



Grupos de Trabalhos

V Seminário Internacional América Latina e Caribe

V SIALAT ABYA YALA

Sociodiversidade, pensamento crítico e utopias



GT 08

Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

Coordenadoras/es

Luzia Miranda Álvares (GEPEN/UFPA) • Patrícia da Silva Santos (PPGSA/UFPA)

Rodrigo Corrêa Diniz Peixoto (PPGSA/UFPA) • Jane Beltrão (PPGA/IFCH)

Daniela Ribeiro de Oliveira (PPGSA/UFPA) • Ana Manoela Soares Karipuna (PPGSA/UFPA)

Elton Luis da Silva Júnior (UFPA) • Hellen Regina Martins Rocha (PPGSA/UFPA)

Janete Rodrigues Botelho (PPGSA/UFPA) • Maria Amoras (PPGSS/UFPA)

Ignácio Gabriel San Martin (PPGSA/UFPA)

Ementa: São esperados para este GT trabalhos que analisem as sociedades tomando como referência principal a reprodução histórica do racismo pois a euroamérica tem desfavorecido grupos negros e indígenas que conformam, para alguns países, a maioria da população. Ainda que a decolonialidade e sua crítica possa levantar pontos importantes para aprofundar o debate, o GT espera receber resumos também sobre as questões de gênero, os feminismos, os processos de colonização do poder e do saber e as tendências teóricas na análise do pensamento e da cultura na colonialidade/modernidade ocidental. O reconhecimento de que existem sociedades estruturadas com base na discriminação ainda que haja uma legislação que garanta direitos e protetivas, o racismo contra indígenas e negros e a dominação patriarcal permanecem como eixos históricos que modelam as sociedades do presente. E, na contra-corrente, os movimentos afirmativos e sujeitos coletivos ampliam suas mobilizações e sua inserção no campo da política nacional. Serão bem vindos trabalhos que discutam a ação do Estado e de suas políticas de inclusão, de políticas afirmativas de gênero, raça e etnias, como também sobre o debate acadêmico e suas categorias teóricas, o conhecimento produzido por intelectuais negros e indígenas e demais profissionais que entendem a relevância da democracia em toda a América Latina e Caribe.



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

CONTRIBUIÇÕES SOBRE A HISTÓRIA DO POVO ARARA (KARIB) DA TI CACHOEIRA SECA, UM DIÁLOGO ENTRE AS FONTES ESCRITAS E AS VOZES DA MEMÓRIA COLETIVA SOBRE O CONTATO COM OS KAREI.

Diego Fernando Builes Puertas¹ (NAEA/UFGPA)

RESUMO: Apesar de que a homologação da TI Cachoeira Seca foi concedida em 2016, a regularização não foi concluída por falta de um processo de desinstituição de antigos moradores que chegaram acompanhando as iniciativas de colonização do governo militar da década de 1960. Aproveitando as lacunas do trâmite fundiário desta TI, invasores ilegais desmatam, traficam com madeira, grilam terra, realizam outras atividades ilegais, sem importar a proteção constitucional. Em adição, outras problemáticas menos evidentes, se tem reproduzido através dos diferentes períodos políticos da história brasileira. Discursos desfavoráveis para os povos indígenas, relacionados com: “território vazio” ou habitado por “povos despossuídos de conhecimento útil para a civilização”, têm sido usados para a imposição hegemônica, invasão e tomada dos territórios. O clássico trabalho “História dos Índios no Brasil”, chama a atenção para realizar um esvaziamento permanente destes discursos desfavoráveis. Nesse esvaziamento, que se posiciona este trabalho. Se apresentam as informações da revisão documental sobre a ocupação histórica do povo Arara (Karib) e sua localização geográfica na região da calha do Xingu, e os relatos da memória coletiva do grupo Arara (Karib) da TI Cachoeira Seca, sobre a estrutura geopolítica da ocupação, o estabelecimento de redes de cooperação e a mobilidade dos grupos espalhados no território. As informações apresentadas neste trabalho fazem parte do documento para dissertação de doutorado, no programa de pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (NAEA/UFGPA), possivelmente intitulado: “(Nosso Território): Histórias, Memória Coletiva e Formas de Uso do Território e a Biodiversidade entre os Arara (Karib) da TI Cachoeira Seca”.

Palavras-chave: Xingu, TI Cachoeira Seca, Povo Arara, Uso do território, Transamazônica.

INTRODUÇÃO

O povo Arara (Karib) do Pará foi contatado oficialmente pela Frente de Atração Arara-FAA, estabelecida pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) na década de 1970, após de diversos incidentes durante a execução do Programa de Integração Nacional (PIN) para a colonização e desenvolvimento econômico, implementados pelo governo militar da época (MILANEZ, 2015; MONTEIRO, 2020). O PIN contemplava a instalação de milhares de famílias do nordeste e de outras regiões do Brasil, a partir de projetos de colonização oficial e privada (SANTOS, 2017). Esses projetos de colonização teriam seu eixo articulador na construção de infraestrutura de comunicação das estradas e rodovias, com um sistema de travessões para permitir a ocupação das áreas adjacentes ao traçado, e também, o acesso aos recursos da biodiversidade para a integração no sistema econômico extrativo e na alimentação das levas colonizadoras.

¹ Núcleo de Altos Estudos Amazônicos. Universidade Federal do Pará. Brasil. Email: dfbuilesp@gmail.com

Foi durante os estudos e construção do traçado da transamazônica BR-230, que diversos incidentes e conflitos, deram visibilidade a presença dos grupos Arara que defendiam seus locais de perambulação, de assentamento e de instalação de seus roçados. De acordo com as informações, a construção da rodovia Transamazônica (BR-230), tinha cortado o território desse povo no meio (MILANEZ, 2015; SANTOS, 2017), e imposto uma barreira física para a comunicação entre os subgrupos espalhados no território, e novos competidores para o acesso aos recursos alimentícios. Essa imposição hegemônica, se baseava no discurso oficial que descrevia a Amazônia como um “vazio demográfico”, o qual era necessário colonizar e realizar obras de infraestrutura para o desenvolvimento econômico. Nesse marco, e com a intenção de garantir a continuidade do PIN e a construção da Transamazônica, foi criada a FAA (TONACCI, 1980; MILANEZ, 2015).

De acordo com as informações, a FAA, conseguiu o contato oficial com os grupos Arara (Karib) em 1982, 1983 e 1987. Os primeiros grupos contatados foram localizados em um posto de vigilância da FAA instalados ao outro lado do trado da Transamazônica, na margem do rio Iriri, acima de sua foz com o rio Xingú, para evitar a continuidade dos conflitos com os trabalhadores e as levas de colonização pública e privada (MILANEZ, 2015, TONACCI, 1980). Na atualidade esses grupos conformam as aldeias da TI Arara. Por sua parte o grupo contatado em 1987, conforma as aldeias da atual TI Cachoeira Seca, da qual foram declarados os limites só em 2004, após de um interrompido processo de delimitação oficial, devido às contínuas contestações das lideranças políticas e econômicas, que concorriam pela adjudicação do território de perambulação tradicional deste grupo (SANTOS,2017).

Apesar que a homologação desta TI foi alcançada em 2016, pelo decreto presidencial que estabelecia o usufruto exclusivo do território e a biodiversidade para a alimentação e sobrevivência cultural deste grupo Arara (BRASIL, 1988; 2016), a falta de conclusão do processo de desintrusão dos não indígenas dentro desta área, tem impedido a regularização fundiária desta TI e a sua inscrição no registro de bens na Secretária de Patrimônio da União (SPU), deixando uma lacuna jurídica que permitiu a continuidade das invasões, que não tem parado desde a interdição da área na década de 1980 (MILANEZ, 2015; SANTOS, 2017; TONUCCI, 1980). Em adição, os discursos desfavoráveis relacionados com “muita terra pra pouco índio” divulgados oficialmente para colocar as atividades econômicas de exploração e de produção agropecuária, acima dos direitos constitucionais, têm contribuído com o acirramento da proliferação de atividades ilegais na TI Cachoeira Seca depois de 2016.

Na atualidade a TI cachoeira Seca conta com 734 mil hectares (ha) homologadas, numa área que corresponde com três municípios diferentes: Altamira (76, 27%), Uruará (17,48%) e Placas (7,06%),

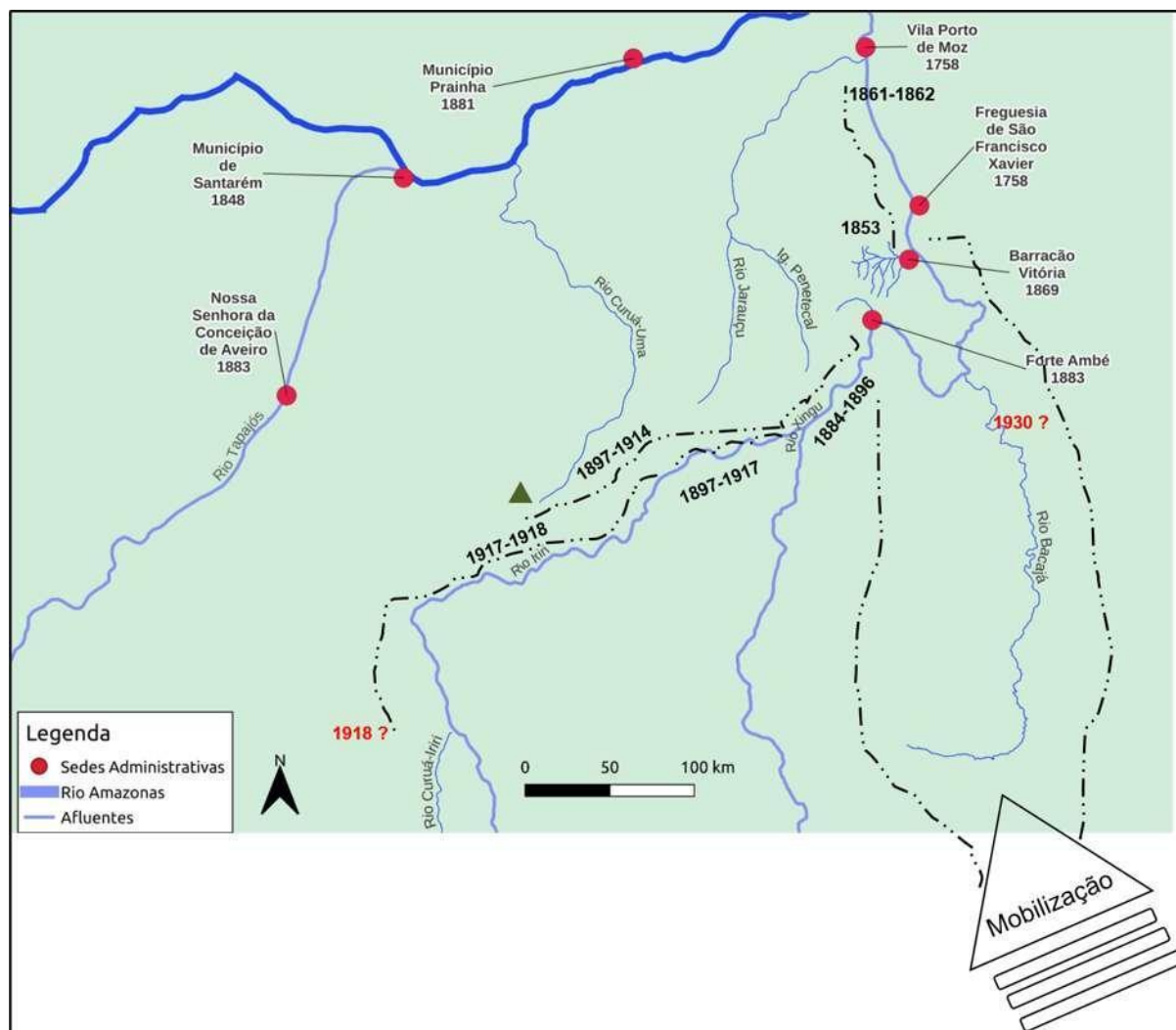
todos associados ao traçado da mencionada BR-230. As informações produzidas com o acervo de conhecimento tradicional destes grupos Arara depois do contato oficial, indicam uma organização social em grupos e subgrupos, que se dispersaram para alcançar as áreas produtivas no extenso do território de uso e perambulação. Neste trabalho se apresentam as informações oficiais sobre a mobilidade dos grupos Arara desde sua chegada na região da Volta Grande do Xingu em 1853 (NIMUNDAJU, 1948), complementadas com o resgate da memória coletiva da *Tjibie Arara*, matriarca do grupo da TI Cachoeira Seca, sobre o contato com os *karei* (não indígenas) das levas colonizadoras.

1. “Das vozes silenciadas ao esartejamento do território pelo PIN e a Transamazônica”. Detalhes da mobilidade e concentração dos grupos Arara até o contato oficial e a homologação da TI Cachoeira Seca.

Recolhendo as informações de Nimuendaju (1946), as primeiras informações sobre os grupos Arara, na região da Volta Grande são aportadas pelos grupos Juruna, que detalham a chegada desses grupos Arara, provenientes de um igarapé afluente no montante do Xingu, de onde teriam mobilizado pelas pressões dos grupos Kayapó. O tamanho do grupo registrado foi de aproximadamente 300 pessoas. Após da sua chegada na região, os registros oficiais, mencionam que em 1853, os grupos já teriam chegado abaixo da Volta Grande, evitando os conflitos com os grupos Juruna, desde onde teriam cruzado para a margem esquerda e convivido por algum tempo entre seringueiros que já ocupavam as diferentes colocações e barracões dos Seringais (CLAUSS, 1886; COUDREAU, 1896). Após isso, em 1861, já teriam alcançado outras localidades do sistema seringalista da margem esquerda abaixo da Volta Grande, e permaneceram lá até 1862, quando abandonaram esses locais. Em 1884 os grupos são registrados ocupando os territórios mais acima, entre a foz do Rios Ambé e a foz do Rio Iriri (CLAUSS, 1886) e em 1896, vários elementos topográficos referenciados fazem menção das possíveis áreas de perambulação e conexão entre locais de ambas as margens do Xingu e da margem esquerda do Rio Iriri (COUDREAU, 1896).

Após de 1897 o grupo da margem esquerda teria tido uma divisão interna, e abandonado os locais de assentamento abaixo da foz do Iriri, por conflitos com os não indígenas dos barracos e colocações seringalistas. Ambos os grupos resistiram as correrias, os ataques, e os conflitos até que as últimas informações sobre os grupos da margem esquerda, só consistiram no registro de clareiras e outros vestígios de sua ocupação no Curuá-Uma em 1914, de seus acampamentos na margem esquerda do Curuá do Iriri em 1917, e do registro em 1930, de um grupo na calha do rio Bacajá na margem direita (NIMUENDAJU, 1948). Isto pode sugerir uma prévia divisão de grupos que cruzaram à margem esquerda, e de grupos que continuaram suas diásporas na margem direita (Mapa1).

Mapa 1. Mapa da diáspora dos Arara, segundo as informações históricas. Em detalhe, as possíveis rotas que os grupos Arara que fugiam das pressões dos kayapó, podiam ter tomado para chegar à região da Volta Grande do Xingú. Edição: Diego Fernando Builes Puertas. Fontes históricas: Clauss (1886); Coudreau (1896); Nimuendaju (1948).



A partir disso, os grupos Arara, só voltaram a ser registrados na década de 1960, quando o governo político da ditadura militar executava o PIN e construía a Transamazônica BR-230 (MILANEZ, 2015; MONTEIRO, 2020; SANTOS, 2017; TONACCI, 1980), no imenso interflúvio delimitado pelos rios: Tapajós, Amazonas, Iriri e Xingú. Segundo as informações, o PIN tinha previsto a promoção da colonização desse interflúvio, a partir de programas públicos para a criação de agrovilas, e privados para a implantação de sistemas económicos, entre os que se incluíam as atividades pecuárias, mas também as extrativas, devido às necessidades de despejo da vegetação natural, para a execução das obras (MILANEZ, 2015; SANTOS, 2017). Esses programas de colonização, tiveram seu eixo articulador, na construção de infraestrutura de comunicação das estradas e rodovias, que por sua vez, teriam um sistema de travessões, que permitiu a ocupação das áreas

adjacentes ao traçado e o acesso aos recursos da biodiversidade para a integração no sistema económico de exploração, que também incluía a alimentação. De acordo com Milanez (2017), milhares de quilômetros quadrados formam desmatados e substituídos por pastagens para a atividade pecuária até a década de 2010. Isto, porque a extração madeireira era uma das atividades principais do sistema económico de exploração durante esse período. Outras economias de exploração extrativa como a dos minerais e o petróleo, também estavam na perspectiva (MILANEZ, 2015).

Segundo as informações de Santos (2017), tanto a colonização pública, quanto a colonização particular contempladas no PIN, já tinham sido definidas e regulamentadas no estatuto da terra em 1964. O estatuto regulava os direitos e obrigações concernentes aos bens imóveis rurais para execução da Reforma Agrária e promoção da Política Agrícola, mas segundo a autora, foi direcionada para garantir a hegemonia e o controle das terras da União, pelo seu resultado na reprodução dos modelos de grandes propriedades rurais para as atividades agropecuárias; dos empreendimentos privados com mão de obra articulada como programa de colonização particular; e da especulação do mercado de terras, que rapidamente se articulou com a grilagem. Uma das cooperativas industriais que iria participar do PIN associado à construção da Transamazônica e seus de travessões, era a Cooperativa Regional Triticola Serrana Ltda (Cotrijuí) (MILANEZ, 2015; SANTOS, 2017).

Os estudos e levantamentos para a construção do traçado da Transamazônica BR-230 e seu sistema de travessões, interconectados perpendicularmente ao traçado principal, e se internando até por 20 km em ambas margens do mesmo, começaram na década de 1960. Contudo, a colonização oficial de seu traçado, começou a ser efetivada desde 1970, instalando levas colonizadoras de várias partes do país, mas com o enfoque político de atender as necessidades sociais da seca nordestina. Por outra parte, a colonização particular começaria a partir de 1974. De acordo com a previsões, definições e legislações (BRASIL, 1964), a modalidade particular devia ser executada por uma firma de colonização que promoveria o aproveitamento da terra no modelo de “empresa particular” e em adição receberia estímulos como: terras disponíveis e financiamento ao longo prazo; obra e recursos de infraestrutura; seleção e capacitação de agricultores; apoio a pedidos de financiamento dos seus projetos, etc. Segundo essas disposições, a finalidade da colonização particular, era completar e ampliar a ação estatal na política de acesso facilitado à propriedade rural (SANTOS, 2017).

