona moral do Estado Moderno sofreu influência do Liberalismo econômico e político do século XVII e que vai estar representado no ordenamento jurídico dos Estados ocidentais até o século XX.

O Estado Moderno em suas primeiras formações tornou vigente os valores morais e religiosos, mais os saberes científicos e filosóficos dos grupos que detinham maior

poder na sociedade e os propagou por meio de práticas sociais como a educação, a política e a religião em nome da “justiça”. A partir do padrão de homem estabelecido e mais os valores da época incorporados pelo Estado é que se efetiva um projeto de sociedade que tinha como pressuposto de que todos eram iguais. O padrão moral de cidadão e mais os valores morais que corporificaram o Estado Moderno, organizaram sócio-político e juridicamente a sociedade e com base neste padrão cultural o Estado Moderno determinou o padrão de igualdade em seu interior, reconhecendo aos iguais a dignidade da pessoa humana e conseqüentemente os direitos fundamentais de primeira dimensão.

Partindo do pressuposto de que todos são iguais, o Estado Moderno implantou um projeto de sociedade unitário pautado em valores morais vigentes da sociedade europeia do séc. XVIII. A sociedade moderna do século XVIII composta pela nobreza, alto clero, baixo clero, burguesia, proletariado e camponeses, difundiu pelas relações sociais instituídas pelo Estado os valores nobres que advinham da nobreza; Justos e do bom cristão que advinham da Igreja Católica; Da caridade que advinham da igreja Católica e do bom patrão – a burguesia, como sendo valores ideias que deveriam ser aderidos entre todos, para se ter uma sociedade igual, nobre, boa, justa e feliz ou seja, uma sociedade civilizada. Assim, por meio de práticas religiosas, políticas, científicas e educacionais tais valores passaram a ser compartilhados com todos na sociedade, o que gerou a formação história de grupos étnicos, de gênero, idade, opção sexual marginalizados pelo Estado de Direito.

4 | DESLOCAMENTO DO SOMOS TODOS IGUAIS PARA SOMOS TODOS DIFERENTES

Houve um tempo como afirma Pierucci (1999), que todos queriam ser iguais, que o fato de ser igual proporcionava ao homem status de cidadão de bem, porém, o ser diferente foi motivo que levou populações inteiras ao extermínio. Ex. O Holocausto, onde foram mortos aproximadamente seis milhões de judeus, homossexuais, negros, pessoas com deficiência por eles não serem iguais ao que era tido como ideal de homem para aquele momento histórico e para aquela sociedade, de pobres e de órfãos. Ser igual seria ser homem, branco, racional, católico, produtivo e heterossexual. Os horrores da segunda grande guerra deixaram marcas vergonhosas na história humana do Ocidente, porém, no nosso entender antes mesmo do Holocausto o Ocidente já praticava o genocídio de culturas inteiras, podendo ser visto com a europeização dos povos indígenas e pela escravidão do negro africano.

Por alguns séculos a sociedade moderna primou pelo ser igual, levando grupos sociais a marginalização, pois não reconhecendo estes como sujeitos de direito, o Estado não proporcionava-lhes condições dignas de vida, formando assim as chamadas minorias sociais que foram excluídas dos processos sociais, tendo dificuldade em participar ativamente das instituições sociais que compunham o Estado e ainda de ter

sua condição humana e social garantidas pelo Estado por meio dos Direitos Humanos. Porém, esta situação real em todo o Ocidente começa a ser alterada após a segunda Guerra Mundial com a criação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que estabelece que o homem tem direito de ter direito e de ter sua condição humana, social, política, econômica, cultural, biológica, intelectual protegida e promovida pelo Estado de Direito a que pertence.

Neste contexto histórico vai sendo instituído no Ocidente um modelo de Estado considerado do ponto de vista interétnico ideal. “[...] seria um arranjo político complexo, no qual se reconheceria a pluralidade dos povos existentes naquele território em comum. Nesta categoria de Estado, os povos teriam o espaço político interno necessário, chamado de autonomia, contornado por um vínculo político e jurídico mais abrangente, o da nacionalidade.” (BRITO, 2011, p. 67). Para esta ideia de Estado se faz necessário pensar aspectos antropológicos na sua organização política e jurídica para assim desenvolver a autonomia destes povos. Por esta ideia de Estado se percebe o reconhecimento da diversidade étnica, baseando-se no respeito a elas por parte do próprio Estado. Assim, este Estado Pluralista se opõe ao Estado Monista instituído no Ocidente desde o século XVI.