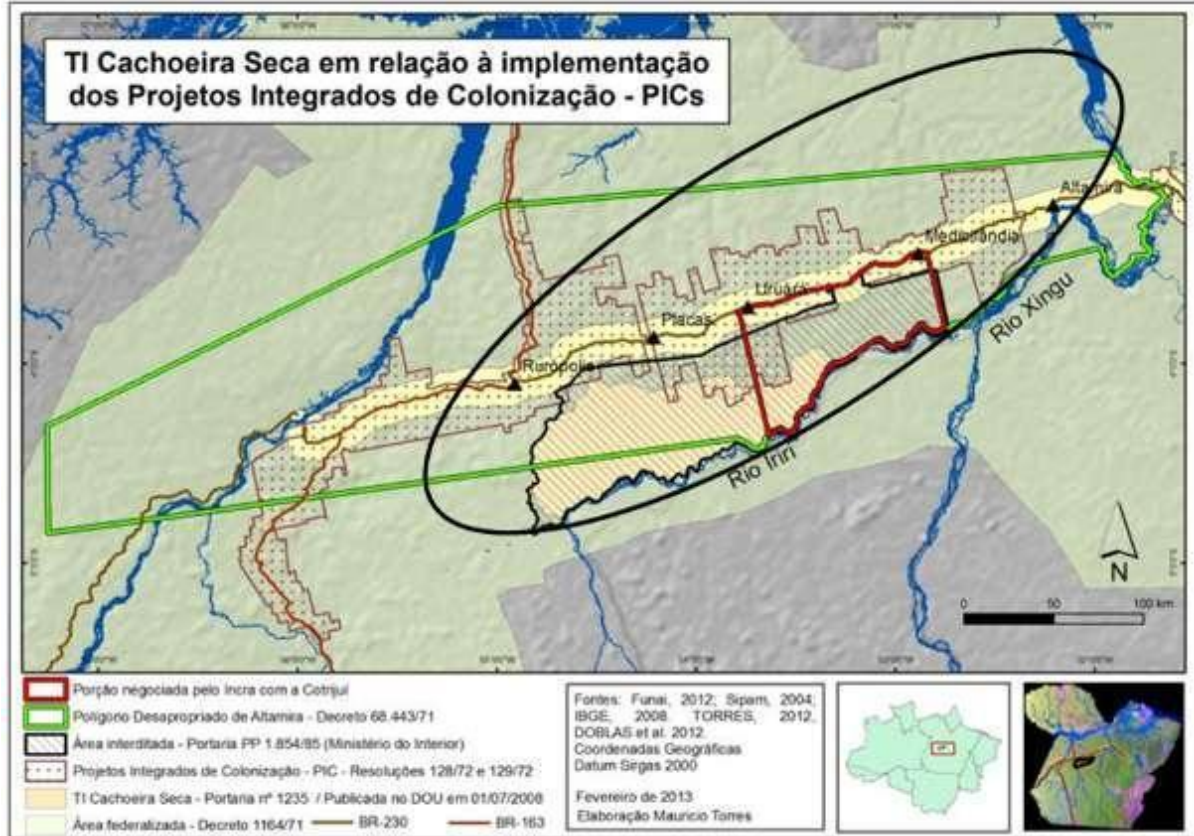
Neste marco, e depois da emissão das instruções especiais do INCRA em 1976; que estabeleceram os critérios para a alienação de terras da União e dos municípios para atender as empresas particulares de colonização; e definiram a participação de cooperativas agropecuárias nos programas de colonização da Amazônia, que a Cotrijuí, uma cooperativa de pequenos agricultores da

região sul de brasileira, recebe 400 mil hectares do polígono desapropriado de Altamira (PDA), em 1977, para a implantação de um projeto de colonização particular voltado para 2 mil famílias, numa área compreendida entre a Transamazônica e o rio Iriri (SANTOS, 2017). Essa evidente sobreposição de áreas, explica a expressão de Santos (2017) “a atuação do Estado gestou o cenário conflitante”, para se referir aos impactos sociais de esta sobreposição (Mapa 2).

No mapa, o polígono de linha vermelha, corresponde com a área concedida a Cotrijuí, mediante contrato com o INCRA, assinado no dia 17 de março de 1977, onde se instalaram fisicamente durante o primeiro semestre deste mesmo ano. Nesse trâmite, a Cotrijuí recebeu do governo federal uma certidão negativa de existência de povos indígenas nas terras destinadas à de colonização (SANTOS, 2017). Obviamente, mesma lógica de “certidão negativa” foi usada para a designação dos territórios usados para a construção da infraestrutura da BR-230 e para a implantação dos PICs, e a criação de agrovilas e outros municípios associados como Medicilândia, Brasil Novo, Uruará e Placas, Rurópolis e Trairão. Em adição, os interesses econômicos ligados a economia da exploração madeireira, apareceram com maior clareza na década de 1980, quando a renovada chefia da FAA, continuava os trabalhos de atração dos grupos Arara que se encontravam nas nascentes dos igarapés Penetecal e Jarauçu, na Transamazônica.

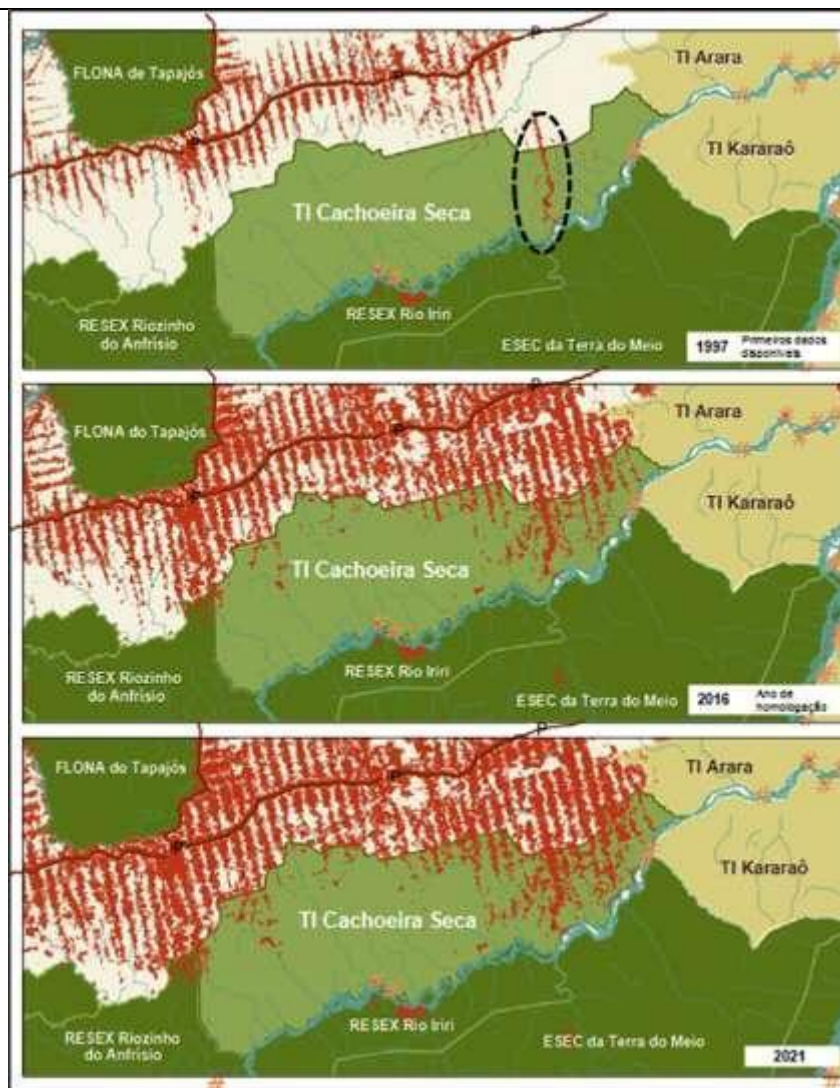
Nesse contexto, a Madernach Indústria, Comércio e Exportação de Madeira, mais conhecida como “Bannach”, aparece na década de 1980, em uma coincidência de temporalidade com a suspensão temporal das atividades da FAA entre 1981 e 1982. A empresa madeireira inicia conversações com o INCRA, para combinar a abertura de uma estrada que prolongasse o travessão 185, que iniciava perto do município de Uruará, na parte norte, até a beira do rio Iriri, onde hoje fica o porto Maribel. A prolongação do travessão 185 até Maribel, hoje é conhecido localmente como Transiriri. Segundo as conversações entre o INCRA e a empresa particular, a abertura dessa estrada contribuiria com o êxito dos planos oficiais de colonização, e de passo ajudaria nos interesses da empresa que tinha concessões madeireiras numa área na margem direita do rio Iriri (SANTOS, 2017). Segundo as informações de Santos (2017), A Bannach não só realizou atividade madeireira nas terras da margem direita do Iriri, também o fez em ambas as margens da chamada Transiriri.

Mapa 2. Mapa da localização do polígono desapropriado do município de Altamira, onde se implementaram os Programas Integrados de Colonização oficial (PICs) e os programas de colonização particulares como o da Cotrijuí. Em detalhe, o polígono desapropriado indicado dentro da linha verde, os PICs associados ao traçado da Transamazônica BR-230 e o polígono territorial concedido à Cotrijuí dentro da linha vermelha. Dentro da área da linha negra, estaria um grande conjunto das áreas identificadas pela perambulação histórica deste grupo. Edição: Diego Fernando Builes Puertas. Fonte: Santos (2017). Fontes históricas: Clauss (1886); Coudreau (1896); Nimuendaju (1948);



De fato, as vozes dos antigos colonos que chegaram nessa época, recolhidas pela autora, confirmam que durante a abertura da Transiriri, espécies de madeira de lei como o mogno (*Swietenia macrophylla*), foram escoadas pela Transiriri além de que, assumindo a autorização oficial do INCRA, famílias de colonos se foram instalando espontaneamente ao longo deste traçado, antes da interdição da área da TI Cachoeira Seca (SANTOS, 2017). Uma projeção do avanço dessas invasões desde uma das declaratórias de limites em 1997 até o 2021 (Mapa 3), é apresentada no texto do protocolo oficial de consulta da TI Cachoeira Seca (ASSOCIAÇÃO KOWIT, 2022).

Mapa 3. Progressão histórica das invasões da TI Cachoeira Seca a partir dos travessões da Transamazônica BR 230, desde 1997 até 2021. Em detalhe aparece o traçado do ramal chamado “Transiriri”, aberto por concessão do INCRA ao empreendimento particular da empresa Banach, desde a década de 1980, quando apenas se retomavam as ações da Frente de Atração Arara-FAA, lideradas pela Funai. Edição: Diego Fernando Builes Puertas. Fonte: Protocolo de Consulta do Povo Arara da TI Cachoeira Seca. Kowit (2022). Disponível em: <https://observatorio.direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2022/04/protocolo-cachoeira-seca-web.pdf>



Dita ocupação espontânea, principalmente das famílias de localidades do traçado da Transamazônica, pode ser explicada por vários elementos. Por uma parte, o funcionamento do INCRA na região se dava por meio do PIC Altamira, que se localizava no atual município de Brasil Novo. Desde lá, se teriam iniciado as demarcações para os posseiros e trabalhadores rurais, que ocupariam as margens do traçado e as áreas da Cotrijuí. Com a suspensão dessas demarcações pela interdição de uma área para o contato Arara, e o espalhamento da notícia da abertura da Transiriri, as famílias desesperadas, iniciaram a colonização espontânea das áreas adjacentes, com a esperança de regularizar suas ocupações, o que até a atualidade não ocorreu, pela declaração e homologação da

TI Cachoeira Seca, que prevê a desintrusão da população não indígena, de dentro da área homologada para seu oficial regularização.

Por outra parte, de acordo com as informações de Santos (2017), os políticos locais também incentivaram as famílias para a ocupação, e se manifestaram diretamente durante o processo de delimitação da TI Cachoeira Seca, que se estendeu desde a década de 1990 com a primeira proposta de limites até a declaratória da TI em 2008. Durante esse período municípios, como Uruará, Medicilândia e Brasil Novo, apoiados por cooperativas produtoras, opuseram várias contestações ao processo, retardando a demarcação e incentivando o assentamento de não indígenas, nas áreas de amortecimento e a prolongação dos travessões ao interior da TI, com justificativas econômicas e discursos desfavoráveis sobre os povos indígenas (Ver mapa 2). Nesse marco de “choque de trens” entre as políticas oficiais, por um lado, para a colonização e desenvolvimento econômico, e por outro, para a proteção dos territórios tradicionalmente ocupados pelas populações indígenas. Os efeitos colaterais desse choque de trens na década de 1980, continua na atualidade, e coloca maior complexidade, ao momento da conclusão da desintrusão.

2. “As vozes dos Ogorogmó resistindo no território”. Elementos das percepções sobre o contato com os *karei* (não indígenas) e mobilidade do grupo da TI Cachoeira Seca.

De acordo com as informações os grupos do povo Arara se auto reconhecem como *Ogorogmó*, que teria um significado em português similar à expressão: “gente da mesma família” (ASSOCIAÇÃO KOWIT, 2022; TEIXEIRA-PINTO, 1997; SANTOS, 2017). Segundo as informações levantadas em oficinas participativas e colaborativas, nos períodos de maio e setembro de 2022, e março e abril de 2023, baseadas na memória coletiva acumulada a partir das ensinanças e da experiência de vida das mulheres mais idosas do grupo contatado em 1987: *Tjibie Arara* e sua filha mais velha, *Iogo Arara*. A primeira já falecida, e a segunda ainda viva. A maior parte destas informações, foram depoimentos sobre as lembranças de sua mãe e irmã, mas também das experiências pessoais de outras filhas mais novas como, *Tatji Arara*, *Onatjiodo Arara* e *Tupu Arara*, todas adultas no momento do primeiro contato com a equipe da FAA em 1987. Também se incluíram as percepções e a memória de vida de *Piu Arara*, um dos homens adultos mais experientes, no contato oficial (Foto 1) e das atuais lideranças das aldeias *Mobo Odo Arara* (Aldeia Iriri), *Ioru Arara* (Aldeia Awi) e *Timbek Arara*, Presidente Associação Kowit (*In memoriam*).

Segundo as informações e depoimentos, os grupos que tinham abandonado as margens do rio Xingu e Iriri, pelos contínuos conflitos com os não indígenas das colocações do sistema econômico seringalista, desde a colonização dos ciclos da borracha, também desde a primeira

metade do século XIX (VILLAS BÔAS, 2017, WEINSTEIN, 1993). Isto implica que quando foram considerados quase extintos, após seu último registro em 1917, nas proximidades da calha do igarapé Curuá do Iriri, afluyente da margem esquerda deste rio (NIMUENDAJU, 1948). Eles permaneceram resistindo e se refugiando, nas terras altas das nascentes de dois grandes igarapés. Juntando as informações, essas áreas de concentração de grupos e subgrupos, correspondia com as nascentes dos Igarapés Penetecal e Jarauçu, afluentes da margem esquerda do Xingu, abaixo da Volta Grande. Nesses locais tinham seus assentamentos, os roçados, as áreas de perambulação e as áreas de caça, pesca e coleta para a alimentação e sobrevivência.

Foto 1. Imagem do contato definitivo do grupo da TI Cachoeira Seca com os servidores da Frente de Atração Arara da Funai (FAA), em 1987. Na direita, aparece *Tjibie Arara*, a matriarca do grupo com aproximadamente 60 anos de idade. Atrás dela, no fundo, aparece *Tatji Arara* com uma criança no colo. Na frente está sentado *Puí Arara* e no fundo à esquerda estão em pé *Tjibi Arara*, filho da matriarca, com sua mulher *Lipô* do lado. O único vestido é o servidor da FAA Afonso Alves da Cruz. Fotografia: Milton Guran. Fonte: MILANEZ, 2015.



A resistência a esse cercamento, produzido pela presença não indígena, teve que estar acompanhada por estratégias e elaborações sobre o uso do território e a biodiversidade, para segurar a alimentação e reprodução física e cultural dos grupos até o contato oficial e posterior a isso. As informações de Pui Arara sobre a pesca de grandes peixes e quelônios com arco e flecha nos igarapés, e coleta de ovos nas praias durante a seca, nessas áreas de concentração são evidências dessas construções. Em adição, segundo Milanez (2015), na década de 1960 se apresentou um conflito, entre

os grupos Arara e caçadores não indígenas, extrativistas de quelônios, que se aventuraram subindo o Penetecal. Essa disputa demonstra, por um lado, a importância cultural e alimentícia desses recursos, e por outro, a ocupação Arara desses locais antes que as levadas colonizadoras ancoradas ao PIN e a construção da Transamazônica.

A defesa do território foi um dos elementos importantes nos depoimentos de muitos membros desta TI. Por exemplo, as lideranças como Mobu Odo e Timbektodem mostravam um amplo conhecimento das grandes problemáticas da TI Cachoeira Seca, começando pelas invasões históricas de suas áreas de uso e assentamento pelas frentes de colonização na década de 1940, através das lembranças de suas mães, filhas de Tjibie Arara. Outra parte dos adultos mais idosos que participaram do contato em 1987, relataram diversos eventos dos encontros com as frentes de colonização incrementados pelos programas oficiais como o PIN e a construção da Transamazônica BR-230, desde finais do ciclo na década de 1950. Um grupo de mulheres encabeçadas por *Tatji*, *Tupu* e *Onatjiodo*, relatou que por um tempo se deixaram seduzir pelos “brindes” deixados pelos não indígenas nas áreas de perambulação.

Estes brindes institucionalizados pelos sertanistas do indigenismo brasileiro, consistiam em deixar panelas, ferramentas, facas, miçangas e itens alimentícios como farinha, para iniciar processos de contato e relações de troca (MILANEZ, 2015; TONACCI, 1980). Segundo o relato de *Onatjiodo*, filha de *Iogo*, a matriarca *Tjibie Arara*, se juntou por um tempo com um não indígena. De acordo com os detalhes da história de sua avó, o homem abusava da bebida alcoólica e começou a dar maus tratos, cada vez que estava bêbado. Um dia bateu muito forte nela, deixando-a sem sentido, jogada no chão. Quando acordou, juntou forças para fugir em busca do grupo de sua afiliação, aproveitando a embriaguez de seu agressor. Tempo depois, já recuperada, voltou à colocação e tomou vingança do homem.

Por outra parte *Pui Arara*, um dos homens adultos protagonistas do contato de 1987, junto com *Tjibi Arara*, filho de *Tjibie Arara*, relatou que os homens do grupo da TI Cachoeira Seca, ficaram com muita raiva da violência contra sua matriarca, mas também, dos atos traiçoeiros de outros não indígenas, com os que tinham feito contatos ocasionais. Por isto começaram a destruir sistematicamente todos os “tapirís de brindes” que encontravam nas áreas de perambulação. Também a realizar outras ações para incomodar os invasores, consistentes em espalhar armadilhas com pontas de taboca (*Guadua spp.*), enterradas no chão e cobertas com folhas para furar os pés dos desprevenidos que passassem. Em ocasiões, também efetivaram o confronto direto, e lançaram ataques com flechas, a todos os invasores que encontravam perto das áreas de uso e de assentamento. De fato, mencionou que na sua juventude, antes do contato de 1987, ele e seu parceiro de caçada, *Tjibi*,

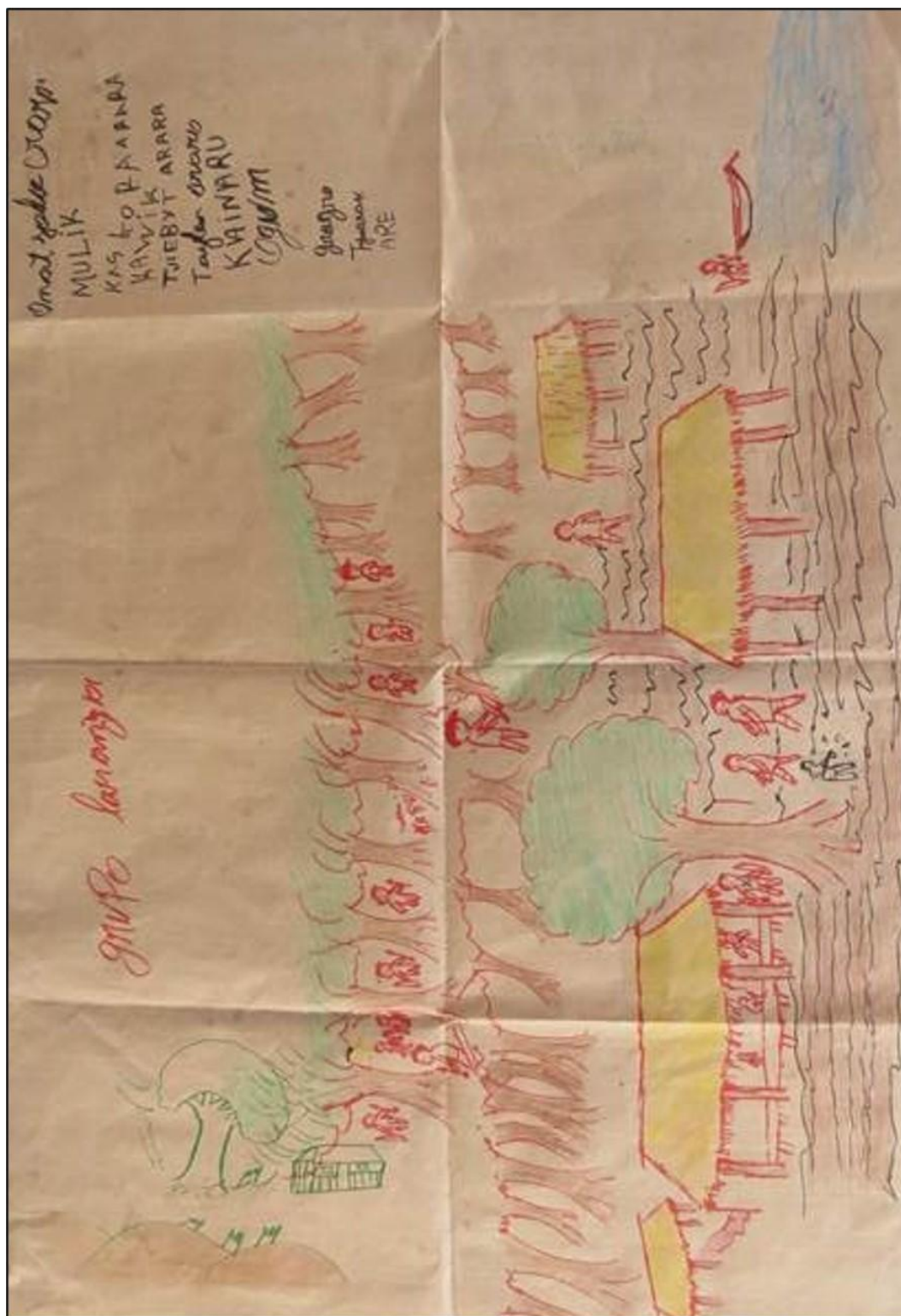
tinham flechado dezenas de homens brancos, segundo a tradução de *Ioru Arara*, cacique da aldeia *Awí*. Muitos outros eventos de violência histórica contra o Povo Arara, já foram mencionados (COUDREAU, 1896; NIMUENDAJU, 1948).

Também foram registrados em outras aproximações sobre a problemática territorial deste povo indígena, operacionalizados por grupos organizados pelas diferentes frentes de colonização que se impuseram no território tradicional desde a década de 1960 (MILANEZ, 2015; MONTEIRO, 2020; TEIXEIRA-PINTO, 1997). O próprio Sidney Possuelo, chefe do processo de atração do povo Arara em 1980, relata que desde a década de 1960, teve evidências que 12 indígenas foram mortos com tiros de espingarda numa das chamadas “correrias” e que hoje seriam categorizadas como chacinas, além de várias evidências de tapiris de brindes com itens alimentícios contaminados com estricnina, que teriam eliminado vilmente, outra dúzia de Araras (TONACCI, 1980). Essas percepções de violência e invasão, também apareceram nos mapas mentais que se foram desdobrando.

Os relatos das mulheres adultas que participaram do contato convergiam em explicar uma intensa mobilidade evasiva, como resposta às invasões e perturbações provocadas pelos estudos e as obras da Transamazônica, iniciados a partir da década de 1960. Num desses mapas mentais se representou a conformação de uma das aldeias de assentamento antes do contato de 1987. Também continha outro cúmulo de elementos, mencionados em todos esses depoimentos e relatos. O grupo responsável pela elaboração deste mapa mental, explicou que nele se resumiam os depoimentos feitos pelos mais velhos sobre os primeiros contatos com não indígenas e pelos adultos que participaram do contato após as perturbações e invasões ocasionadas pelas obras do traçado principal da Transamazônica BR-230 e seus travessões.

Na parte superior do desenho, eles representam os diferentes momentos em que foram narrados, os contatos com não indígenas, fazendo referência aos encontros com seringueiros e colonizadores na época de juventude de *Tjibie Arara*, que deve corresponder com o período entre 1940 e 1960, levando em conta a idade calculada da mulher (aproximadamente 60 anos). Nessa representação destes eventos do contato, os desenhos que identificam os integrantes do povo Arara, estão caracterizados com arco e flecha. Os desenhos dos não indígenas, estão colocados do lado oposto e caracterizados com chapéus e espingardas. Esse acirramento também foi produto das invasões da construção da mencionada BR-230 e seu sistema de travessões. Em adição, os contatos com seringueiros são caracterizados, nas margens do rio, quanto os contatos com as frentes colonizadoras associados ao PIN e a transamazônica, estão localizados em terra firme (Mapa Mental 1)

Mapa Mental 1. Representação de vários eventos de contato do povo Arara da TI Cachoeira Seca com não indígenas. No desenho aparecem os detalhes, de contatos pacíficos inicialmente com seringueiros; dos conflitos com colonos e trabalhadores antes do contato oficial; e dos primeiros encontros com o pessoal da Frente de Atração Arara-FAA, instituída na década de 1970. Elaboração: Comunidade Aldeia Iriri, com os desenhadores na imagem. Fonte: Acompanhamento Curso de Direitos Humanos “Tjibie Arara”. Data: Maio/2022.



. De acordo com os depoimentos, uma etapa intermediária da diáspora do grupo da TI Cachoeira Seca, se deu em um local remoto de terras altas nas nascentes do igarapé que dá o nome a esta TI, antes do contato com a Frente de Atração Arara (FAA). Isto coloca elementos para contribuir com o debate da data da separação deste grupo, dos grupos que se concentravam nas nascentes do Penetecal e Jaracuçu. Nesse sentido, as informações de De Souza (2010), sugerem que esta separação, tinha ocorrido na década de 1910, com os primeiros conflitos com os seringueiros do rio Iriri (NIMUENDAJU, 1948). Por outra parte, Teixeira-Pinto (1997), estima que essa separação tenha ocorrido, uns 20 anos antes do contato oficial de 1987, é dizer em 1967. Em adição, segundo as informações do grupo Arara, é muito provável que a separação tenha ocorrido em algum ano da década de 1970, pelo que as estimativas do último autor, deveriam ser reduzidas. Isto devido a que, no mapa mental também aparecem as percepções, sobre o primeiro contato com a FAA, com a representação de um ataque realizado por grupos Arara, na parte inferior esquerda deste mapa mental.

Neste detalhe, aparece um grupo de pessoas dentro da construção, dois de elas com marcas em formas de letra “x” em cor vermelha, indicando as duas pessoas não indígenas atingidas (Ver mapa mental 1). Esse relato parece coincidir com um fato ocorrido em 1979, no qual resultou ferido Afonso Alves da Cruz, provocando a interrupção das ações da FAA, até 1982, com a designação da nova chefia, a cargo de Sydney Possuelo e Wellington Figueiredo (MILANEZ, 2015). Nesse sentido, se o grupo da TI Cachoeira Seca tivesse participado nesse ataque específico, reduziria pelo menos dez anos a estimativa de separação do local de concentração das nascentes do Penetecal e Jaracuçu.

Por outra parte, o depoimento, faz alusão a outra mudança de local de assentamento, devido a que, depois do ataque estavam sentido às pressões dos não indígenas, se aproximando. Isto resulta muito evidente, devido a que com a interrupção das ações da FAA, as obras, as máquinas, os trabalhadores e os colonizadores retomaram suas ações livremente (MILANEZ, 2015; TONACCI, 1980). De acordo com o relato de *Iaut Arara*, após do mencionado ataque ao Posto de Vigilância (PV), o grupo se preparou para o revide dos servidores da FAA, mas este não ocorreu. Pouco tempo passou até começar de novo a escutar o intimidador barulho característico dos motores, dos tratores, dos motosserras e dos geradores, acompanhado pelas levas de colonizadores e trabalhadores, que iam se aproximando do local de assentamento. Em resposta, o grupo inicia um novo deslocamento, abandonando os roçados e as moradias. Seguem o corredor de terras altas em direção oeste, até encontrar um sítio seguro para o assentamento permanente, longe das pressões e das intimidações do ruído das máquinas.

Esse local seguro, foi desenhado na parte superior esquerda do mapa mental, onde aparecem uma série de moradias de estilo indígena, na parte alta de uma cadeia de terras altas ou morros (Ver mapa mental 1). De acordo com as informações, neste local o grupo encontrou um período de tranquilidade, durante o qual, não precisaram fugir por um tempo. Esse local pode coincidir com uma faixa de terras altas que causam a divisória de águas dos igarapés que desembocam no Rio Amazonas, ao norte, e o rio Iriri ao sul, com ocorre com o igarapé Cachoeira Seca, em cujas nascentes, moraram até antes do contato de 1987 (MILANEZ, 2015; TONUCCI, 1980). Como mencionado, essa faixa de terras altas poderia ter funcionado como refúgio natural pela dificuldade de acesso a essas zonas quebradas, mas também como corredor de perambulação, como tinha sido indicado por Nimuendaju (1948), informando a localização de um grupo Arara, ao outro lado dessas terras altas, nas nascentes do igarapé Curuá-Uma.

Ao respeito, Iaut Arara complementou: “Majapais moço, esse morro era alto, o céu ficava quase do lado, e de manhã cedinho, quase dava pra tocar as nuvens”. Nós ficamos muito *kurep* lá, lá tinha boa caça, fartura mesmo...”. Após isso, novas manifestações da presença não indígena, fez que abandonassem as nascentes e se assentassem em algum lugar da calha média, na jusante do Igarapé Cachoeira Seca. Desde esse local, ocorreu o contato oficial e definitivo com a FAA, após sua reativação na década de 1980. A nova chefia tinha mudado sua estratégia de atração, aumentando os PVs, e localizando-os nos sítios onde se apresentavam os conflitos ou os registros da presença dos grupos Arara, principalmente na Transamazônica (Mapa 4). Com essas inovações, mas com a continuidade das velhas práticas de atração consistentes em instalar os “tapiris de brindes”, a FAA conseguiu as primeiras aproximações nos PVs da Transamazônica, e do Rio Iriri (MILANEZ, 2015; MONTEIRO, 2020: 215; TEIXEIRA-PINTO, 1997; TONACCI, 1980).

Outros resgates da memória coletiva, indicam mais elementos sobre a disporá dos grupos Arara e os esquitejamento de seu território. Segundo as informações da memória coletiva, os grupos Arara tinham localizado seus assentamentos permanentes nas terras altas das nascentes de dois igarapés “irmãos”. Eles usaram o termo irmãos, porque sabiam que mesmo nascendo em locais diferentes, suas calhas se encontravam e continuavam juntas até a foz do Xingu. De acordos com os relatos, tinha assentamentos de grupos Arara, nas nascentes de ambos irmãos e em outros locais à jusante, mais abaixo do seu encontro. Esta informação é consistente com a iconografia toponímica usada na cartografia (CLAUSS, 1886; COUDREAU, 1896) e nas classificações dos povos indígenas da região, que os colocam como dominadores da terra firme e dos interflúvios (NIMUENDAJU, 1948).

Nesses locais, estavam as áreas de concentração sazonal, que segundo Tixeira-Pinto (1997), ocorria no período da seca, quando os grupos se reuniam para realizar o intercambio ritual de

nascentes do Penetecal e Jarauçu. Segundo o relato, vários grupos do povo Arara se encontravam concentrados num grande assentamento nas nascentes desses dois igarapés irmãos. Em um dos grupos estavam assando um tatu canastra (*Priodontes maximus*). Uma mulher sentiu o cheiro, e deu-lhe muita vontade de comer, pelo qual se deslocou à procura do local e pediu um pedaço. Quando estava comendo, se formou uma grande confusão que terminou ocasionando a separação definitiva do grupo da TI Cachoeira Seca dos demais grupos Arara do território tradicional, pois as barreiras físicas interpostas com a continuação do travessão 185-Transiriri e as pressões da colonização dos não indígenas, não permitiram. Após as constantes pressões das levas colonizadores que invadiam o território desde todo o traçada da Transamazônica, continuaram sua diáspora, seguindo o corredor de terras altas até as nascentes do igarapé Cachoeira Seca, que hoje dá nome a sua terra Indígena. Daí estabeleceram o contato oficial com a equipe da FAA que estava no PV Iriri, em 1987.

Referências bibliográficas

ASSOCIAÇÃO KOWIT. 2022. Protocolo de Consulta Prévia, Livre e Informada do Povo Arara da Terra Indígena Cachoeira Seca. *Iwaploné endyt Ugorog'mó tantpót karei inabyly wap*. associação Indígena do Povo Arara da Terra Indígena Cachoeira Seca (KOWIT). [@guardioesdoiriri](http://www.guardioesdoiriri.org.br). Aldeia Iriri. 80 p. Disponível em: <https://observatorio.direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2022/04/protocolo-cachoeira-seca-web.pdf>. Acesso em: 25 mai. 2022.

BRASIL, 1988. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 03 nov. 2019.

_____. 2016. Homologação Terra Indígena Cachoeira Seca-PA (Decreto de 4 de abril de 2016). Presidência da República. Secretaria Geral. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/dsn/dsn14369.htm#:~:text=DECRETO%20DE%204%20DE%20ABRIL,que%20lhe%20conferiu%20o%20art. Acesso em: 14 set. 2021.

CARNEIRO DA CUNHA, M. (ORG.). História dos índios no Brasil. Manuela Carneiro da Cunha (ORG.). São Paulo : Companhia das letras Secretaria Municipal de Cultura. 1ª Edição 1992. 2ª. Edição 1998. 2ª Edição. 1ª Reimpressão 2002. Editora Schwarcz. 609 p.

CARNEIRO DA CUNHA, M. 2002. Introdução a uma história indígena. Em: História dos índios no Brasil. Manuela Carneiro da Cunha (ORG). São Paulo : Companhia das letras Secretaria Municipal de Cultura. 1ª Edição 1992. 2ª. Edição 1998. 2ª Edição. 1ª Reimpressão 2002. Editora Schwarcz. p.p. 9-24.

CLAUSS, O. 1886. Mapa Especial do Rio Xingu. Expedição Karl von den Steinen 1884-1885. In: COELHO-PENTEADO, V. (ORG.) 1993. Karl von den Steinen: Um século de Antropologia no Xingu. Editora da Universidade de São Paulo (Edusp). 1ª edição, impressão de 1993. São Paulo. 640 p. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=Tn0aDf5U2sEC&oi=fnd&pg=PA19&dq=Karl+von+den+Steinen+Um+S%C3%A9culo+de+Antropologia+no+Xingu+1993&ots=pUwYZurwRG&sig=axcvl6EzbgktgVI3ej-VOpYvO4c#v=onepage&q=Karl%20von%20den%20Steinen%20Um%20S%C3%A9culo%20de%20Antropologia%20no%20Xingu%201993&f=false>. Acesso em: 12 jan. 2022.

COUDREAU, H. 1897. Voyage au Xingu. Éditeur A Lahure. 240 p. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Acoudreau-1897-xingu/Coudreau_1897_Xingu_BibSenado.pdf. Acesso em: 08 fev. 2022.

MILANEZ, F. 2015. Memórias Sertanistas. Cem anos de indigenismo no Brasil. Felipe Milanez (ORG). Edições Sesc. São Paulo. 420 p.

MONTEIRO, R. 2020. Amazônia: espaço-estoque, a negação da vida e das esperanças teimosas. Editora Dalcídio Jurandir. 278 p.

NIMUENDAJU, K. 1948. Tribes of the lower and middle Xingú River. Handbook of South American Indians. Julian H Steward (ED). Vol 3: The Tropical Forest Tribes. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. p.p. 213-243. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/hsai%3Avol3p213-243/vol3p213-243_lower_xingu.pdf. Acesso em: 08 fev. 2022.

POSSUELO, S. 1980. Depoimento sobre Mobilidade do Povo Arara do Pará. Em: TONACCI, A. 1980. Os Arara. Realização: Interpovos Bandeirantes. Câmera Auxiliar: Adriana Mattoso. Editor: Juaracir de Amaral Jr. Género: Documentário. Duração: 1 h. 47 min. (dividido em dois episódios).

SANTOS, K. D. S. dos. 2017. "Eu não quero o lugar dos outros": direitos e conflitos na Terra Indígena Cachoeira Seca. 276 p. Dissertação de Mestrado em Recursos Naturais da Amazônia. Área de Concentração: Bioprospecção e Manejo de Recursos Naturais da Amazônia. Programa de Pós-Graduação em Recursos Naturais da Amazônia. Universidade Federal do Oeste do Pará-UFOPA, Santarém. Disponível em: https://dlwqtxtslxzle7.cloudfront.net/54666308/Kerlley_SANTOS_Dissertacao_posdefesa.pdf?1507554421=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DEu_nao_quero_o_lugar_dos_outros_direito.pdf&Expires=1635195382&Signature=FZSXivGxW3zVQXLLIUEM7CfdtEwZInpb6b4-6wcY-TWmZYpCT2QvKUPSn-CIJlqwbPDRVzJhF07nSWuJ3kntVlroNUuHrpA4ITK7Rx1Yxxp-7lFMDYXJWWvtrQIYGoWCIwlKj7PZwHG8U4X-GiCiMs6IkCXGxTLbzGj0zyGGpo07RldZN1CD-NJ3JO8OeAca5lM19f-u-wbdt6-VIPIQyDaTA5lIMN3f22WPcAUKSxld6-ugoZDUMNqwcwzKCl72EuMlurL5wOkPgo2BM0vHqtPbKG-r36RhNbpile9let5JXzvGnavM-rw-BjrktfP8svsc-4Gq-vVZAQZD1zAV4jDQ__&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA. Acesso em: 20 out. 2021.

TEIXEIRA-PINTO, M. 1997. Ieipari: sacrifício e vida social entre os índios Arara (Caribe). Editora Anpocs/Hucitec/UFPR. Baseado na tese de Doutorado: Ieipari: ensaio sobre um tema ritual Arara. Rio de Janeiro: UFRJ-Museu Nacional (1996). 422 p.

TONACCI, A. 1980. Os Arara. Realização: Interpovos Bandeirantes. Câmera Auxiliar: Adriana Mattoso. Editor: Juraci de Amaral Jr. Género: Documentário. Duração: 1 h. 47 min. (dividido em dois episódios).

VILLAS BÔAS, A.; ANDRADE, A.M.; POSTIGO, A. 2017. Terra do Meio/Xingu. Os saberes e as práticas dos beiradeiros do rio Iriri e Riozinho do Anfrísio no Pará. Instituto Socioambiental-ISA. Realização: Associação dos Moradores da Reserva Extrativista do Riozinho do Anfrísio (Amora). Associação dos Moradores da Reserva Extrativista do Rio Iriri (Amoreri). Associação dos Extrativistas do Rio Iriri / Maribel (Aerim). Instituto Socioambiental-ISA. Mapas: Juan Doblás Prieto e Camila Bonassio. São Paulo. 524 p. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/Livro_Terra_Meio-baixa.pdf. Acesso em: 05 fev. 2022.

WEINSTEIN, B. 1993. A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920). Tradução: Lólio Lourenço de Oliveira. Coleção Estudos Históricos. Editora da Universidade de São Paulo-Edusp. 373 p. São Paulo.



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

REPRESENTAÇÃO POLÍTICA DA POPULAÇÃO INDÍGENA NOS ESTADOS DA AMAZÔNIA LEGAL: UM ESTUDO COMPARATIVO DO PERFIL DOS VEREADORES NO PODER LOCAL

CARLOS AUGUSTO DA SILVA SOUZA (UFPA)¹

JORGE LUCAS NERY DE OLIVEIRA (UFPA)²

Resumo: Esta pesquisa apresenta como objeto de estudo entender a participação de candidatos indígenas na esfera da representação política, tendo como *locus* de investigação as eleições para as Câmaras de Vereadores ocorridas em 2020 nos municípios brasileiros. Dados do Tribunal Superior Eleitoral tem demonstrado que as candidaturas indígenas vêm crescendo nas últimas eleições no Brasil, especialmente no Plano local. Entretanto, os indígenas ainda carecem de representação na esfera eleitoral e suas demandas quase não são percebidas nos espaços institucionais de tomada de decisões. É no contexto desta discussão que este artigo se insere. Nele pretende-se analisar as candidaturas indígenas, procurando perceber a existência de padrões diferenciados no perfil destas candidaturas em relação a outros grupos étnicos/raciais, de forma a possibilitar a proposição de políticas institucionais que consigam auxiliar as lideranças indígenas na busca por mais espaço nas esferas da representação e deliberação pública.