Por influência do Estado Pluralista, a partir da segunda metade do século XX ocorre um deslocamento na concepção de igualdade, em que a humanidade começa a reconhecer as diferenças e não mais clamar por uma sociedade de iguais.

[...] a consciência de que nós, os humanos somos diferentes de fato, porquanto temos cores diferentes na pele e nos olhos, temos sexo e gênero diferentes além de preferências sexuais diferentes, somos diferentes de origem familiar e regional, nas tradições e nas lealdades, temos deuses diferentes, diferentes hábitos e gostos, diferentes etilos ou falta de estilo; somos portadores de pertencas culturais diferentes. Mas somos também diferentes de direito. É o chamado ‘direito à diferença’, o direito à diferença cultural, o direito de ser, sendo diferente. Não queremos mais a igualdade, parece. Ou a queremos menos. Motiva-nos muito mais, em nossa conduta, em nossas expectativas de futuro e projetos de vida compartilhada, o direito de sermos pessoal e coletivamente diferentes uns dos outros. (PIERUCCI, 1999, p.7).

Houve um deslocamento do somos todos iguais para somos todos diferentes. Isto implicou na criação de Movimentos Sociais ligadas as diferenças culturais, e percebemos atualmente a existência na sociedade do Movimento Negro, Movimento Indígena, Feminino, LGBT, Simpatizantes e outros, pressionando o Estado a mudar sua conduta em relação ao tratamento de condições disponibilizadas a estes grupos para o exercício da cidadania.

No Brasil pela Constituição de 1988 ocorre o reconhecimento da diversidade cultural enquanto sujeitos de direito, pois reconhece mais de um gênero além do masculino, mais de um povo além do povo brasileiro, mais de um sujeito além do produtivo, ficando evidente quando em seu Art. 5º a Constituição determina “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros

e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à igualdade, à segurança e a propriedade, nos termos seguintes:” (BRASIL, 1988, p. 15). No inciso I “Homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações [...]”, e fala mais, VI “É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma de lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias.” Art. 215 “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes de cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.” Parágrafo I deste artigo, “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.” No Art. 231 “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições [...]” (BRASIL, 1988).

Com estes artigos o Estado brasileiro se compromete em garantir o pleno desenvolvimento cultural daqueles que um dia foram considerados pelo mesmo Estado cidadãos de segunda categoria. Assim o termo da Lei reconhece a diversidade cultural no território brasileiro e garante aos diversos o status de sujeitos de direito. Com a Constituição Federal de 1988 as diferenças deixam de serem silenciadas e negadas em nome da igualdade.

4.1 O Outro e a Prática da Alteridade

Eis que surge a questão, quem é o “outro”?

Todo aquele que não é considerado igual ao padrão de homem estabelecido e determinado e herdado pelo Estado Moderno e incorporado em suas práticas sociais pelos discursos hegemônicos, excludentes, inferiorizadores e discriminadores que geraram o mal da modernidade, o preconceito.

Candau (2011b) coloca que a forma como “nós” nos colocamos em relação ao “outro” é a partir de uma perspectiva etnocêntrica, hierarquizada, em que “nós” estamos no topo das relações sociais. “[...] ‘nós’ [são] todas aquelas pessoas e grupos sociais que tem referenciais semelhantes aos nossos, que têm hábitos de vida, valores, estilos, visões de mundo que se aproximam dos nossos e os reforçam.” (2011b, p. 21). Já os “outros” “[...] são os que se confrontam com estas maneiras de situar-nos no mundo por sua classe social, etnia, religião, valores, tradições, etc.” (CANDAU, 2011b, p. 21).

Diz Skliar Duschatzky (2000 apud CANDAU, 2011b, p. 21), que o modo que nos situamos diante do outro assume uma visão dicotômica, pois paira a crença de que uns são os bons, os verdadeiros, os autênticos, os civilizados, os cultos, os defensores da liberdade e da paz. Os “outros” são maus, falsos, bárbaros, ignorantes e terroristas. Se nos situarmos nos primeiros, o que temos que fazer é eliminar, neutralizar, dominar ou subjugar os “maus”. Caso nos situemos representados como integrantes do polo oposto, ou internalizamos a nossa ‘maldade’ e nos deixamos ‘salvar’, incorporando sua visão de mundo e assim passamos para o lado dos bons ou nos confrontamos

violentamente com esses.

E o que a humanidade está fazendo em relação ao “outro”? Basta assistirmos ao noticiário para vermos a violência, o genocídio, destruição e dominação dos que são considerados “maus” para um projeto de sociedade. Nunca na história humana se falou tanto em tolerância e respeito a diversidade, porém a emergência perante a atual conjuntura social é a do respeito as diferenças. A tolerância é uma superficial aceitação, a qualquer momento o ódio pode explodir e a violência ser cometida contra o “outro”. Já o respeito significa aceitação, sem necessariamente eu ter que mudar meu etilo de vida, minhas escolhas pessoais desde que elas não denigrem, ofendam ou vitimizam o “outro”.

Este contexto violento e truculento por qual passa a humanidade leva a emergência da prática da alteridade. Alteridade é se colocar no lugar do outro em sua totalidade, é olhar o outro pelo olhar do outro, é compreender o outro pela visão de mundo do outro, é constituir-se como outro. “[...] refere-se ao outro situado em um contexto político, cultural, religioso e lingüístico.” (BONNICI, 2005, p. 15). A necessidade da prática da alteridade para garantir a humanidade, pois esta pela intolerância está em crise.

Como vimos o discurso de inferioridade do “outro” ainda são comuns, a não aceitação do “outro” no mesmo contexto do “nós”. Pessoas matando, espancando só pelo fato do “outro” ser mulher, de outra religião, homoafetivo, negro, índio, caboclo, pardo, mulato, favelado, pobre, de ter outra ideologia política, imigrante, migrante ou emigrante, doente, geracional, gordo, magro, baixa estatura.... Esta realidade levanta há necessidade do diálogo, de trocar experiências, de reconhecer o “outro” como um igual em direitos porém, diferente em sua diversidade cultural. O que não podemos é deixar que o ódio, a raiva a intolerância se destaque e vigore na sociedade. É emergente a prática da alteridade em uma sociedade marcada pelo não reconhecimento e por práticas sociais que inferiorizam o “outro”. “No diálogo de culturas faz-se necessário o reconhecimento e a promoção do diferente e a prática da alteridade.” (DAMÁZIO, 2011, p. 240).

É necessário o Estado criar políticas afirmativas para que a diversidade cultural excluída por séculos por uma política segregacionista, patriarcalista e xenofóbica, seja reconhecidos e promovidos como seres dignos em meio a diversidade e assim possam praticar o exercício da cidadania, já que o Estado reconhece a todos independente a diversidade a qual se pertença enquanto sujeitos de direito. Portanto, é necessário tratar os iguais de forma igual e os diferentes de forma diferente, esse é o princípio constitucional da Isonomia. Quando chegarmos a este estágio social teremos saído da condição de animais culturais selvagens e de um estágio civilizatório intolerante para atingirmos a civilização em sua plenitude.