Palavras-Chaves: Candidaturas Indígenas, Eleições indígenas, representação indígena.

INTRODUÇÃO

Entre os grupos sociais com elevada vulnerabilidade na representação política existentes no Brasil, os indígenas são aqueles que apresentam maior grau de dificuldade para que suas demandas e interesses sejam acolhidos por parte do poder público.

Apesar da população indígena ter na exclusão uma situação historicamente determinada, esta situação veio a se agravar a partir de 2016, com o impeachment da presidenta Dilma Rousseff e o crescimento de bancadas conservadoras no Congresso Nacional, fortemente contrárias aos direitos de grupos sociais fragilizados como: indígenas, negros, mulheres e população LGBTQIA+.

Além disso, na eleição de 2018, com a vitória de Jair Bolsonaro, um presidente claramente reacionário, diversos instrumentos presentes no aparelho estatal foram utilizados para desmontar a estrutura de controle, fiscalização e proteção das terras indígenas, além de atacar as políticas de meio ambiente e excluir a ciência e os dados dos centros de pesquisa das decisões estratégicas do governo, incentivando o desmatamento, as queimadas e o genocídio dos povos das florestas, para a apropriação privada de suas terras.

¹ Docente do Programa de pós-graduação em Ciência Política, Universidade Federal do Pará.

² Discente do Programa de pós-graduação em Ciência Política, Universidade Federal do Pará.

Neste contexto, os povos indígenas passaram a ser constantemente ameaçados e passaram a sofrer todas as formas de violência, seja física, política, cultural e com forte desrespeito aos seus direitos legais de existência. Se no passado os direitos dos povos indígenas eram ameaçados devido as condições impostas pelo desenvolvimento econômico e instalação de grandes projetos na Amazônia, hoje essa situação tem sido agravada pelos incêndios florestais e ainda pela ganância de grupos armados composto por garimpeiros, fazendeiros, grileiros e especuladores, que tem claramente a intenção de exterminá-los, para poderem prosseguir com a estratégia de apropriação ilegal de seus territórios.

É neste contexto, que a participação dos indígenas na esfera política se torna importante, uma vez que a garantia e ampliação de seus direitos pressupõe o reconhecimento de sua diferença e especificidades em relação a outros grupos sociais.

Por esta razão, ampliar os canais de participação e representação desta população nas instâncias decisórias se torna fundamental para dar voz a este segmento e aumentar sua representatividade na produção de políticas públicas. É no contexto desta discussão que este artigo está inserido. Nele, pretende-se estudar o perfil das candidaturas indígenas nos estados da Amazônia brasileira e sua diferença em relação a outros grupos sociais, utilizando como campo de investigação as eleições de 2020 para a composição da representação política no poder local.

ASPECTOS CONCEITUAIS: AS DIVERSAS INTERPRETAÇÕES SOBRE SER INDÍGENA

Durante muito tempo, grande parte da literatura que abordava a questão indígena, se referia a esta população como aqueles que eram descendentes diretos dos povos que habitavam as Américas e o Caribe antes da chegada dos europeus no século XV. Esta população era considerada “selvagem” e se diferenciava dos invasores “dito civilizados”, pois possuíam línguas e culturas próprias e compartilhavam formas de vida e visões de mundo particulares, diferenciadas das civilizações ocidentais (BELLO e RANGEL, 2002, tradução nossa).

Com o passar do tempo, entretanto, essa definição se tornou insatisfatória, pois, não conseguiu acompanhar o processo de integração dos povos originários aos padrões sociais dos brancos, especialmente após a expansão do modo de vida derivados da expansão do capitalismo na América Latina. Nesse sentido, nas sociedades modernas, as definições que englobam as comunidades indígenas, não podem desconsiderar que existem grandes conglomerados indígenas vivendo em áreas urbanas, que não falam sua língua nativa e se adaptaram ou foram assimilados às práticas socioculturais próprias do estilo de vida das grandes cidades.

Neste sentido, segundo Bello e Rangel (2002), do ponto de vista político, a "categoria indígena" deve ser entendida como o reflexo extremo da situação de dominação colonial a que foi

submetido os povos que habitavam as américas na fase colonial. Tal categoria combina simultaneamente aspectos biológicos (raciais e racistas) e culturais, pois ser índio refletiria uma condição de subordinação e negação de um grupo humano frente a outro que se constrói e se coloca como superior (apud BÓNFIL, 1991 e 1992, tradução nossa).

No mundo moderno, mesmo integrado ao sistema de produção capitalista que vigora nas grandes cidades, as diferenças culturais dos povos indígenas e de outros povos portadores de identidades específicas continuam sistematicamente negadas, compreendidas pelo crivo da inferioridade e, desse modo, fadadas a discriminação e ao preconceito.

Reconhecendo que os povos indígenas apresentavam dificuldades em seu reconhecimento, enquanto uma população com características distintas de outros grupos sociais, a ONU, em 1986, passou a considerar indígenas, todos aqueles que se reconheciam como indígenas, mesmo aqueles que não habitavam aldeias ou territórios de concentração de comunidades ancestrais.

Para esta interpretação, os povos e as nações indígenas são aqueles que, contando com uma continuidade histórica das sociedades anteriores à invasão e à colonização que foi desenvolvida em seus territórios, consideram a si mesmos distintos de outros setores da sociedade, e estão decididos a conservar, a desenvolver e a transmitir às gerações futuras seus territórios ancestrais e sua identidade étnica, como base de sua existência continuada como povos, em conformidade com seus próprios padrões culturais, as instituições sociais e os sistemas jurídicos (ONU, 1986).

Segundo Castro (2005) a denominação de índios ou indígenas para se referir aos povos originários das américas é incorreto ou inadequado, pois, se refere ao erro náutico estabelecido pelo navegador genovês Cristóvão Colombo, que em nome da Coroa Espanhola, empreendeu uma viagem em 1492 partindo da Espanha rumo a Índia.

Colombo sonhava em encurtar a rota de comércio com a Ásia, através de um caminho pelo ocidente e argumentava que, navegando para o oeste, conseguiria chegar a Cipango (atual Japão), e de lá conseguiria chegar a Índia. Entretanto, os dados disponíveis pelo navegador se mostraram falhos e Colombo acabou chegando ao novo mundo, como era chamado as terras das Américas naquele momento. Sem saber que tinha encontrada terras desconhecidas pelos europeus, Colombo pensando que tinha chegado a Índia, passou a denominar genericamente os habitantes deste território como “índios” que até hoje permanece.

Entretanto, conforme nos lembra Luciano (2006) não existe nenhum povo, tribo ou clã que possa ser classificado como índio. Na verdade, cada indivíduo que se reconhece como indígena pertence a um povo, a uma etnia identificada por uma denominação própria, ou seja, a autodenominação, como o Guarani, Yanomami, Guajajara, Xavante, Kaiapó, etc. Por esta razão,

mesmo que mantendo a denominação genérica, alguns pesquisadores preferem utilizar a palavra “povos indígenas”, para acentuar a diversidade de culturas, línguas e identidades sociais que esta população incorpora.

Apesar de sua aceitação nas instituições do Estado, a denominação carrega em si mesmo um sentido pejorativo, pois é um termo colonizador, que reproduz uma ideia de que os povos indígenas são atrasados, resultado de todo o processo histórico de dominação, discriminação e exclusão contra os povos nativos das Américas. A denominação de indígena carrega a marca do preconceito, pois ser índio é visto como um ser sem civilização, sem cultura, incapaz, selvagem, preguiçoso, traiçoeiro, entre outras denominações derivada da abordagem colonizadora (Luciano, 2006).

Além do continente americano, a denominação de povos indígenas, povos originários ou povos ancestrais também é usada em diferentes partes do mundo. Na China, por exemplo, utiliza-se o termo “minorias étnicas” para todo aquele que deriva de comunidades tradicionais. Na Índia, o equivalente a indígena é comumente referido a “tribos agendadas” ou adivasi (primeira população). Na região norte da Escandinávia e em algumas partes da Rússia, o termo Saami se refere aos povos originários daquela região. Expressões que descrevem meios de vida socioeconômicos, como pastores, caçadores-coletores e, em alguns casos, pescadores e agricultores, também são usadas na África para se referir a povos ancestrais. Por esta razão deve-se ter cuidado ao usar o termo indígena, pois deve-se levar em consideração o contexto, a população e o país em que esta terminologia é empregada.

A EXCLUSÃO DOS POVOS INDÍGENAS: UMA SITUAÇÃO HISTORICAMENTE DETERMINADA

Do ponto de vista da sua inclusão nos padrões civilizatórios da população ocidental, os povos indígenas das Américas foram inseridos de forma desigual, tendo a marca da exclusão, da discriminação e do racismo como parte constitutiva da sua inserção na esfera econômica, social e política.

No Brasil, segundo dados divulgados pelo Conselho Indigenista Missionário – CIMI (2008), durante a época da conquista, em 1500, o Brasil era habitado por aproximadamente 1.700 povos indígenas com uma população estimada em 5 milhões de pessoas. Após séculos de genocídio e extermínio, sobreviveram ao violento processo de conquista em torno de 235 povos que falam 180 línguas nativas. Só na primeira metade do século XX, cerca de 83 etnias foram extintas em consequência dos processos de contato promovidos pelo Estado brasileiro, conforme denunciado pelo antropólogo Darcy Ribeiro em 1973.

O extermínio das populações indígenas foi produto tanto da escravização quanto pelos conflitos violentos e pelas doenças trazidas pelos europeus. Nos tempos atuais, esse genocídio persiste com o negligenciamento dos direitos das comunidades indígenas, que ainda resistem e lutam por sua inclusão, cultura, tradições e direito a vida.

Além de terem de se adequar a cultura dominante, os povos indígenas foram sendo gradativamente expropriados de suas terras, e passaram a conviver com diversas formas de agressão contra seus direitos, que se expressam tanto pela desvalorização de suas formas de trabalho e produção quanto pela desqualificação destes povos enquanto uma civilização portadora de padrões diferenciados de cultura, crenças e formas de vida. Neste contexto, os povos indígenas foram relegados a uma condição de inferiorização social que lhe negava tanto o direito a existência quanto a ancestralidade.

Bello e Rangel (2002) informam que além da discriminação e do racismo, a inclusão dos povos indígenas na sociedade de mercado, ocorreu tendo a marca da pobreza e da marginalização social. Para os autores, os indígenas, comparado a outros grupos raciais, enfrentam os maiores níveis de exclusão econômica e política e maiores níveis de pobreza, menor expectativa de vida e os piores resultados educacionais.

De fato, segundo estudo realizado pelo Banco Mundial em parceria com o Fundo para o Desenvolvimento Sustentável Social e do Meio Ambiente da ONU que avaliou o mercado de trabalho para os povos originários em seis países da América Latina em 2010 verificou-se que a grande maioria da população indígena, que estavam em áreas urbanas viviam em situação de pobreza e marginalidade, tendo sido excluída das profissões mais bem remuneradas, sendo obrigados, para sobreviver, a ocupar empregos precários, mal pagos e de baixa qualidade (ONU, 2010).

Além disso, historicamente, os povos indígenas tiveram negado o direito a uma educação que considere suas especificidades culturais, linguísticas e religiosas e o contato mais direto com sua ancestralidade e com seu território. Em muitos casos perderam seus principais recursos de subsistência (como terra e recursos naturais) o que acentua ainda mais a situação de exclusão e marginalização a que esta população foi historicamente submetida.

A imensa maioria da população indígena do Brasil vive em condições abaixo da dignidade aceitável, sem acesso à infraestrutura de água, saneamento, saúde, alimentação, transporte, educação, cultura e trabalho. Ao contrário da narrativa oficial de que o Brasil é marcado por uma democracia racial, os fatos históricos apresentam um país marcado pela violência política contra as lideranças indígenas, uma guerra de extermínio disfarçada de democracia.

Com efeito, passados mais de 500 anos após o encontro com os europeus, o sistema de expropriação e extermínio que as comunidades indígenas enfrentaram ainda não foram sanados. Até hoje, as comunidades indígenas precisam resistir a invasão e grilagem de suas terras, massacres de sua população, expulsões forçadas, assassinato de suas lideranças, além da submissão a um brutal sistema de dominação baseado no racismo e no preconceito contra seu modo de vida e suas tradições.

Por esta razão, a necessidade de estratégias mais consistentes que consigam enfrentar os graves problemas de exclusão, genocídio e preconceito que as comunidades indígenas enfrentam para se manterem enquanto povos com identidades e padrões culturais diferenciados e que, por isso mesmo, precisam de uma ação política mais consistente que consigam estabelecer formas de resistência mais articuladas com as instituições componentes do estado nacional, entre elas a esfera eleitoral.

A ORGANIZAÇÃO DA POPULAÇÃO INDÍGENA E A BUSCA PELO DIREITO À DIFERENÇA

No Brasil, segundo o CENSO de 2022, a população indígena contabilizada pelo critério cor/raça correspondia a 1.693.535 pessoas, o que representa cerca de 0,83% da população total do país. Quando comparado ao Censo de 2010, observa-se que a população indígena teve um crescimento na ordem de 88,8%, pois em 2010 foram contabilizados cerca de 896.917 indígenas no país. Isso significa que em pouco mais de 12 anos a população indígena quase dobrou³, o que representa a maior taxa de crescimento entre todos os grupos raciais pesquisados, pois o crescimento total da população brasileira nesse mesmo período foi de apenas 6,5%.

É válido destacar que cerca de 63% da população indígena contabilizada pelo IBGE vive fora dos territórios tradicionais, ou seja, moram nas cidades e estão integradas ao meio de vida citadino, o que exige atenção por parte das políticas públicas de inclusão social de minorias vulnerabilizadas.

Os indígenas estão presentes em todos as regiões e em todos os Estados da Federação, inclusive no Distrito Federal, sendo que a Região Norte é aquela que concentra o maior número de indivíduos com aproximadamente 44,5% do total (IBGE, 2022). Em seguida, com o segundo maior número, está o Nordeste, que concentra 31,2% do total do país. Juntas, as duas regiões respondem por 75,7% desse total. As demais têm a seguinte distribuição: Centro-Oeste 11,8%, Sudeste 7,3% e Sul 5,2% (IBGE, 2022).

É válido observar que cerca de 17,5% da população indígena não fala a língua portuguesa, o que dificulta a conquista de documentação na esfera civil e sua inserção como eleitores e/ou candidatos nas instâncias da representação política.

³ Nos Censos de 2010 e 2022 o IBGE aprimorou a metodologia e os critérios de investigação sobre a população indígena no país, investigando o pertencimento étnico e introduzindo critérios de identificação internacionalmente reconhecidos, como a língua falada no domicílio e a localização geográfica. Além disso, foram coletadas informações tanto da população autodeclarada indígena residente nas aldeias quanto indígenas residentes fora delas.

Durante o processo histórico da inserção dos direitos indígenas no Estado brasileiro, os povos originários sempre foram tutelados e representados por agentes não indígenas. O próprio código civil de 1916, dava ao Estado o poder sobre a vontade dos povos indígenas, que eram reconhecidos como incapazes, sendo este dispositivo mantido, mesmo com algumas alterações, no Estatuto do Índio de 1973.

Apenas com o advento da Constituição de 1988, que ao aprovar um capítulo para a garantia dos direitos indígenas, que os constituintes estabeleceram condições para a ampliação da cidadania indígena, com todos os direitos políticos garantidos, inclusive podendo se candidatar ou se tornar eleitores, desde que atendam a alguns requisitos legais.

Segundo Bicalho (2010) a grande virada das organizações indígenas para a sua inserção enquanto atores políticos ativos, ocorreu a partir da segunda metade da década de 1970, quando algumas lideranças indígenas, inconformados com o tratamento dispensado aos povos indígenas pelo Estatuto do Índio, passaram a questionar a tutela representada pelo Estado e passaram a dispensar a utilização de porta-vozes para defenderem suas pautas e passaram a querer falar por si mesmos, interagindo diretamente com as instâncias deliberativas do Estado nacional.

Nesse sentido, segundo ainda Bicalho (2010) a primeira experiência de uma ação coletiva estabelecida pela população indígena teve início na década de 1970, quando algumas comunidades da Amazônia, apoiadas pelo Conselho indigenista Missionário (CIMI), passaram a se organizar para contestar a política de ocupação da região por grandes projetos econômicos e a necessidade de proteção de seu território em relação a políticas expansionistas dos governos militares. A partir deste momento, os indígenas passaram a pautar suas demandas através das Assembleias Indígenas que reuniam lideranças de diferentes povos de Norte a Sul do país.

Posteriormente, a reivindicação do movimento indígena foi se transformando e adquirindo novas feições. Entre as décadas de 1970 até meados da década de 1980 a mobilização dos povos indígenas foi marcada predominantemente pela necessidade de garantir seus direitos territoriais. Já na segunda metade da década de 1980 em diante, em razão da redemocratização e da abertura política conferida com a promulgação da Constituição de 1988, as reivindicações começaram a ser caracterizadas por demandas mais amplas, exigindo políticas públicas, que viabilizassem a gestão e o controle dos seus territórios, a sustentabilidade de suas populações, além da estruturação de um sistema educacional e de saúde diferenciados, afeitos às suas especificidades socioculturais (BICALHO, 2010).

A partir da década de 2000, o movimento indígena passou a se articular em torno da necessidade de disputar eleições e, dessa forma, eleger representantes que consigam levar as pautas

indígenas para as instâncias deliberativas, de forma a defenderem seus direitos, diretamente, no interior das instâncias deliberativas (SOUZA et al, 2020).

Neste contexto, a partir da abertura política conferida pela redemocratização, a partir de 1995, verifica-se que as organizações indígenas começam a se expandir e a se diversificar de forma a estabelecer ações coletivas mais amplas e mais integradas entre os diversos povos indígenas. Para se ter uma ideia, em 1995, dados compilados por Bicalho (2010) com base nos dados disponibilizados pelo Instituto Socioambiental revelou que em 1995 existiam cerca de 109 entidades representativas dos povos indígenas no Brasil. Em 2001 essas associações passaram para 318, sendo que em 2009 já era possível observar a existência de 486 organizações que lutavam pelos direitos dos povos indígenas nos diversos estados da federação brasileira (BICALHO, 2010).

Entretanto, mesmo com a ampliação dos canais de participação e organização política, os povos indígenas continuam pouco representados nas instâncias deliberativas derivadas do processo eleitoral, sendo que a falta de representatividade nas instâncias de poder é apontada como um dos grandes entraves para a garantia, manutenção e consolidação dos direitos indígenas no Brasil.

DIFICULDADES NA INSERÇÃO DA POPULAÇÃO INDÍGENA NA POLÍTICA ELEITORAL

Souza et al (2021) informam que diversas dificuldades se impõem para que as indígenas consigam furar os bloqueios institucionais que os levem a adentrar nas esferas de representação política, de forma a defenderem seus interesses diretamente nos parlamentos nacionais, seja na esfera federal, estadual ou municipal.

Em primeiro lugar, a viabilidade da eleição de candidatos indígenas, necessita se submeter as regras eleitorais que são bastante rígidas para o ingresso a cargos de poder. Os candidatos indígenas precisam de financiamento para suas campanhas, admissão nas listas e estruturas partidárias e acesso as tecnologias de informação e comunicação.

Nesta situação, os candidatos indígenas são confrontados com um desleal sistema de competição com candidatos não indígenas, e dependem de sua aceitação como representantes por parte da sociedade, o que dificulta o sucesso destas candidaturas em razão dos estereótipos historicamente construídos que ainda enxerga os indígenas como incapazes, indolentes, preguiçosos e irracionais.

Ademais, o sistema eleitoral brasileiro produz formas de controle de determinados grupos sobre as máquinas partidárias e, conseqüentemente, controle sobre os processos de recrutamento, formação de lideranças e financiamento das candidaturas, o que torna o sistema bastante desigual na inserção de grupos minoritários no processo de formação das bancadas legislativas especialmente em cargos de natureza federal ou estadual (SOUZA et al, 2020).