5 | INDÍGENAS KAIGÁNGS

Os Kaigángx são povos indígenas que vivem distribuídos em 32 terras indígenas entre os estados do Sul do Brasil e São Paulo com uma população acima de 25 mil indivíduos. Já foram conhecidos como Guaianás, Gualachos e Coroados, mas atualmente são conhecidos por Kaingángx, nome dado por eles mesmos. Sua língua é própria, pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê. Segundo a tradição Kaigángx, a origem de seu povo se deu por dois irmãos Kamé e Kairu que saíram do interior da terra, cada um deles com características e personalidades diferentes, porém que se complementavam. Nos corpos destes dois irmãos se encontram marcas que os diferenciam, Kamé possui traços verticais e paralelos e Kairu possui círculos. Ainda hoje estas marcas são utilizadas nos rituais culturais deste povo e o casamento deve unir membros Kamé e Kairu. Notzola e Manfroi. (2006). Desde sua origem a cultura kaingángx está em desenvolvimento podendo ser vista em sua cultura material como artesanato, hábitos alimentares ou pela cultura não material onde seu entendimento de mundo é diferenciado, “[...] cuja a tônica não é posta no ter, mas no ser, na atenção dada aos mais velhos, os chamados troncos velhos, na preservação de sua língua materna e de suas tradições”. (NOTZOLA; MANFROI, 2006, p. x). O povo Kaingángx possui um acervo riquíssimo de lendas e mitos que trazem as marcas do passado que é transmitida de geração à geração e que mostra as adaptações e empréstimos culturais que o povo Kaingángx já fez e faz junto a outras culturas.

No passado os Kaingángx eram um grupo indígena que migravam com bastante frequência dentro do mesmo território, esta pratica ainda ocorre. Possuem como atividades de subsistência a caça, a pesca e a coleta, isso de acordo com as sazonalidades das estações que possibilitava a disponibilidade de alimentos na região de ocupação. Possuíam abrigos subterrâneos tanto para morar como para se proteger do frio. Atualmente vivem em uma faixa de terra que corresponde ao território que seus antepassados ocupavam que é a região onde está localizada a Floresta das Araucárias, que no passado fora um elemento importante da dieta desses indígenas. Notzola e Manfroi (2006). Atualmente vivem em aldeia compactas semelhantes a uma comunidade urbanizada, porém afastadas dos centros urbanos.

Os indígenas Kaingángx em Santa Catarina estão localizados no Oeste do estado nos municípios de Ipuçu, Entre Rios e Chapecó. Entre estes dois municípios se localiza a Reserva Indígena Xapecó composta de quatorze aldeias onde vivem cerca de 5.105,00 indígenas. (IBGE, 2010). A história deste povo é de muita luta seja por território ou para manter viva sua cultura por meio de práticas culturais típicas dos Kaingángx, uma história de luta e conquista, pois no decorrer da formação e evolução da sociedade brasileira as tentativas por parte do Estado, dos colonizadores e de agricultores foram inúmeras para usurpar seu território cultural e com ele dismantelar sua cultura.

Estas tentativas de vestir o índio com cultura branca europeia foi a prática

adotada pelos jesuítas que chegaram em território brasileiro em 1549 e iniciaram um processo educacional de evangelização dos indígenas, no sentido de enfraquecer sua organização social, ficando assim a mercê de interesses ideológicos. Durante séculos não foram tratados pelo Estado como sujeitos, mas apenas como objetos da colonização do Estado português e mais tarde, o Estado brasileiro age sobre eles com a mesma intenção. Só bem recentemente é que os indígenas têm na Constituição de 1988 reconhecido o status de cidadãos de direito que lhes concede o direito de autonomia e desenvolvimento cultural.

Os indígenas que habitam o território brasileiro estão submetidos a organização política brasileira e a todos os seus processos sociais, educacionais e políticos recebendo influência de discursos hegemônicos que foram sendo disseminados pela educação, religião, *mass media* e o sistema jurídico brasileiro que por séculos foi a transposição de valores eurocêntricos em que toda a sociedade brasileira ficou a mercê destes valores. No entanto, os indígenas por uma história de luta e resistência produziam instrumentos de fortalecimento de sua visão de mundo para manter vivo sua cultura e com ela sua identidade cultural, uma destas práticas é a própria educação bilingue.

Porém, o olhar do outro pelo olhar de nossa cultura também é comum entre os indígenas Kaingángs, os mais velhos tem um olhar menos problematizador sobre as diferenças, no sentido de que há mais resistência em aceitar as diferenças culturais, acredita-se que isso é devido a eles terem sido produtos de um sistema legitimado primeiro pela Igreja Católica e mais tarde pelo próprio Estado e reproduzido pelas gerações, em um momento em que o diálogo entre as culturas não era prática adotada entre as culturas, sejam elas indígenas ou não indígenas. Nota-se que entre os mais velhos há uma consciência do ser indígena, mas de certa forma há uma conflituosidade com a diversidade cultural bastante acentuada e de pouca aceitação, com discursos bastante comuns da sociedade ocidental que inferiorizaram essas diferenças. Percebe-se uma incorporação dos discursos hegemônicos que colonizaram o outro como um ser inferior. Já entre os indígenas mais novos se percebe uma abertura de aceitação e respeito para com a diversidade étnica cultural, de gênero, o permitir-se ser diferente, o aceitar o outro é algo bastante problematizado entre eles, a prática da alteridade, o colocar-se no lugar do outro, o olhar o outro pelo olhar do outro, o se reconhecer como povo marginalizado pelo Estado e suas instituições sociais é algo muito presente entre os mais novos.

Entende-se que os povos que habitam o território brasileiro, indígenas e brasileiros foram produzidos pelas mesmas práticas culturais, mesmos instrumentos ideológicos, os mesmos discursos, mesmo teor ideológico na educação, o que nos faz entender que se procurou formar uma única consciência sobre a diversidade cultural, a de que são todos iguais de influência Iluminista e legitimada pelo Estado Moderno e por um Monismo Jurídico e que somente com a formação do Estado Moderno Pluralista que no Brasil ocorre com a promulgação da Constituição de 1988 que os

discursos hegemônicos vão sendo combatidos por práticas alteritárias, por uma educação dos Direitos Humanos, multi e intercultural, por um Estado que reconhece a todos como sujeitos de direito e pelo diálogo e esclarecimento há a possibilidade do enfraquecimento do pré-conceito, da discriminação e a produção de consciências emancipadas e esclarecidas para a questão da diversidade cultural.

6 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

O capítulo deste livro é o resultado de uma pesquisa realizada entre os anos de 2018 a 2019, o desafio da pesquisa foi de investigar o olhar do indígena Kaingáng da reserva indígena de Xapecó no estado de Santa Catarina sobre a diversidade cultural. Apresentamos no campo teórico a formação do Estado brasileiro que herdou em seu ordenamento jurídico o Monismo do Estado-Nação que se formou na Europa a partir do século XVI, em que seus valores morais, concepção de homem vão sendo propagados em solo brasileiro durante praticamente cinco séculos por meio de um processo educacional evangelizador, do ordenamento jurídico e por meio de discursos como nos colocou Michel Foucault (1986). Sendo assim, foi se formando uma visão de mundo eurocêntrica na sociedade brasileira que não reconhecia mais de uma cultura, mais de uma língua, mais de uma religião, mais de um gênero, que não fosse o padrão de homem, de sociedade e religião da Europa ocidental, estes valores e visão de mundo e de homem foram disseminados a todos os residentes em solo brasileiro. Vale dizer aqui, o padrão urbano e arquitetônico europeu, o homem branco europeu, as línguas europeias com ênfase ao português e a religião católica. Com isso negou-se em território brasileiro a existência de um complexo cultural que não fosse o transplantado e imposto em terras tupiniquins. E que teve o efeito de marginalizar ou exterminar culturas inteiras, por meio da exclusão social, econômica, jurídica e política de populações levadas para as margens da sociedade, sem garantias individuais, sociais, coletivas e políticas para o exercício da cidadania. Por fim, no final do século XX com a constituição de 1988, o Brasil por meio de sua carta magna se institui como Estado Pluriétnico, passando a reconhecer a diversidade cultural, étnica, de gênero, política e religiosa, alterando sua concepção antropológica na persona moral e desta forma reconhece a todos os que nascem em território brasileiro e que aqui residem enquanto cidadãos de direito. Portanto, é possível dialogar sobre a emergência de práticas da alteridade para a formação de uma sociedade equitativa. Desta forma embasados neste referencial teórico procuramos compreender o olhar do indígena Kaingáng sobre a diversidade cultural que compõe a sociedade brasileira. E concluímos que o Kaingáng tem um olhar muito semelhante ao olhar que ainda é vigente na sociedade brasileira sobre a diversidade cultural, onde os mais velhos são mais conservadores com a diversidade cultural e os indígenas mais novos tem a aceitação e respeito a diversidade cultural como bandeira de luta para uma sociedade mais justa e democrática,