Portanto, o ingresso em cargos vinculados à representação municipal tem se mostrado mais atrativa para as lideranças indígenas, uma vez que, ao reduzir os custos eleitorais e o número de votos necessários para eleger um representante, possibilita maior capacidade de organização, mobilização e adesão da comunidade indígena local com vistas a um empreendimento eleitoral (IGLESIAS, 2007 apud Souza et al, 2013).

Por outro lado, é conhecida as dificuldades dos povos indígenas em participar do processo de votação em razão de que muitas comunidades estão isoladas ou instaladas em locais de difícil acesso. Além disto, a falta de documentos como Certidão de nascimento, Carteira de Identidade, Cadastro de Pessoa Física (CPF) e Título de Eleitor, impedem uma melhor participação dos indígenas nos momentos de votação.

Em consequência, o êxito das candidaturas indígenas tem se estabelecido preferencialmente no plano local, pois a passagem de uma representação indígena localista para a Plano estadual e nacional, impõem custos mais elevados para o sucesso desse empreendimento.

Quadro 1 – Dificuldades de acesso dos candidatos indígenas a cargos eletivos

| | |
|-------------------------------|--|
| FATORES INSTITUCIONAIS | Sistema eleitoral – o sistema proporcional, aliado a lista aberta e voto nominal faz com que os candidatos indígenas apresentam dificuldade para acessar as vagas conquistadas pelos partidos, uma vez que precisam disputar essas vagas com candidatos não indígenas, cujo eleitorado é mais numeroso na população. |
| | Financiamento de campanha – A maioria dos candidatos indígenas apresentam dificuldades para financiar de forma satisfatória as campanhas eleitorais e quase não há apoio partidário para esta finalidade. |
| | Quociente eleitoral - em cargos de natureza estadual ou federal, em razão do quociente eleitoral exigido, os indígenas precisariam atingir uma elevada soma de votos, o que torna difícil sua inserção em cargos desta natureza. |
| | Controle das máquinas partidárias - controle dos partidos por grupos não indígenas, o que dificulta o recrutamento, formação de lideranças e financiamento das candidaturas, |
| FATORES ENDÓGENOS | Organização política - os povos indígenas não possuem um padrão de organização política que permita agregar as diversas etnias em torno de consensos mínimos para possibilitar o voto étnico. |
| | Dificuldade de comunicação – diversos grupos indígenas não falam o idioma português o que dificulta sua inserção como eleitores. |
| | Ausência de documentos – muitos indígenas não possuem documentos como: certidão de nascimento, carteira de identidade, CPF e título de eleitor |
| | Diversidade de Etnias – existem cerca de 305 etnias indígenas com culturas e padrões associativos diferenciados. |
| | Formação político/educacional – O exercício e a prática político requer conhecimento especializado que muitos indígenas não possuem |
| FATORES EXÓGENOS | Racismo e Preconceito – os indígenas ainda são vistos como incapazes, indolentes, preguiçosos e irracionais por parte da sociedade brasileira. |
| FATORES DEMOGRÁFICOS | Contingente populacional inexpressivo – Os indígenas representam cerca de 0,83% do total populacional do país. |
| FATORES ECOLÓGICOS | Isolamento e distância dos locais de votação – a existência de povos isolados e a dificuldade de acesso a muitas aldeias por parte do poder público. |

Fonte: Souza e colaboradores (2020)

AS CANDIDATURAS INDÍGENAS NA ELEIÇÃO MUNICIPAL DE 2020.

Para analisar a participação de candidatos provenientes da população indígena na esfera da representação política para a composição das bancadas às Câmaras Municipais, a pesquisa utilizou-se do banco de dados do Tribunal Superior Eleitoral – TSE, referente às eleições 2020, organizando os dados a partir dos seguintes marcadores: município, estado, região, cargo em disputa, idade, escolaridade, gênero, raça, estado civil, partido dos candidatos e ideologia partidária.

A população alvo da pesquisa foi composta por todos os candidatos indígenas ao cargo de vereador nos municípios pertencentes a região norte do Brasil, estabelecendo padrões comparativos dos candidatos indígenas eleitos e não eleitos.

Para efeito de análise os dados das candidaturas e dos eleitos identificados por município foram convertidos para dados estaduais e regionais, de forma a permitir análises regionais, permitindo analisar apenas os estados da região norte, aqui considerado como

Considerou-se apenas as candidaturas deferidas ou deferidas com recurso, excluindo-se aquelas que apareciam na base de dados como: indeferidas, indeferidas com recurso, cassado com recurso e aguardando julgamento. Avaliou-se apenas as candidaturas para o cargo de vereador(a) e excluiu-se os dados de prefeitos e vice prefeitos e também relativo ao segundo turno.

Entre os candidatos, como base nos marcadores disponibilizados no banco de dados do TSE, considerou-se tanto os eleitos pela lista partidária, quanto os eleitos por média e os eleitos através do quociente partidário, excluindo-se, portanto, os casos pendentes de julgamento ou sob juízo.

O tratamento dos dados foi realizado com base em modelos de estatística descritiva e inferencial, que permite estabelecer padrões comparativos na associação entre as variáveis selecionadas, de forma a distinguir o perfil destas candidaturas para as Câmaras Municipais em 2020.

Para efeito de comparação entre a presença de candidatos indígenas entre as regiões do país, a pesquisa utilizou a taxa de sucesso das candidaturas que permite avaliar o êxito entre aquilo que se esperava e o que foi efetivamente alcançado. No caso do desempenho observado nas candidaturas indígenas este indicador permitiu avaliar a relação entre a totalidade de candidato e os efetivamente eleitos por região do país.

No universo do marketing político a taxa de sucesso se estabelece como uma métrica importante para avaliar a eficácia dos investimentos eleitorais realizados por candidatos e partidos. Quanto maior a taxa de sucesso maior a avaliação de que as estratégias eleitorais estão ressoando positivamente na sociedade, enquanto que uma baixa taxa de sucesso pode levar os partidos e candidatos a identificar falhas de forma a mudar estratégias para as eleições subsequentes.

É válido destacar que no Brasil quase não há pesquisas sobre a participação de candidatos indígenas na esfera da representação política e sua real participação na composição do poder político local. É justamente esta lacuna que esta pesquisa pretende oferecer, procurando abrir janelas de oportunidade para inclusão deste tema na agenda de pesquisas da Ciência Política.

EVOLUÇÃO DAS CANDIDATURAS INDÍGENAS NO BRASIL

Em relação a evolução das candidaturas, considerando-se o período histórico que vai de 2004 a 2020, portanto, num percurso de cinco eleições consecutivas, as candidaturas indígenas tiveram um crescimento bastante significativo para o cargo de vereador, saindo de 228 candidatos lançados em 2004 para 1970 em 2020. Isto indica um percentual de crescimento de 725,9% no período de 16 anos, o que atesta que a estratégia do movimento indígena em se inserir ativamente no processo eleitoral através do lançamento de candidaturas de membros da comunidade indígena está apresentando resultados positivos.

De fato, o aumento no número de candidaturas parece ter se refletido no número de candidatos eleitos, pois os dados demonstram que houve uma evolução significativa no número de vereadores indígenas eleitos ao longo do período considerado numa proporção percentual de cerca de 363%. Em 2004 foram eleitos em todo o país apenas 38 indígenas, sendo que em 2020 esse quantitativo subiu para 176 indígenas eleitos para a Câmara de vereadores nos diversos estados do país.

Tabela 1. Evolução das Candidaturas Indígenas nas eleições municipais. 2004 a 2020

| Ano | Cargo | VEREADORES | |
|------|-------|------------|---------|
| | | Candidatos | Eleitos |
| 2004 | | 228 | 38 |
| 2008 | | 350 | 61 |
| 2012 | | 481 | 89 |
| 2016 | | 1538 | 108 |
| 2020 | | 1883 | 176 |

Fonte: Tribunal Superior Eleitoral

A distribuição das candidaturas Indígenas entre as Regiões do Brasil

A partir da organização dos dados e sua distribuição entre as regiões do país, foi possível identificar que do total de candidatos autodeclarados indígenas inscritos no processo eleitoral em 2020, os municípios da região norte concentraram o maior percentual com 39,5%, vindo logo a seguir os municípios da região nordeste com 24,0% e centro-oeste com 17,6%. A região sudeste e sul são as

que apresentaram o menor percentual de candidatos indígenas para as câmaras de vereadores com 7,3% e 11,6% respectivamente.

Os dados sobre candidaturas parecem estar alinhados com os dados do percentual da população indígena entre as regiões, pois norte e nordeste respondem por mais de 75% da população indígena do país, enquanto centro-oeste, sudeste e sul concentram as menores taxas deste segmento populacional.

Entretanto, se levarmos em consideração os dados sobre os eleitos, observa-se uma ligeira discrepância na taxa de sucesso destas candidaturas entre as regiões. A região norte, por exemplo, apesar de responder por 39,5% dos candidatos, só elegeu 35,8% dos mesmos, enquanto que o nordeste foi responsável por 24,0% das candidaturas, mas elegeu cerca de 31,3% dos candidatos indígenas em 2020. Isto indica que entre os municípios nordestinos as estratégias eleitorais que possibilitam a aceitação de candidatos indígenas enquanto representantes da população local nos espaços decisórios é superior à observada nas outras regiões do país, independentemente do contingente populacional indígena presente na região.

Tabela 2 – Candidatos indígenas segundo região e percentual de eleitos. 2020.

| Regiões | Percentual da população indígena | Candidatos | | Eleitos | | Taxa de sucesso |
|--------------|----------------------------------|------------|-------|---------|--------|-----------------|
| | | Freq | % | Freq | % | |
| Norte | 44,5 | 744 | 39,5 | 63 | 35,8 | 7,6 |
| Nordeste | 31,2 | 451 | 24,0 | 55 | 31,3 | 12,2 |
| Centro-Oeste | 11,8 | 331 | 17,6 | 25 | 14,2 | 7,5 |
| Sudeste | 7,3 | 138 | 7,3 | 12 | 6,8 | 8,7 |
| Sul | 5,2 | 219 | 11,6 | 21 | 11,9 | 9,6 |
| Brasil | 100,0 | 1883 | 100,0 | 176 | 100,00 | 9,3 |

Fonte: Tribunal Superior Eleitoral

A DISTRIBUIÇÃO DAS CANDIDATURAS INDÍGENAS ENTRE OS ESTADOS DA REGIÃO NORTE DO BRASIL

A partir da desagregação dos dados, levando-se em consideração apenas os estados da Amazônia Legal, que engloba todos os estados da região norte (Acre, Amazonas, Amapá, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins) mais os estados do Maranhão (nordeste) e Mato Grosso (centro-oeste), avaliou-se o desempenho das candidaturas indígenas entre estes territórios.

Com base nos dados, levando-se em consideração somente o quantitativo de candidaturas e de eleitos, percebe-se que o estado do Amazonas foi responsável pela maior proporção de candidaturas indígenas e maior proporção dos eleitos, vindo logo a seguir os estados de Mato Grosso e Roraima.

Entretanto, levando-se em consideração a taxa de sucesso, o melhor desempenho na relação entre candidaturas e eleitos foram os estados do Maranhão, vindo logo a seguir Tocantins, Acre e Rondônia. Levando-se em consideração o quantitativo de candidatos e o quantitativo de eleitos o estado do Amazonas que possui a maior população indígena do país teve um dos piores desempenhos nesta relação.

Isto indica a necessidade de rever as estratégias de competição eleitoral estabelecida pelo movimento indígena, pois investir apenas no lançamento de candidaturas pode não ser suficiente para alcançar os objetivos de expandir a representação indígena na esfera do poder local.

Tabela 3 – Indígenas candidatos e eleitos nos estados da Amazônia Legal. 2020.

| Estados | Candidatos | | Eleitos | | Taxa de sucesso |
|-------------|------------|-------|---------|-------|-----------------|
| | Freq | % | Freq | % | |
| Acre | 60 | 6,6 | 7 | 8,5 | 11,7 |
| Amazonas | 363 | 39,8 | 28 | 34,2 | 7,7 |
| Amapá | 22 | 2,4 | 2 | 2,4 | 9,1 |
| Maranhão | 56 | 6,1 | 8 | 9,8 | 14,3 |
| Mato Grosso | 113 | 12,4 | 11 | 13,4 | 9,7 |
| Pará | 91 | 10,0 | 7 | 8,5 | 7,7 |
| Rondônia | 35 | 3,8 | 4 | 4,9 | 11,4 |
| Roraima | 131 | 14,3 | 10 | 12,2 | 7,6 |
| Tocantins | 42 | 4,6 | 5 | 6,1 | 11,9 |
| Total | 913 | 100,0 | 82 | 100,0 | 8,9 |

Fonte: Tribunal Superior Eleitoral

DISTRIBUIÇÃO DAS CANDIDATURAS INDÍGENAS POR GÊNERO

De acordo com os dados da tabela abaixo, as mulheres indígenas responderem por 33,7% das candidaturas, o que significa que em termos de candidaturas elas estão acima do percentual indicado pela lei de cotas.

Por outro lado, quando se avalia o quantitativo de mulheres que foram efetivamente eleitas, percebe-se que elas representam apenas 15,9% do total de eleitos para este segmento. Isto significa que as mulheres indígenas reproduzem o contexto mais geral da representação feminina no Brasil, ou seja, elas estão subrepresentadas em geral, independentemente do grupo racial.

Tabela 4 – Indígenas candidatos e eleitos na Amazônia Legal segundo gênero. 2020

| Estados | Candidatos | | | | Eleitos | | | |
|--------------|------------|-------------|------------|-------------|-----------|-------------|-----------|-------------|
| | Feminino | | Masculino | | Feminino | | Masculino | |
| | Freq | % | Freq | % | Freq | % | Freq | % |
| Acre | 13 | 21,7 | 47 | 78,3 | 1 | 14,3 | 6 | 85,7 |
| Amazonas | 117 | 32,2 | 246 | 67,8 | 8 | 28,6 | 20 | 71,4 |
| Amapá | 5 | 22,7 | 17 | 77,3 | 1 | 50,0 | 1 | 50,0 |
| Maranhão | 22 | 39,3 | 34 | 60,7 | 1 | 12,5 | 7 | 87,5 |
| Mato Grosso | 30 | 26,5 | 83 | 73,5 | 1 | 9,1 | 10 | 90,9 |
| Pará | 25 | 27,5 | 66 | 72,5 | 0 | 0,0 | 7 | 100,0 |
| Rondônia | 8 | 22,9 | 27 | 77,1 | 0 | 0,0 | 4 | 100,0 |
| Roraima | 61 | 46,6 | 70 | 53,4 | 4 | 40,0 | 6 | 60,0 |
| Tocantins | 13 | 31,0 | 29 | 69,0 | 0 | 0,0 | 5 | 100,0 |
| TOTAL | 294 | 32,2 | 619 | 67,8 | 16 | 19,5 | 66 | 80,5 |

Fonte: Tribunal Superior Eleitoral

DISTRIBUIÇÃO DAS CANDIDATURAS INDÍGENAS POR ESCOLARIDADE

Os dados sobre escolaridade dos candidatos indígenas indicam que a maior proporção das candidaturas possuía o ensino médio completo que corresponde a 45,7% do total dos candidatos, vindo logo a seguir aqueles com ensino superior completo, que representam 20,6% do total de candidatos que disputaram a eleição de 2020.

A mesma situação se verifica entre os vereadores indígenas eleitos, pois a maioria dos que se elegeram também possuem o ensino médio completo com 48,8% do total, seguido dos que possuem o ensino superior completo com 31,7%.

É válido destacar que os indígenas estão em desvantagem em relação a outros grupos raciais, pois pesquisas anteriores já indicavam que entre os grupos não indígenas os vereadores eleitos que possuem curso superior são proporcionalmente mais significativos (SOUZA, SANTOS e DOLANDELI, 2020).

Insto indica a necessidade de ações afirmativas mais consistentes, de forma a oferecer possibilidades de formação superior para a população indígena, como condição fundamental para possibilitar maiores chances de competição com outros grupos raciais que apresentam maiores vantagens em relação ao acesso à educação superior, principalmente entre os grupos que habitam área mais urbanizadas e com maior infraestrutura educacional, diferentemente do que ocorre nas comunidades indígenas.

Tabela 5 – Indígenas candidatos e eleitos na Amazônia Legal por escolaridade. 2020

| Escolaridade | Candidatos | | Eleitos | |
|------------------------|------------|--------------|------------|--------------|
| | Frequência | Percentual | Frequência | Percentual |
| Lê e escreve | 51 | 5,6 | 0 | 0,0 |
| Fundamental completo | 97 | 10,6 | 6 | 7,3 |
| Fundamental incompleto | 92 | 10,1 | 4 | 4,9 |
| Médio Completo | 417 | 45,7 | 40 | 48,8 |
| Médio Incompleto | 40 | 4,4 | 4 | 4,9 |
| Superior completo | 188 | 20,6 | 26 | 31,7 |
| Superior incompleto | 28 | 3,0 | 2 | 2,4 |
| TOTAL | 913 | 100,0 | 82 | 100,0 |

Fonte: Tribunal Superior Eleitoral – TSE

DISTRIBUIÇÃO DAS CANDIDATURAS INDÍGENAS POR IDADE

Em relação a variável idade a grande proporção dos candidatos e também dos eleitos estão concentrados em duas faixas etárias: 30 a 39 anos e 40 a 49 anos, que somados representam cerca de 66,9% das candidaturas e 76,9% do total de eleitos.

No extremo oposto da avaliação etária temos os idosos (acima de 60 anos) que representaram cerca de 4,5% do total de candidatos, mas elegeram apenas 2,4% do total de vereadores pertencentes a este grupo, o que indica que quanto mais elevada é a faixa etária dos candidatos, maiores as dificuldades para acesso a representação.

Os jovens (entre 18 a 29 anos) também podem ser definidos como um outro grupo com baixa representação na Câmara de vereadores, pois representaram cerca de 14,2% das candidaturas, mas elegeram apenas 7,3% do total de candidatos, o que também atesta a sub-representação dos jovens no processo de acesso a cargos eletivos.

Tabela 6 – Indígenas candidatos e eleitos na Amazônia Legal por faixa etária – 2020

| Faixa etária | Candidatos | | Eleitos | |
|--------------|------------|--------------|------------|--------------|
| | Frequência | Percentual | Frequência | Percentual |
| 18 a 29 anos | 130 | 14,2 | 6 | 7,3 |
| 30 a 39 anos | 306 | 33,5 | 33 | 40,3 |
| 40 a 49 anos | 305 | 33,4 | 30 | 36,6 |
| 50 a 59 anos | 131 | 14,4 | 11 | 13,4 |
| 60 anos ou + | 41 | 4,5 | 2 | 2,4 |
| Total | 913 | 100,0 | 82 | 100,0 |

Fonte: Tribunal Superior Eleitoral – TSE

DISTRIBUIÇÃO DAS CANDIDATURAS INDÍGENAS POR ESTADO CIVIL

Em relação ao estado civil, os dados revelaram que a grande proporção dos candidatos era composta por indígenas solteiros que representaram cerca de 69,3% das candidaturas vindo logo a seguir os casados com 28,6%. Entre os eleitos a mesma situação se observa embora com proporção um pouco menor, pois neste grupo os solteiros representaram cerca de 65,9% e entre os casados cerca de 32,9%.

Isto também reflete uma diferença entre os indígenas e outros grupos raciais, pois pesquisas anteriores realizadas sobre a eleição de vereadores no Brasil indicavam que em relação ao estado civil a maior proporção dos vereadores não indígenas é composta por pessoas casadas.

Tabela 7 – Indígenas candidatos e eleitos por estado civil – 2020

| Estado civil | Candidatos | | Eleitos | |
|---------------------------|------------|------------|------------|------------|
| | Frequência | Percentual | Frequência | Percentual |
| Solteiro(a) | 633 | 69,3 | 54 | 65,9 |
| Casado(a) | 261 | 28,6 | 27 | 32,9 |
| Separado(a)/divorciado(a) | 14 | 1,5 | 1 | 1,2 |
| Viúvo(a) | 5 | 0,6 | 0 | 0,0 |
| Total | 913 | 100,0 | 82 | 100,0 |

Fonte: Tribunal Superior Eleitoral – TSE

DISTRIBUIÇÃO DAS CANDIDATURAS INDÍGENAS POR IDEOLOGIA PARTIDÁRIA

Em relação a ideologia partidária, os dados apresentados indicam que entre os candidatos a grande proporção se candidatou por legendas consideradas de Direita⁴ que representaram cerca de 53,5% do total de candidatos. Os partidos de Direita também elegeram a maior proporção dos eleitos com 58,7%. Os candidatos ligados aos partidos de Esquerda ocuparam a segunda colocação entre as candidaturas com 31,3% dos candidatos e 23,8% dos eleitos. Já os partidos vinculados ao campo ideológico de centro ocuparam o último lugar entre as candidaturas indígenas com 15,2% do total, e 17,5% do total de vereadores autodeclarados indígenas.

Estes dados, vão em direção contrária aos estudos que identificam que os partidos de esquerda são mais abertos para a incorporação de grupos minoritários entre seus quadros e na promoção da cidadania inclusiva. Alguns estudiosos, apontam que entre os partidos de esquerda são

⁴ A classificação ideológica dos partidos foi inspirada em Tarouco e Madeira (2013): - CENTRO: PMDB; PSDB; PV; PPS. - DIREITA: Solidariedade (SD); Partido Trabalhista Nacional (PTN); Partido Trabalhista Cristão (PTC); PTB; PT do B; PSL; PSDC; Partido Social Democrático (PSD); PSC; Partido Renovador Trabalhista Brasileiro (PRTB); PRP; PRB; PR; PP; PHS; Partido Ecológico Nacional (PEN); DEM. NOVO; PMB; NOVO; PMB, - ESQUERDA: PT; Partido Socialista dos Trabalhadores Unificados (PSTU); PSOL; Partido Socialista Brasileiro (PSB); Partido Republicano da Ordem Social (PROS); Partido Pátria Livre (PPL); PMN; PDT; Partido da Causa Operária (PCO); Partido Comunista Brasileiro (PCB); PCdoB; REDE.

mais abertos as pautas e reivindicações de minorias políticas como: negros, mulheres, indígenas, quilombolas e população LGBTQIA+ (MENEGUELLO et al, 2012).

Entretanto, é válido destacar que o melhor desempenho dos partidos de direita no recrutamento e eleição de candidatos indígenas pode apresentar relação com o formato do sistema partidário brasileiro, onde os partidos vinculados ao campo da direita têm maior expressão quantitativa, com a presença de 19 legendas nas disputas eleitorais, contra 6 partidos de centro e 10 de esquerda (TAROUCO e MADEIRA, 2013).

Neste aspecto, Nicolau (1996) informa que no Brasil, o sistema eleitoral organizado sob o manto de elevada fragmentação partidária, os candidatos procuram os partidos com base em cálculos sobre suas reais chances de conquistar uma vaga no parlamento e não por critérios de proximidade ideológica.

Ademais, Souza, Oliveira e Martins (2022) acrescentam que no sistema eleitoral brasileiro, as candidaturas são impulsionadas por determinações provenientes de situações de conjuntura e desde a eleição de Jair Bolsonaro em 2018, as eleições passaram a se realizar em um contexto de intensa criminalização midiática dos principais partidos de esquerda, trazendo como consequência um protagonismo dos partidos de direita no cenário nacional que contaminou as eleições municipais e possibilitou uma expansão quantitativa de votos para as legendas pertencentes a este campo ideológico.

Tabela 8 – Indígenas candidatos e eleitos por ideologia partidária – 2020

| Ideologia Partidária | Candidatos | | Eleitos | |
|----------------------|------------|------------|------------|------------|
| | Frequência | Percentual | Frequência | Percentual |
| Esquerda | 286 | 31,3 | 17 | 23,8 |
| Centro | 141 | 15,2 | 17 | 17,5 |
| Direita | 486 | 53,5 | 48 | 58,7 |
| Total | 913 | 100,0 | 82 | 100,0 |

Fonte: Tribunal Superior Eleitoral – TSE

Considerações Finais

Este artigo, apresentou como proposta de discussão avaliar a situação das candidaturas indígenas no território brasileiro, a partir da análise do perfil das candidaturas. As candidaturas de pessoas autodeclaradas indígenas ocorrem em praticamente todos os estados do Brasil, mas, em poucas unidades da federação os indígenas encontram um ambiente favorável para se elegerem.

Apesar da verificação de um relativo crescimento no plano das eleições municipais, principalmente nos cargos de vereadores, os indígenas ainda estão subrepresentados na política de representação nacional e suas demandas quase não são percebidas nos espaços institucionais de tomada de decisões.

A literatura sobre a participação de indígenas em cargos eletivos é quase inexistente no Brasil. Isto se estabelece, pois antes de 2014 não havia dados confiáveis para se estabelecer a real dimensão deste segmento na esfera eleitoral. Além disto, havia muitas dificuldades metodológicas para produzir pesquisas mais amplas sobre o recorte étnico/racial no parlamento. Os dados disponíveis não apresentavam sistematização e nem dados qualitativos sobre o perfil deste segmento na esfera da competição política. Os dados eleitorais eram imprecisos, pois não se usava qualquer critério da autodeclaração racial ou étnica para organizar as informações referentes às candidaturas e sua diferenciação entre indígenas e não indígenas.

A partir da eleição de 2014, entretanto, o Tribunal Superior Eleitoral começou a adotar a autodeclaração racial como elemento obrigatório para o registro das candidaturas o que tem facilitado a produção de pesquisas sobre a real dimensão da sub-representação destes grupos na esfera eleitoral.

A partir de 2014 já se tornou possível verificar a real dimensão da participação de candidatos indígenas no processo eleitoral e verificar tanto o seu perfil quanto o *locus* de sua atuação.

De qualquer forma, mesmo tendo esta pesquisa embasada em resultados preliminares, os dados indicam a real dificuldade dos grupos indígenas em conseguirem acessar os canais de representação política.

O país necessita rever as instituições eleitorais de forma a melhorar a participação de grupos minoritários no processo decisório de forma a diminuir as desvantagens deste segmento em relação aos segmentos dominantes e mais organizados.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELLO, Alvaro e RANGEL, Marta. **La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe**. Revista de la CEPAL, n° 76, abril, 2002.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)**. Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em História, 2010 (Tese de Doutorado).

CAMPOS, Luiz Augusto, et al. **“A cor dos eleitos: determinantes da sub-representação política dos não brancos no Brasil”**. Revista Brasileira de Ciência Política, no 16, abril de 2015.

CIMI. **Movimento e organizações indígenas no Brasil**. Boletim informativo. Disponível em: <https://cimi.org.br/2008/07/27614/>

CODATO, Adriano; LOBATO, Tiemi e CASTRO, Andréa Oliveira. **“VAMOS LUTAR, PARENTES!” As candidaturas indígenas nas eleições de 2014 no Brasil**. Revista Brasileira de Ciências Sociais - vol. 32 N° 93, 2016

CONCEIÇÃO, Keyla Francis de Jesus da. **A INVISIBILIDADE DO INDÍGENA NO PROCESSO ELEITORAL BRASILEIRO: As Organizações Indígenas e a luta pela representação política.** Brasília. Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da UNB, 2018 (Dissertação de Mestrado).

FONTELES FILHO, J. M. Heterogeneidade, negatividade e identidade heteroet(n)ica: a participação indígena nas eleições 2000 no Ceara. In: VASCONCELOS, J. G.; MAGALHAES JUNIOR, A. G.; FONTELES FILHO, J. M. (Org.). *Ditos (mau)ditos*. Fortaleza: Editora Gráfica LCR, 2001. p. 161-174.

HASENBALG, Carlos. (1979), **Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil**. Rio de Janeiro, Graal.

KLEBA, M. E; WENDAUSEN, A. **Empoderamento: processo de fortalecimento dos sujeitos nos espaços de participação social e democratização política.** Revista Saúde e Sociedade, São Paulo, v.18, n.4, p.733-743, 2009.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006

MENEGUELLO, Rachel *et al.* **Mulheres e negros na política: estudo exploratório sobre o desempenho eleitoral em quatro estados brasileiros.** Campinas: UNICAMP/CESOP, 2012. Disponível em: <https://bibliotecadigital.tse.jus.br/xmlui/handle/bdtse/5119>. Acesso em: 23 dez. 2023.

NICOLAU, Jairo Marconi. **Multipartidarismo e democracia: um estudo sobre o sistema partidário brasileiro, 1985-94.** Rio de Janeiro, FGV editora, 1996.

ONU, **Relatório do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas**, 1986

ONU, **relatório global sobre populações indígenas**, 2010. Disponível em: <https://unric.org/pt/actualidade/10163>. Consultado em 8 de novembro de 2017.

PAULA, Luís Roberto de. **A participação indígena em eleições municipais (1976-2016): uma sistematização quantitativa preliminar e alguns problemas de investigação.** Rio de Janeiro. Museu nacional, *Série Resenhas & Debates*, vol. 2, 2017.

RAMOS, Adriana. **Os índios e o novo Congresso nacional.** In SOUZA, Antônio Carlos Lima et al. (org). **Além da tutela. Bases para uma nova política indigenista III.** Rio de Janeiro. Contra Capa Livraria, 2003.

SOUZA, Carlos Augusto da Silva et al. **O financiamento de campanha dos vereadores indígenas: uma análise comparativa da composição das receitas dos parlamentares eleitos nas regiões, norte, nordeste e centro-oeste nas eleições 2012.** São Paulo, Aguas de Lindoia. 37º Encontro anual da ANPOCS, 2013.

SOUZA, Carlos Augusto da Silva; SOARES, Leonardo Barros e SANTOS, Rodrigo Dolandeli. **Candidatas e candidatos indígenas eleitos e não eleitos para as Câmaras Municipais do Brasil.** In: Antônio Lavareda; Helcimara Telles. (Org.). *Eleições municipais: Novas ondas na política*. 1º ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2020.

SOUZA, Carlos Augusto da Silva; OLIVEIRA, Cloves; MARTINS, Joyce Leão. **As minorias políticas: a sub-representação dos gêneros, raças e etnias**. In: Antônio Lavareda; Helcimara Telles. (Org.). Eleições municipais na pandemia. 1º ed. Rio de Janeiro: FGV, 2022, v. 1, p. 168-191.

TAROUCO, G. da S.; MADEIRA, R. M. Partidos, programas e o debate sobre esquerda e direita no Brasil. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 21, n. 45, p. 149-165, mar. 2013.

VANZOLINI, Marina. Eleições na aldeia ou o Alto Xingu contra o Estado? Anuário Antropológico [Online], I, 2011.

YOUNG, Iris Marion. **Representação Política, Identidade e Minorias**. *Revista Lua Nova*, São Paulo, 67: 139-190, 2006.



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

PARA ALÉM DA SITUAÇÃO DE EMERGÊNCIA: ANÁLISE DA DEMANDA WARAO NA POLÍTICA DE ASSISTÊNCIA SOCIAL

Romário Edson da Silva Rebelo¹(UFPA e FUNPAPA),
Elenildo Carvalho Souza²(UFRA e FUNPAPA),
Alex Santiago de Souza³(UFPA e FUNPAPA).

RESUMO: Os Warao constituem o segundo povo indígena mais numeroso da Venezuela, com quase 50 mil pessoas, permeado por diversos arranjos sociais, inclusive, alguns desses, rivais entre si. Expulsos do território originário pelo agronegócio e, mais recentemente, pela exploração do petróleo, os Warao têm cruzado a fronteira do Brasil na forma de diáspora desde 2017. Após o reconhecimento judicial do estatuto do refugiado, os serviços públicos, sobretudo os da assistência social do Município de Pacaraima, passaram a absorver a demanda, e tão logo, os Municípios de Boa Vista, Manaus, Santarém e Belém se viram obrigados a também absorvê-la por pressão do Sistema de Justiça, organismos internacionais e setores da sociedade civil. O governo federal declarou situação de emergência na fronteira e instituiu a Operação Acolhida. A situação de emergência atravessou os Governos Temer e Bolsonaro e se mantém no atual Governo Lula. Apesar de muitos Warao virem e voltarem em auxílio dos parentes sem condições de migrar, muitos outros têm se fixado no norte do Brasil, e alguns já chegaram a outras regiões do país. Portanto, cabe analisar, em que medida a demanda Warao ainda configura situação de emergência. Análise essa baseada a partir e por dentro da política de assistência social no Município de Belém, onde há cerca de 559 indígenas refugiados. Concluímos que a demanda Warao não é excepcional ou temporária, e mesmo desafiadora, será cada vez mais comum, exigindo parâmetros e protocolos de atendimento desenvolvidos segundo o direito a consulta prévia e informada dos próprios indígenas refugiados.

Palavras-chave: assistência social; indígenas; refugiados; Venezuela; Warao.

INTRODUÇÃO

Neste trabalho pretendemos analisar em que medida a demanda Warao, na política de assistência social, ainda se configura como situação de emergência.

¹ Doutorando em Direitos Humanos e Estudos Críticos pelo Programa de Pós-Graduação em Direito do Instituto de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Pará – UFPA. Mestre em Direitos Humanos e Inclusão Social, também pelo Programa de Pós-Graduação em Direito do Instituto de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Pará – UFPA. Bacharel em Direito pelas Faculdades Integradas Brasil Amazônia. Integrante do Grupo de Estudos sobre as Normalizações Violentas das Vidas na Amazônia com registro no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CESIP-Margear/CNPq. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. Servidor público da Fundação Papa João XXIII – FUNPAPA, entidade gestora da Política Nacional de Assistência Social no Município de Belém. Brasil, e-mail: romariorebelo@live.com.

² Graduado em Sistemas de Informação pelo Instituto Ciber-Espacial da Universidade Federal Rural da Amazônia – UFRA. Servidor público da Fundação Papa João XXIII – FUNPAPA, entidade gestora da Política Nacional de Assistência Social no Município de Belém. Brasil, e-mail: elenildocsouza@gmail.com.

³ Pós-Graduado em Políticas Públicas pelas Faculdades Integradas de Araguatins. Graduado em Serviço Social pelo Instituto de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Federal do Pará – UFPA. Servidor público da Fundação Papa João XXIII – FUNPAPA, entidade gestora da Política Nacional de Assistência Social no Município de Belém. Brasil, e-mail: alex.ufpa@yahoo.com.br.

Para tanto, primeiro abordaremos alguns elementos da história e da cosmovisão da etnia, dando destaque ao processo de invasão e expulsão do território originário vivido desde a década de 1990 e o *modo de ser Warao* no contexto urbano, para que, em seguida, possamos discutir a diáspora que ocorre para o Brasil desde 2017 e recortes de como o a população local e, em particular, o Poder Público tratou a questão, justamente para que, ao final, compreendamos as muitas violências sofridas, a respectiva resposta da política de assistência social e os caminhos possíveis.

Tudo isso, com base em textos acadêmicos relacionados à etnologia indígena e à teoria crítica dos direitos humanos, dos quais se extraiu as categorias de análise necessárias para articular os dados primários coletados ao longo da atuação profissional na política de assistência social no Município de Belém desde 2019, incluindo atendimentos a Warao no espaço de rua, domiciliar e institucional, fóruns de discussão e eventos de formação. E, também, os dados secundários coletados em pareceres elaborados em 2017 no âmbito de processos coletivos pelo Ministério Público nos Estados de Roraima, Amazonas e Pará, no Protocolo de Consulta Prévia elaborado ao longo de 2019 e 2020 pela rede intersetorial em conjunto com as lideranças Warao, e do diagnóstico sócio territorial da Fundação Papa João XXIII, que orientou o planejamento da política de assistência social no Município de Belém para o quadriênio 2022-2025.

OS WARAO, O POVO DAS ÁGUAS

Os Warao constituem o segundo povo indígena mais numeroso da Venezuela, com quase 50 mil pessoas, que falam uma língua em comum, de mesmo nome da etnia. Alguns Warao também falam espanhol, cuja fluência, segundo Soneghetti (2017), varia de acordo com o maior ou menor contato tido com o espaço urbano daquele país.

O antropólogo explica que registros históricos indicam que os Warao ocupam o delta do Rio Orinoco há pelo menos 8 mil anos. Essa região se caracteriza por ser uma área cortada por uma série de rios e igarapés, formando várias ilhas fluviais que se encontram com as correntes marinhas do Caribe. Por conta de as águas serem um elemento muito presente na história dos Warao, a etnia acabou desenvolvendo um sofisticado saber naval, sendo retratada como exímia construtora de canoas.

Segundo Ramos, Botelho e Tarragó (2017), tudo indica que as canoas se tornaram uma espécie de referência Warao. Cristóvão Colombo, por exemplo, registrou em 1498 um encontro com a etnia, que fazia uso de canoas muito bem construídas. A habilidade para a construção de canoas também foi observada pelo explorador inglês William Hilhouse em 1834, registrando que algumas podiam transportar até 100 pessoas e que serviam não apenas como meio de transporte, mas

também eram fundamentais para as relações de trocas materiais e intercâmbios da etnia com outros povos indígenas da região, principalmente da Guiana Inglesa.

A propósito, esses mesmos antropólogos sugerem que a distribuição territorial Warao não está relacionada apenas às suas próprias dinâmicas de mobilidade espacial, mas também com o contato que tiveram com outros povos da região, que teriam sido responsáveis, por exemplo, pela introdução da agricultura e formas de processamento da mandioca entre algumas comunidades do delta do Rio Orinoco. Além desse contato, os colonizadores também teriam influenciado a distribuição territorial Warao, sobretudo as missões religiosas. Tudo isso teria contribuído para a divisão da etnia em várias comunidades litorâneas, ribeirinhas, rurais e, nas últimas décadas, urbanas.

São pistas de que o *modo de ser Warao* não é homogêneo. Ramos, Botelho e Tarragó (2017), com base nos estudos etnográficos de Wilbert (1979), explicam que a cosmovisão da etnia se dá a partir da distribuição no território originário, o qual seria composto por quatro espaços nos quais prevalecem determinadas práticas culturais e simbólicas. Esses espaços seriam o *delta central*, o *sudoeste do delta*, o *delta norocidental* e a *boca do Orinoco*.

No *delta central*, os Warao são retratados como pescadores e caçadores, e, por isso, com uma vida mais sazonal. Já no *sudoeste do delta*, eles são descritos como agricultores, com destaque às culturas de milho e mandioca, dispendo de residências fixas instaladas nas bordas dos grandes rios e fazendo uso dos buritizais situados na zona mais próxima dos rios. Os Warao do *delta norocidental*, por sua vez, são ditos como pescadores e construtores de canoas, onde o buriti tem grande importância e, no entanto, a agricultura é incipiente. Por último, na *boca do Orinoco*, que se caracteriza pelas marismas e pântanos, os Warao também são retratados como pescadores e muito vinculados aos buritizeiros, mas sem qualquer forma de agricultura.

Apesar das missões religiosas, a geografia alagadiça do delta do Rio Orinoco pode ter sido um dos fatores que impediu a expansão da colonização no território originário Warao. Foi só com a independência da Venezuela que a etnia passou a sofrer com um intenso processo de invasão e expulsão. Isso porque, depois da Declaração Universal das Nações Unidas de 1948, o discurso universalista dos direitos humanos da época, que embora se apresentasse como uma cláusula de inclusão, teria dado fundamento a mais nova forma de assimilação dos povos indígenas, na medida em que “los pueblos indígenas que se encuentran en el interior de las fronteras de Estados no son tomados en consideración ni siquiera cuando se produce esa mención de momento inoperante. Su exclusión de los derechos humanos es la más radical” (CLAVERO, 2014, p. 53).

Logo, mesmo depois do fim da colonização, categoria que Brighenti (2015) diz se referir à dominação política e econômica de uma determinada nação sobre outra de diferente território, a colonialidade continuou a ocorrer nos países então independentes, enquanto categoria que diz respeito à dominação epistêmica, que se manifesta pela negação da reprodução do modo de vida tradicional, tanto pela destruição dos saberes ancestrais, quanto pela perda do território originário. O que não foi diferente com os Warao.