REFERÊNCIAS

- AMARAL, Carlos Eduardo Pacheco. **Do Estado soberano ao Estado das autonomias**. Blumenau: Edifurb, 2002.
- BONNICI, Thomas. **Conceitos-chave da teoria pós-colonial**. Maringá: Eduem, 2005.
- BRANCOS SURGIRAM NA EUROPA A 5.500 ANOS. **Revista Época**, Caderno de Ciências e Tecnologia, 2009. Disponível em: < <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI90650-15224,00-BRANCOS+SURGIRAM+NA+EUROPA+HA+ANOS.html> > Acesso: 28 nov. 2016.
- BRASIL. **Constituição**. República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.
- BRITO, Antonio José Guimarães. Estado nacional, etnicidade e autodeterminação. In: COLAÇO, Thais Luzia (Org.). **Elementos de Antropologia Jurídica**. 2. ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011. Cap. 3, p. 63-77.
- BRUIT, Héctor Hernan. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos**. Campinas: Unicamp, 1995.
- CANDAU, Vera Maria Ferrão. Diferenças culturais, cotidiano escolar e práticas pedagógicas. **Currículo sem Fronteiras**, v.11, n.2, pp.240-255, Jul/Dez 2011a. Disponível em: > <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol11iss2articles/candau.pdf> > Acesso em 18 out. 2015.
- CANDAU, Vera Maria. Educação em direitos humanos e diferenças culturais: questões e buscas. In: CANDAU, Vera Maria. (Org.). **Diferenças culturais e educação: construindo caminhos**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011b.
- DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. Antropologia, alteridade e direito: da construção do outro colonizado como inferior a partir do discurso colonial à necessidade da prática da alteridade. In: COLAÇO, Thais Luzia (Org.). **Elementos de Antropologia Jurídica**. 2. ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011. Cap. 9, p. 221 – 244.
- DEIN, S. **Race, culture and ethnicity in minority research: a critical discussion**. Disponível em; <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/16856693> > Acesso em 18 de mar. 2018.
- FACCHINI, Fiorenzo. **Origem e evolução do homem**. São Paulo: Moderna, 1997.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- GAMBINI, Armand. **O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.
- GERBI, Antonello. **O novo mundo: história de uma polêmica (1750-1900)**. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la filosofia de la historia**. Madri: Revista do Ocidentes, 1974.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico de 2010**. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/resultados.html> > Acesso em 20 de jun, de 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude, usos e sentidos**. São Paulo: Ática, 1988.

NOTZÖLA, Ana Lúcia Vulfe; MANFROI, Ninarosa Mazzoto da Silva. (Orgs.). **Ouvir memórias contar histórias: mitos e lendas Kaingángsgs**. Pallotti: Santa maria – RS, 2006.

PIERUCCI, Antonio Flavio. **Ciladas da diferença**. São Paulo: Editora 34, 1999.

WITZIG, R. **The medicalization of race: scientific legitimation of a flawed social construct**. Ann Intern Med. 1996;125(8):675-9. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=000088&pid=S2176-9451201000030001500013&lng=pt> Acesso em 18 de mar. 2018.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. São Paulo: Unesp, 2005.

SANTOS, José Luiz dos. **O que é cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

ULLMANN, Reinholdo Aluysio. **Antropologia: o homem e a cultura**. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

ENGELS, Friedrich. **A dialética da natureza**. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

SOBRE A ORGANIZADORA

Danila Barbosa de Castilho - Mestre em História (2018) pela Universidade Estadual de Ponta Grossa - UEPG e licenciada em História (2014) pela Universidade Católica Dom Bosco - UCDB. Atualmente atua como tutora no Núcleo de Educação a Distância e no Apoio Logístico Didático do Centro de Ensino Superior dos Campos Gerais e leciona na Escola Desafio.