No início do século XX, Soneghetti (2017) explica que o governo venezuelano intensificou a implementação de projetos que tinham como objetivo “desenvolver” o delta do Rio Orinoco. Projetos que, no entanto, não levavam os Warao em consideração.

Primeiro, entre 1920 e 1940, através do cultivo em larga escala do *ocumo chino* por colonos não indígenas, que diminuiu a área que os Warao tinham para coletar o buriti e outros alimentos. Depois, em 1960, com o objetivo de criar um acesso por terra ao delta do Rio Orinoco e expandir as fronteiras do agronegócio, a *Corporación Venezolana de Guyana* construiu um dique-estrada que barrou o Rio Manamo, provocando a salinização dos seus afluentes devido ao represamento das suas águas que entraram em contato com as correntes marinhas do Caribe facilmente, e conseqüentemente, a acidificação do solo, tipicamente encharcado. Por último, em 1990, deu-se início à corrida pelo petróleo na região, levando à instalação de inúmeros empreendimentos de perfuração.

Com o processo de invasão e expulsão do território originário, e por conta dos impactos socioambientais no delta do Rio Orinoco (falta de espaço necessário para a manutenção da subsistência das comunidades rurais da etnia, escassez de água potável ao acesso das comunidades litorâneas e ribeirinhas e epidemias de cólera provocadas pela presença não indígena no delta do Rio Orinoco), muitos Warao passaram a buscar alimentos e assistência à saúde cada vez mais ao sul. Chegaram, assim, às cidades de Tucupita e Barracas, ambas, na própria Venezuela.

Desde então os Warao começaram a traçar estratégias de sobrevivência no espaço urbano, ressignificando muitas de suas práticas tradicionais, a ponto de se falar, de acordo com a categoria proposta por Ciccarone e Moreira (2008, p. 136-137), de uma “reterritorialização da cidade”, e não de uma prática tradicional.

Nesse contexto, “algumas regras sobre divisão sexual [do trabalho] podem se apresentar invertidas” (RAMOS, BOTELHO e TARRAGÓ, 2017, p. 14). Enquanto os homens ficam nos locais de hospedagem ou nos acampamentos cuidando dos pertences de todo o grupo familiar, é comum que as mulheres e os respectivos filhos se desloquem para os pontos mais movimentados da cidade para pedir dinheiro, que Castro (2000) supôs tratar-se, para a etnia, de prática análoga à coleta, e que por

isso, não tinha nada a ver com mendicância. Contudo, embora os homens preferiam não acompanhar as mulheres durante o ato de pedir, eles também se mobilizam para vender os artigos de artesanato trazidos de suas comunidades, ou para prestar alguns serviços temporários.

Na medida em que os Warao conseguiam os recursos de que precisavam, voltavam às suas comunidades no delta do Rio Orinoco, levando-os consigo para dividi-los com os que haviam permanecido na região. O retorno também se justificava pela necessidade de se buscar novos artigos de artesanato para venda na cidade, além, é claro, de preservar o sentimento de pertencimento com relação ao território originário e à rede parental.

Assim, segundo Ramos, Botelho e Tarragó (2017), constituiu-se uma nova dinâmica na mobilidade Warao: um contínuo *ir e vir* entre suas comunidades e as cidades, que ao longo do tempo foi ganhando novos contornos. Alguns Warao passaram a formar comunidades no espaço urbano, principalmente depois que começaram a desempenhar atividades mais ou menos fixas, como as de verdureiros em feiras, ajudantes de pedreiro na construção civil, carregadores em locais de embarque e desembarque de passageiros ou professores.

Agora, não era mais todo o grupo familiar que estava nas cidades que voltava ao delta do Rio Orinoco, mas somente alguns membros, o que, obviamente, não comprometeu os laços entre eles, já que aqueles que se estabeleciam no espaço urbano recebiam os parentes que então haviam dado início ao *ir e vir*, caracterizando o que se chama de “sociedade translocal”, tida como a “categoria de análise mais adequada para compreender [a] capacidade de habitar ambos os mundos, e mantê-los como partes interdependentes de uma totalidade sociocultural que nunca deixa, entretanto, de manter seu foco orientado na terra natal” (CICCARONE e MOREIRA, 2008, p. 140).

Contudo, desde 2017, com o agravamento da crise econômica na Venezuela, marcada pela hiperinflação que atinge produtos de primeira necessidade, muitos venezuelanos, incluindo os próprios Warao, começaram a cruzar a fronteira com o Brasil, dando início a uma difícil jornada pelo país.

A DIÁSPORA WARAO, O DESLOCAMENTO FORÇADO E A CHEGADA RESISTIDA

O ponto de partida dos Warao no Brasil na jornada pelo país foi o Município de Pacaraima, no Estado de Roraima, onde existem registros oficiais da presença da etnia desde o final de 2014, embora alguns indígenas tenham afirmado a Soneghetti (2017) que já tinham ouvido histórias da vinda de outros Warao para o Brasil em anos anteriores, onde tinham conseguido alimentos, medicamentos e dinheiro através da venda dos artigos de artesanato, do ato de pedir e de serviços braçais.

O deslocamento para o Brasil varia de acordo com o local de partida. Aqueles que saem do delta do Rio Orinoco, por exemplo, iniciam sua viagem por lanchas. Já aqueles que vêm das cidades venezuelanas, fazem por meio de ônibus. Em determinado momento, “na fronteira com a Venezuela, [o percurso] costuma ser feito a pé durante longas caminhadas [...], com o objetivo de evitar que sejam barrados pela Polícia Federal” (SONEGHETTI, 2017, p. 19). Já entre as cidades brasileiras, é comum que eles viajem de ônibus ou de táxi, fazendo uma série de dívidas.

Nas cidades brasileiras, assim como nas cidades venezuelanas, os Warao costumam montar acampamentos próximos aos terminais rodoviários ou viadutos, levantando lonas para protegê-los do sol e da chuva, dormindo em papelões ou colchões doados. Além dos acampamentos, grupos também costumam se hospedar em hotéis ou alugar os chamados quitinetes em pontos centrais da cidade, próximos a feiras e mercados, complexos comerciais e vias de grande circulação.

No Município de Pacaraima, mais precisamente, os Warao montaram acampamento em um terreno baldio, dividindo espaço com o lixo preexistente e que eles mesmos produziam. Esse terreno ficava próximo ao terminal rodoviário da cidade, e ali preparavam o próprio alimento. Comiam basicamente arroz e uma espécie de pão, feito à base de trigo e água. A noite se acomodavam sob o espaço coberto do terminal, junto de imigrantes venezuelanos não indígenas, onde dormiam em papelões. Segundo Ramos, Botelho e Tarragó (2017), a população local passou a se incomodar com a presença dos Warao na cidade. Nessa época, segundo os antropólogos, os Warao foram os únicos imigrantes da Venezuela alvo de deportação.

De igual modo, no Município de Boa Vista, também no Estado de Roraima, os Warao continuaram sendo alvo de deportação. A Polícia Federal chegou a deportar, ao longo de três anos, mais de quinhentos indígenas para a Venezuela, o que só foi interrompido após um *habeas corpus* concedido pela Justiça Federal a pedido da Defensoria Pública da União no qual, enfim, se reconheceu o estatuto do refugiado a etnia ao considerá-la em “deslocamento forçado” em razão de grave violação de direitos humanos.

A Justiça do Estado de Roraima então determinou o acolhimento institucional dos Warao desalojados, e o Governo Estadual disponibilizou um ginásio num bairro afastado do centro do Município de Boa Vista, instituindo o Centro de Referência ao Imigrante, que passou a atender, além dos Warao, imigrantes venezuelanos não indígenas desalojados. O Centro de Referência ao Imigrante, basicamente, era gerenciado pela Federação Humanitária Internacional (Fraternidade), uma organização religiosa, que controlava toda a rotina do espaço, e que segundo relatos aos antropólogos, levou a uma série de conflitos.

Desde então, os serviços públicos, sobretudo os da assistência social passaram a absorver a demanda, e tão logo, naquele mesmo ano, os Municípios de Manaus, no Estado do Amazonas, Santarém e Belém, no Estado do Pará, se viram obrigados a absorvê-la, muito disso, por pressão do Sistema de Justiça e de organismos internacionais, em especial, do Alto Comissariado para Refugiados das Nações Unidas, além de setores da sociedade civil, embora sem o apoio de boa parte da população local, como sugerem diversos episódios de xenofobia e violência dos quais os Warao foram vítimas.

Pelo menos dois episódios merecem destaque: a campanha nas redes sociais contra a etnia no Município de Boa Vista noticiada por Correia (2016); e uma tentativa de um brasileiro de incendiar uma casa onde vários indígenas se abrigaram no Município de Manaus, no mesmo dia que outro incêndio, de origem então desconhecida, resultou no desalojamento de cerca de sessenta Warao, relatada por Soneghetti (2017).

Diante desse cenário, o Governo Federal declarou situação de emergência na fronteira e, com recursos extraordinários, instituiu a Operação Acolhida sob a coordenação do Ministério de Desenvolvimento Social e com o suporte das Forças Armadas.

A Operação Acolhida atravessou os Governos Temer e Bolsonaro, e se mantém no atual Governo Lula. Ao mesmo tempo que promove a interiorização, ainda exclusiva, aos imigrantes venezuelanos não indígenas para as demais regiões do Brasil, deu início a um serviço de acolhimento institucional para refugiados, o que inclui os Warao, que seguem concentrados no norte do país. Segundo Cravos (2023), trata-se de abrigos improvisados com capacidade para cerca de mil pessoas, como é o caso do Município de Pacaraima, e cem pessoas, como no Município de Belém, contrariando as normativas da política de assistência social.

A DEMANDA WARAO A PARTIR E POR DENTRO DA POLÍTICA DE ASSISTÊNCIA SOCIAL

Os Warao chegaram ao Município de Belém em um pequeno número, e logo se hospedaram em uma pousada no centro da cidade, ante a recusa do Abrigo Domingos Salim de recebê-los sob a justificativa de que não atendiam ao perfil (pessoas em situação de rua em trânsito) e por exceder a capacidade de lotação. O Consulado da Venezuela foi procurado para intermediar a comunicação, oportunidade em que também registrou as crianças que ainda não tinham certidão de nascimento.

Lobato (2017) diz que, com pouco tempo da chegada dos Warao em Belém, uma das crianças faleceu em decorrência de uma pneumonia que adquiriu ao longo do deslocamento, que teria agravado o seu quadro de cardiopatia congênita. E a outra foi retirada dos pais pelo Conselho Tutelar, que recebeu ligações anônimas “dando conta de que ela [...] se encontrava em situação de pedinte

junto da mãe, próximo [a uma] boate [...]” (LOBATO, 2017, p. 6). A decisão do Conselho Tutelar, no entanto, não foi ratificada pela Justiça do Estado do Pará, que mandou devolver a criança aos cuidados dos pais.

Foi a partir desse caso, e com a chegada de mais grupos da etnia que o Sistema de Justiça (em especial, Ministério Público Federal e Defensoria Pública da União, Justiça, Ministério Público e Defensoria do Estado do Pará), com apoio do Alto Comissariado das Nações Unidas e de entidades da sociedade civil organizada, pressionou os Governos Federal, Estadual e Municipal pela chamada “assistência humanitária” aos Warao no Município de Belém, em especial, pelo repasse de recursos extraordinários para custeio de abrigos específicos.

Devido ao intenso fluxo de saída e, sobretudo, de chegada dos Warao ao Município de Belém, nenhum dos modelos de abrigo então pensados e executados no âmbito da assistência social foram suficientes para atender a todos os indígenas refugiados então desalojados, estes criaram outras estratégias de sobrevivência.

Não por acaso, em 2021, a Fundação Papa João XXIII, entidade gestora da política de assistência social no Município de Belém, estimou haver 559 indígenas refugiados na cidade. Desse total, 215 no serviço de acolhimento institucional no Bairro do Tapanã, e 344 distribuídos em três grandes comunidades no Distrito do Outeiro. Essas comunidades surgiram sem o suporte direto do Poder Público, a primeira pela modalidade da locação de uma vila de quitinetes, a segunda, pela compra de terreno de uma igreja evangélica, e a terceira, pela ocupação de um terreno desocupado.

Afora as dificuldades no atendimento, seja no espaço da rua, seja em ambiente domiciliar ou institucional por conta da barreira linguística e das cosmovisões distintas, algumas das quais contrárias a certos princípios, neste caso em particular, etnocêntricos da política de assistência social, como noções de infância ou de família e até mesmo padrões alimentares, o fato é que se vive um verdadeiro drama em relação à demanda Warao.

Primeiramente, o ato de pedir, que transita entre a mendicância com crianças e o que se convencionou chamar de “coleta” desde os primeiros estudos antropológicos feitos pelo Ministério Público Federal no Estado do Amazonas, com potenciais repercussões jurídicas, inclusive criminais, que podem inviabilizar a própria concessão do refúgio. Práticas cujas abordagens e intervenções não são consenso entre as equipes de referência, ante a inexistência de legislações e protocolos de atendimento específicos, tanto a nível nacional, quanto a nível local.

Também chama atenção o fato de que a situação de emergência inverte o fluxo regular da política de assistência social. Grosso modo, a demanda deixa de entrar pelos serviços da Proteção Social Básica ofertados nos Centros de Referência de Assistência Social (CRAS), para entrar pelos

serviços da Proteção Social Especial, seja de Média Complexidade, em especial, o serviço de abordagem social ofertado nos Centros de Referência Especializados de Assistência Social (CREAS), e Centros de Referência Especializados para População em Situação de Rua (Centros POP), voltados aos casos de indígenas em situação de rua, seja de Alta Complexidade, como é o caso do serviço de acolhimento institucional ofertado nos abrigos ou casas de autogestão.

Isso nos ajuda a entender o fato, por exemplo, que num universo de 559 indígenas refugiados no Município de Belém, apenas 356, distribuídos em 147 famílias, foram inscritas no Cadastro Único pela Fundação Papa João XXIII (2021). Logo, os CRAS, que devem articular as demais políticas públicas do território para prevenir riscos pessoais e sociais da população, deixa de levar em consideração o fator Warao, que num primeiro momento é absorvido e concentrado principalmente nos abrigos e casas de autogestão, impactando o processo de territorialização dos novos espaços.

A lógica de trabalho decorrente da inversão do fluxo regular também leva a outra questão: o protagonismo. Na medida em que a demanda Warao entra pela Proteção Social Especial, a preocupação central é a imediata resposta às violações de direitos tão logo identificadas e não a construção compartilhada de soluções. Desse modo, mesmo com o Protocolo de Consulta Prévia elaborado ao longo de 2019 e 2020 pela rede intersetorial em conjunto com as lideranças Warao no Município de Belém, o direito à participação e à deliberação da etnia ainda não garante que

Todos nosotros indígenas venezolanos de la etnia Warao – hombres y mujeres, adultos mayores, jóvenes, niños, curanderos, shamanes, rezanderas, sábios y parteras – debemos participar de la consulta de forma colectiva, cuando sea necesario y emergencial, a través de nuestros representantes que deben ser indicados por las comunidades que están distribuidas y presentes en Belém. Nuestros representantes serán responsables por comunicarnos las decisiones y acuerdos hechos en las reuniones para tratar de las principales necesidades que afectan a nuestras familias, como en las áreas de abrigamiento, asistencia humanitaria, educación, trabajo, salud en general y otras que puedan ser de nuestro interés; más allá de ejercer un papel muy importante dentro de las comunidades que es el de mediar posibles conflictos, dialogar con las familias en dificultades, detectar atendimiento en salud emergencial e incentivar la participación en las actividades educacionales (ALENCAR, 2020, p. 35).

Isso porque, o direito à participação e à deliberação da etnia envolve, necessariamente, etapas complexas e demoradas de interlocução que se inicia com

el gobierno encamine la invitación por escrito, a través de video en la lengua Warao especificando los asuntos que desean ser tratados con un tiempo mínimo de 15 días de anticipación. El gobierno deberá manifestarse sobre la decisión de los Warao conforme el tiempo definido en conjunto y de acuerdo con el asunto en consulta. Solo aceptaremos reunirnos para la consulta previa con la presencia de los órganos gubernamentales y el Ministerio Público Federal, ya que así estaremos actuando de acuerdo a la Convención 169/OIT. La consulta debe tener tiempo necesario para el entedimiento de los Warao sobre el tema abordado, respetando nuestras costumbres y tradiciones. El gobierno deberá realizar cuantas reuniones sean necesarias, respetando el tiempo para nuestra comprensión,

garantizando la participación de todos nuestros representantes. Las reuniones deben ser en la lengua Warao y nosotros escogeremos quien será el traductor para español y portugués. Los gastos logísticos necesarios para garantizar nuestra participación durante el proceso de consulta así como en las diferentes reuniones, deben ser cubiertos por el Estado u Organización proponente (ALENCAR *et al*, 2020, p. 41-42).

O que, à primeira vista, não dialoga com a metodologia de intervenção voltada a vítimas de violência típica da Proteção Social Especial. Os Warao, assim, deixam de ser vistos em suas potencialidades. Pouco ouvidos, quase nunca consultados e sem nenhum poder deliberativo de fato. O apagamento só é freado pela luta de muitos grupos Warao, que ocupam espaços públicos próximos a pontos estratégicos do centro da cidade, como o acampamento levantado em 2019 na praça em frente ao Fórum Cível e da sede do Ministério Público do Estado do Pará que Magalhães (2019) noticiou.

Para além da situação de emergência, a demanda Warao não deve ser exclusiva da Proteção Social Especial, exigindo, ainda parâmetros e protocolos de atendimento desenvolvidos segundo o direito a consulta prévia e informada dos próprios indígenas refugiados.

CONCLUSÃO

Neste trabalho nos propusemos a analisar em que medida a demanda Warao, na política de assistência social, ainda se configura como situação de emergência.

Para tanto, primeiro abordamos alguns elementos da história e da cosmovisão da etnia, dando destaque ao processo de invasão e expulsão do território originário vivido desde a década de 1990 e o *modo de ser Warao* no contexto urbano, para que, em seguida, pudéssemos discutir a diáspora que ocorre para o Brasil desde 2017 e recortes de como o a população local e, em particular, o Poder Público tratou a questão, justamente para que, ao final, compreendêssemos as muitas violências sofridas, a respectiva resposta da política de assistência social e os caminhos possíveis.

Concluimos que demanda Warao não se trata de uma demanda excepcional e temporária. Trata-se de uma demanda cada vez mais comum para a política de assistência social, pelo menos, na região norte do país, ainda que continue sendo uma demanda desafiadora. Portanto, não podemos continuar ignorando o Protocolo de Consulta Prévia como um elefante branco sentado no canto da sala. Só por meio desse instrumento será minimamente possível construir pontes pelo diálogo. Atualmente é o mais importante marco, e talvez o único marco para a garantia de um atendimento mais livre de preconceitos, esclarecido a partir de acordos firmados, e com real possibilidade de promover condições democráticas, seguras e efetivas de territorialização dos novos espaços ocupados ou a serem ocupados pelos Warao, incluindo os serviços públicos, tanto como público demandante quanto integrando as próprias equipes de referência.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Joelma *et al.* (Org.). **Protocolo de Consulta Prévia do Povo Warao em Belém**. Belém: EdUEPA, 2020.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Colonialidade do poder e a violência contra os povos indígenas. **PerCursos** – Revista de Ciências Humanas da Universidade de Santa Catarina, Florianópolis, v. 16, n. 32, p. 103-120, set./dez. 2015.

CICCARONE, Celeste; MOREIRA, Eduardo. Os Tupinikim e a cidade: etnicidade no contexto urbano. **Geografares** – Revista de Geografia da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, n. 6, p. 131-142, jan./dez. 2006.

CLAVERO, Bartolomé. Sujeto sin derechos y enemigo sin garantías en la Declaración Universal de Naciones Unidas, 1945-1966. In: _____. **Derecho global: por una historia verosímil de los derechos humanos**. Madrid: Trotta, 2014.