ÍNDICE REMISSIVO

A

Alberto Valença 12, 13, 16, 17, 20, 22, 23, 24

Alma 19, 37, 39, 43, 44, 45, 47, 48, 177, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 232, 233, 278

Aluno 13, 142, 144, 145, 165, 167, 171

América Latina 88, 97, 109, 174, 175, 176

Aquarius 174, 175, 176, 177, 179, 182, 183, 184, 185, 186, 187

Audiovisual 1, 2, 4, 10, 109, 110, 112, 117, 179

B

Bahia 1, 2, 3, 4, 5, 10, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 31, 67, 75, 76, 80, 83, 84, 93, 95, 97, 99, 104, 107, 121, 142, 144, 152, 154, 157, 161, 174, 188, 189, 217, 219

C

Carnaval 33, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 100

Carnaval de Rua 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84

Clave 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104

Critérios amostrais 253

Cultura material 164, 219, 220, 228, 232, 233, 275

Cyber-infância 152, 153, 154, 155, 156, 157, 161

D

Descolonial 174, 175, 176, 179, 182, 183

E

Economia criativa 65

Educação especial 162, 163, 165, 167, 170

Educação inclusiva 162, 165, 167, 168, 172

Espírito 42, 48, 88, 190, 204, 206, 208, 209, 211, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 228, 229, 232, 266

Eugenia 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93

F

Fernando Pessoa 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48

G

Guerra Colonial 188, 189, 193, 195, 204

I

Identidade 1, 3, 9, 11, 17, 37, 38, 40, 42, 45, 72, 78, 91, 92, 104, 110, 115, 126, 127, 128, 129, 130, 136, 140, 141, 145, 146, 147, 150, 175, 181, 183, 191, 192, 195, 212, 213, 223, 233, 235, 237, 245, 256, 257, 259, 260, 261, 268, 276

Inclusão 9, 32, 41, 139, 145, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173

Infância virtual 152, 153, 155, 161

J

Jovens negros 142, 147, 149

L

Legislação educacional 162

Literatura 4, 30, 31, 32, 37, 38, 39, 40, 48, 49, 85, 88, 89, 93, 108, 144, 151, 174, 183, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 260, 261

Literatura Brasileira 85, 174

M

Mito 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 57, 83, 201, 202, 207, 209, 210, 212

Museu Gruppelli 219, 220, 221, 226, 230

Música Afro-Brasileira 95, 97, 98

N

Necessidades especiais 162, 165, 166, 167, 168, 170, 171

O

Orientação sexual 118, 253, 254, 255, 256, 257, 260

P

Pintura Iconográfica 12

Práticas lúdicas 152, 153, 154, 156, 158, 160, 161

Psicometria 253, 255

R

Racismo 85, 86, 92, 93, 121, 122, 123, 124, 126, 128, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 143, 145, 146, 147, 150, 193

Regionalismo 1, 2, 8, 9

Relação étnico-racial 142

Relações étnico-raciais 85, 86, 151

Religião 31, 37, 42, 45, 46, 48, 49, 104, 137, 268, 270, 271, 273, 274, 276, 277

Representação 1, 16, 19, 30, 39, 40, 45, 48, 53, 59, 63, 68, 83, 86, 99, 100, 101, 102, 117, 127, 129, 144, 151, 175, 181, 188, 189, 190, 191, 195, 219, 220, 228, 269

Rio de Janeiro 10, 12, 13, 14, 18, 19, 20, 24, 35, 49, 50, 63, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 90, 112, 119, 140, 141, 161, 162, 170, 173, 183, 188, 195, 204, 233, 238, 250, 251, 253, 261, 278, 279

Ritmo Cabila 95

Ritmo Ijexá 95, 96, 100, 101

S

Salvador 3, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 43, 65, 66, 67, 69, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 93, 95, 96, 97, 100, 104, 108, 121, 122, 123, 124, 125, 135, 139, 140, 141, 151, 152, 154, 157, 161, 208, 233

Sebastianismo 37, 38, 40, 45, 46, 47, 48, 49

Sertão 1, 2, 3, 4, 8, 9

T

Tacho 219, 220, 221, 222, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232

Trauma 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195

V

Violência 81, 105, 106, 107, 128, 139, 142, 144, 148, 149, 155, 160, 161, 179, 181, 192, 196, 206, 244, 246, 250, 252, 274

 **Atena**
Editora

2 0 2 0