CORREIA, Luan Guilherme. **Indígenas continuam pedindo esmolas nos semáforos, mesmo com abrigo**. Boa Vista: Folha Web, 2016. Disponível em: <<http://www.folhabv.com.br/noticia/Indigenas-continuam-pedindo-esmolas-nos-semaforos--mesmo-com-abrigo/23904>>. Acesso em: 28 dez. 2017.

CRAVOS, Bárbara. Proteção Social aos migrantes, refugiados e apátridas: papel do SUAS na acolhida e integração. In: **Oficina no XXIII Encontro Regional do CONGEMAS-Norte: caminhos para a reconstrução do SUAS no Brasil: o desafio coletivo na eliminação da fome e da pobreza**. Belém, 2023.

FUNDAÇÃO PAPA JOÃO XXIII. **Plano Municipal de Assistência Social de Belém – 2022/2025**. Belém: Nusvisa, 2021.

LOBATO, Maria do Socorro Pamplona. **Parecer jurídico, de 18 de agosto de 2017**. Trata da Medida Protetiva (Processo n. 0039562-29.2017.8.14.0301) e da Ação de Obrigação de Fazer c/c Tutela de Urgência (Processo n. 0039862-88.2017.8.14.0301) que discutem a situação de crianças indígenas da etnia Warao, da Venezuela, em Belém. Belém: Ministério Público do Pará, 2017.

MAGALHÃES, Cleide. **Waraos se instalam em praça no bairro da Cidade Velha**: ao todo são 36 indígenas vindos da Venezuela, dos quais 16 são crianças. Belém: O Liberal, 2019. Disponível em: <<https://www.oliberal.com/belem/waraos-se-instalam-em-praca-no-bairro-da-cidade-velha-1.187146>>. Acesso em: 20 nov. 2020.

RAMOS, Luciana Maria de Moura; BOTELHO, Emília Ulhoa; TARRAGÓ, Eduardo. **Parecer técnico n. 208, de 14 de março de 2017**. [Dispõe] sobre a situação dos indígenas da etnia Warao, da região do delta do Orinoco, nas cidades de Boa Vista e Pacaraima. Brasília: Ministério Público Federal, 2017.

SONEGHETTI, Pedro Moutinho da Costa. **Parecer técnico n. 10, de 30 de maio de 2017**. [Dispõe] acerca da situação dos indígenas da etnia Warao na cidade de Manaus, provenientes da região do delta do Orinoco, na Venezuela. Manaus: Ministério Público Federal, 2017.



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

OS EFEITOS DA COLONIALIDADE TERRITORIAL NO PLANEJAMENTO E NA PRODUÇÃO DO ESPAÇO AMAZÔNICO PARAENSE

Ms. Kamila Diniz Oliveira¹ (PPGAU - UFPA)

Ms. Luana Castro² (PPGAU - UFPA)

Ana Cláudia Duarte Cardoso, PhD³ (FAU - PPGAU - UFPA)

RESUMO: O conceito de colonialidade, conforme delineado por Quijano (2005), está intrinsecamente ligado à modernidade e descreve as dinâmicas de poder que buscam perpetuar um modo de vida considerado universal, embora fundamentado na sociedade urbano-industrial. Na região amazônica, as práticas enraizadas na colonialidade têm uma origem dual. A dupla colonização (europeia e brasileira) contribuiu para a perpetuação das relações de poder desiguais na região amazônica, resultando em consequências socioambientais significativas, como a exploração predatória dos recursos naturais, a degradação ambiental, o desmatamento da floresta tropical e a violação dos direitos das populações locais (LOUREIRO, 2022). Essa realidade levou à construção de um imaginário fantasioso em torno da floresta, das comunidades locais e da suposta necessidade imediata de "civilização". A noção de "modernização" e "desenvolvimento" que chegou à Amazônia frequentemente desvalorizou os modos de vida nativos, rotulando-os como "atrasados" ou "tradicionais" em comparação com a rotina "rápida" das cidades (CRUZ, 2008). A imposição de um modelo de urbanização baseado nos ideais da sociedade urbano-industrial (LEFEBVRE, 2001) e sob os efeitos da colonialidade territorial (FARRÉS DELGADO, 2013) na região não apenas causou uma ruptura histórica e simbólica com os modos de vida amazônicos, mas também reforçou visões preconceituosas e supremacistas. Por outro lado, todas as tendências arquitetônicas e urbanísticas são baseadas em antigas metrópoles e são exportadas como ideias de vanguarda para as academias ocidentalizadas dos países pós-coloniais, que acabam por reproduzi-las (FARRÉS DELGADO, 2013, 2019). A colonização brasileira da região foi totalmente consolidada nas décadas de 1960 a 1980, durante o governo militar, marcada por uma forte difusão do mito desenvolvimentista. Esse processo gerou uma ruptura histórica e simbólica na forma de viver na Amazônia, promovendo a ideia de modernização e desenvolvimento a qualquer custo, e direcionou as políticas públicas brasileiras para o apagamento dos registros de configurações ancestrais em territórios nas bordas das cidades (CARDOSO, 2022). Na prática, a rica diversidade socioambiental e cultural da Amazônia foi negligenciada e transformada de acordo com uma perspectiva supremacista e preconceituosa, enraizada em uma visão de cultura branca e industrial, conforme destacado por Faustino (2015). Por esses motivos, este artigo analisa três casos que exemplificam os efeitos da colonialidade na produção do espaço urbano e regional amazônico. O primeiro caso analisa os planos regionais desenvolvidos pela SUDAM visando a integração nacional para facilitar a exploração da região. O segundo caso, aborda os planos urbanísticos para a cidade de Marabá, visando a transformação da forma de ocupação, locomoção, uso dos recursos naturais e sobrevivência da população local. Por último, caso refere-se à comunidade remanescente de quilombo São José de Icatú, localizada no município de Baião - PA, que recebeu um projeto de vila de casas, com sistema de ruas, quadras e lotes definidos,

¹ Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo, PPGAU/UFPA, Universidade Federal do Pará - UFPA, Belém/PA, Brasil. E-mail: kamiladinizoliveira@gmail.com

² Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo, PPGAU/UFPA, Universidade Federal do Pará - UFPA, Belém/PA, Brasil. E-mail: luana.castro.silva@itec.ufpa.br

³ Professora Titular da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo - FAU, professora do Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo, PPGAU/UFPA, Universidade Federal do Pará - UFPA, Belém/PA, Brasil. E-mail: aclaudiacardos@gmail.com

construídos pela Companhia de Habitação do Estado do Pará (COHAB-Pa). Ambos os casos destacam a imposição, homogeneização, insensibilidade e inferiorização sobre a forma de apropriação de espaço da população local, visando a transformação do espaço urbano e regional existente por um modelo difundido como o ideal a ser estabelecido pela colonialidade.

Palavras-chave: Colonialidade territorial, Espaço urbano, espaço regional, Amazônia

INTRODUÇÃO

O conceito de colonialidade foi desenvolvido por Quijano em 1989 e explica que as relações de colonialidade na esfera econômica e política não foram destruídas com o fim do colonialismo. Colonialidade seria a continuidade das formas coloniais de dominação (trabalho, cultura, relações intersubjetivas, as identidades e a produção do conhecimento) produzidas pela estrutura do sistema-mundo capitalista que articula os lugares periféricos sob os moldes das cidades metropolitanas globais (Quijano, 2005).

O colonialismo foi fundamental para o projeto cultural de expansão capitalista que teve sua origem no ocidente, especificamente, no continente europeu. Todo esse arcabouço também marcou o início da Modernidade, um processo histórico orientado por diversas perspectivas dominantes de produção de conhecimento baseadas no ponto de vista exclusivamente europeu que acarretou a propagação de diversas formas de desigualdade. (Dussel, 2000; Mignolo, 2016)

O continente Europeu tornou-se a referência mundial de civilização e desenvolvimento, fato que culminou em um sistema de poder fortalecido pela lógica capitalista, introduzindo a chamada globalização. A globalização decorreu como um projeto da Modernidade, dividindo o mundo em países centrais e periféricos. Dessa forma, toda essa superioridade intrínseca ao projeto de expansão cultural, territorial e moderno, mais precisamente, eurocêntrico, iniciado pelo processo de colonização, resultou em acumulação de riquezas, conhecimento e experiências (Dussel, 2000) da Europa em detrimento aos demais continentes.

A colonialidade é praticada atualmente sempre que o “universalismo europeu”, conjunto de doutrinas e pontos de vista éticos que derivam do contexto europeu, ambicionam ser valores universais globais ou como tal são apresentados. Na prática, a colonialidade se expressa, principalmente, por meio da pobreza e da opressão sofrida pelos colonizados (Wallerstein, 2005).

O conceito “colonialidade do poder” diz respeito às várias dimensões inter relacionadas (economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade, e do conhecimento e da subjetividade) de poder constitutivas do colonialismo e de seus legados que permanecem na contemporaneidade (Quijano, 2005). A colonialidade possui níveis, exercidos pela colonialidade do saber (elaboração intelectual europeia produziu conhecimento considerado como padrão mundial), do ser (processo colonizador se reflete na subjetividade do ser e sua experiência vivida), da natureza e dos recursos

naturais. Ao tratar destas formas de controle, Mignolo (2016) explana que estas colonialidades mantêm e derivam da colonialidade do poder. Elas constituem-se no pensamento dos colonizados e legitimam as diferenças sociais, culturais, epistêmicas, etc. (Ballestrin, 2013).

O sistema capitalista é dominado pela visão de mundo ocidental moderno desenvolvimentista que universalizou os modos de pensar, agir, produzir e viver. O processo global de homogeneização e perda de identidade local está ligado à configuração de espaços da vida humana. As cidades atuais revelam a tendência de um processo de reprodução de tipologias que pouco tem referência com a cultural ou o território local, fenômeno este reconhecido por uma estética de validade internacional, supermoderna que esvazia a identidade local (Farrés Delgado, 2013).

O padrão dominante ocidental-moderno da expansão capitalista, manifesta-se conforme o paradigma da modernidade/colonialidade. É nesse contexto, que ocorre a produção do espaço no Brasil, sob a lógica da cidade moderna/colonial. Este modelo surge no discurso de modernidade com engrandecimento de imaginários e modos de vida funcionais ao capitalismo, colocando no senso comum a ideia de que a civilização reside nas cidades, tomada como lugar do progresso, do poder e da dominação em contraposição ao rural, ao campesino, ao indígena e outros (Bragato, Fernandes, Romaguera, 2019).

A produção do espaço urbano é um reflexo tangível da hegemonia do modelo moderno/colonial. A colonialidade territorial é conjunto de padrões de poder que na práxis territorial servem para estabelecer hegemonicamente uma concepção de território sobre outros que são inferiorizados. Os padrões que articulam esse território partem de uma estrutura triangular entre a colonialidade territorial do poder, do saber e do ser. Múltiplos fatores comprovam a existência do triângulo da colonialidade territorial pela hegemonia do “ser urbano” sobre as formas não urbanas de existências humanas, consolidada na sociedade mundial através da publicidade de compra e venda de apartamentos ou casas, ou seja, foi estabelecido um modelo universal de morar em cidades (Farrés Delgado, 2013, 2019).

A colonialidade do saber territorial se estabeleceu nas práticas profissionais, onde determinados saberes dominam nas decisões sobre como conceber e habitar o território, a cidade e a arquitetura. As disciplinas científicas universalizam as noções ocidentais de território, cidade e arquitetura, exportando padrões ocidentais de vida urbana, criando a hierarquia conferida ao “ser urbano” sobre o “ser não-urbano” como modelo de existência única e desvalorizando o ensino do desenho tradicional (Delgado, Ruiz, 2014, Farrés Delgado, 2019). O processo de colonização intelectual opera por meio de um duplo movimento: por um lado, a destruição de saberes, ideias, valores e visões de mundo do sujeito colonizado e, por outro, a construção de uma história e memória sistemáticas e violentas a partir da perspectiva do colonizado (Cruz, Monteiro, Oliveira, 2021).

A colonialidade do poder territorial foi definida no campo da subjetividade em que determinado grupo de pessoas define o que é territorialmente correto e, portanto, sustenta o poder de enunciação que determina as configurações espaciais. Agentes internacionais têm poder de decisão, logo os governos locais e outros atores com poder de decisão, são cada vez mais influenciados pelas determinações internacionais impostas ao território (Farrés Delgado, 2019).

As cidades europeias foram colocadas como referência de produção de espaço e planejamento urbano. O contexto em que o urbanismo surgiu enquanto disciplina de organização espacial das cidades é, portanto, aquele de desenvolvimento cultural do ocidente, vinculado à herança da racionalidade, do tecnicismo e cientificismo. O desenvolvimento das cidades brasileiras tomou como modelo as cidades europeias: nas primeiras ocupações com características portuguesas; nos processos de “embelezamento” e “melhoramento” inspirados na Paris de Haussmann; ou na inserção das cidades brasileiras na hierarquia de “cidades globais”, principalmente a partir da realização de grandes eventos mundiais (ex: Olimpíadas e Copa do Mundo de Futebol). As Concepções de urbanização e intervenção urbana que prevalecem nas cidades brasileiras são atravessados pela lógica da modernidade/colonialidade, sujeita à imposição de uma forma eurocêntrica de pensar a cidade (Frigeri, Santos, 2020).

Os efeitos da colonialidade são mais complexos no contexto amazônico, desde a colonização brasileira da região, consolidada durante o governo militar entre as décadas de 1960 e 1980, quando houve forte difusão do mito desenvolvimentista. No presente esse mito resultou em desmatamento elevado, conflitos por posse de terra e controle de recursos naturais, e em urbanização descontrolada. A história aponta que o Estado brasileiro não sabe e nunca soube como tratar a Amazônia, embora as ações sejam prementes. Os programas federais têm demonstrado incapacidade de compreender, articular e desenvolver as potencialidades da região, e a decisão se colonizar a região, resultou na violação de direitos em várias ordens (Loureiro, 2019).

Esse processo gerou uma ruptura histórica e simbólica na forma de viver na Amazônia, promovendo a ideia de modernização e desenvolvimento a qualquer custo, e direcionou as políticas públicas brasileiras para o apagamento dos registros de configurações ancestrais em territórios nas bordas das cidades (Cardoso, 2022). Uma nova racionalidade foi introduzida na Amazônia, que assumiu a completa alteração do meio natural e social existente (forma de ocupação, locomoção, uso dos recursos naturais e sobrevivência). As práticas das populações locais, como seringueiros, castanheiros, ribeirinhos, quilombolas e indígenas, foram questionadas e julgadas como inferiores. Na prática, a rica diversidade socioambiental e cultural da Amazônia foi negligenciada e

transformada de acordo com uma perspectiva supremacista e preconceituosa, enraizada em uma visão de cultura branca e industrial, conforme destacado por Faustino (2015).

O modo de vida tradicional amazônico, sobrevivendo a partir da pesca, extrativismo vegetal e pequenas plantações de subsistência, onde a vida e dinâmicas são regidas pelo tempo da natureza, foi considerado como "primitivo". Isso porque difere do modo de viver em cidades com sua rotina ditada pelo tempo "rápido", visto principalmente como irradiador de tecnologia, conforto, educação e até mesmo com certa "superioridade" (CRUZ, 2008).

Em função disso, o artigo tem como objetivo analisar os efeitos da colonialidade territorial na produção do espaço urbano e regional amazônico paraense, a partir de três casos. Para análise de ambos são utilizados os documentos oficiais produzidos, como relatórios e projetos. O primeiro caso aborda a atuação da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), por meio de planos regionais. O segundo, os planos urbanísticos para a cidade de Marabá, visando a transformação da forma de ocupação, locomoção, uso dos recursos naturais e sobrevivência da população local. O terceiro caso refere-se à comunidade remanescente de quilombo São José de Icatú, localizada no município de Baião - PA, que recebeu um projeto de vila de casas, com sistema de ruas, quadras e lotes definidos, construídos pela Companhia de Habitação do Estado do Pará (COHAB-Pa). Ambos destacam a imposição, homogeneização, insensibilidade e inferiorização sobre a forma de apropriação de espaço da população local, visando a transformação do espaço urbano e regional existente por um modelo difundido como universal.

COLONIALIDADE NA AMAZÔNIA - OS CASOS

Colonizadores europeus e brasileiros criaram uma imagem da Amazônia como o outro inferior. A história da Amazônia tem sido marcada por empenhos maciços, dolorosos e contínuos para mudar a realidade tradicional da região e o que dela resta - povos indígenas, selvas e meios de subsistência. Foi uma tentativa de domesticar o homem e a natureza da região construindo-os de acordo com a visão e as expectativas dos expatriados e expatriadas brasileiros e as perspectivas do passado e do presente (Loureiro, 2019, 2022).

Distanciamento, linguagem diferenciada, predominância de populações indígenas e caboclas, estilo de vida condicionado por rios e matas, escolas precárias e formação intelectual da população em geral, estreita ligação com a natureza, enfim, Bacia Amazônica "atrasada" em relação ao restante do Brasil e outras características acabam por identificar a região como o polo negativo e inferior da dicotomia moderno-atrasado, sendo o centro-sul brasileiro o primeiro elemento desse binômio. O isolamento da Amazônia facilita a transformação da região no "outro" do imaginário brasileiro, tornando-a remota, isolada, desolada e ignorante para transformar essa gigantesca região

na fantasia de sucessivos governos, ignorando completamente as suas características específicas (Loureiro, 2019, 2022).

Até meados do século XX, a identidade cultural ou as economias de base extrativista, a dependência econômica da região em relação aos centros de desenvolvimento nacional, os déficits de educação, saúde e infraestrutura não constituíam a situação neocolonial que a região experimentou posteriormente. Apesar de esses fatores criarem condições favoráveis para isso, ainda não se pode falar em relações neocoloniais ou neocolonialismo regional na Amazônia, pois ainda não se consolidou a perda de domínio político e autonomia na região. O processo é complexo, tem múltiplas faces e se concretiza por meio de leis e programas e ações governamentais. Por fim, completa-se a relação estrutural colonial entre o Brasil "moderno" e a Amazônia "atrasada", transformando-a, no pólo subordinado da relação, em colônia no polo mais desenvolvido. A relação colonial incompleta ainda assim causou alterações no espaço, nos modos de morar, viver e agir na Amazônia que são explicados pela colonialidade territorial (Loureiro, 2019)

A trajetória de transformações na produção do espaço amazônico que originaram as cidades foi marcada por surtos econômicos de produtos voltados para exportação. Essa prática foi estabelecida desde a colonização portuguesa e intensificada com o projeto desenvolvimentista dos governos militares (1964 - 1985) (Becker, 2013). Os governos militares apresentaram políticas públicas para a Amazônia de ocupação de um lugar supostamente considerado como "vazio" e "improdutivo" e convidava grandes grupos econômicos e financeiros para a grande aventura de conquista e exploração econômica. As ações desses governos tinham como propósito alcançar o desenvolvimento, através de políticas de colonização, de projetos agrominerais e planos urbanísticos. Foram identificadas áreas para serem instaladas atividades econômicas que pudessem potencializar o desenvolvimento utilizando os recursos naturais (Corrêa, 2006).

Durante a governos militares houve muitas transformações na região amazônica, com o objetivo de promover o desenvolvimento por meio de um processo de colonização. O Plano de Integração Nacional (PIN) tinha como intuito a criação de eixos de mobilidade entre as regiões norte-sul do Brasil, conectando regiões menos desenvolvidas às mais desenvolvidas. O objetivo era desenvolver e integrar faixas pioneiras mediante a abertura de rodovias e a construção de pólos de colonização às suas margens. O plano contou com o apoio e o desenvolvimento de sete municípios, ao longo da rodovia Transamazônica. Coube ao Serviço Federal de Habitação e Urbanismo (SERFHAU) o planejamento e a elaboração de projetos de desenvolvimento urbano, incluindo reformas administrativas auxiliares às transformações desejadas para os municípios (SERFHAU, 1972 apud Oliveira et al, 2023).

Além do PIN, os governos militares criaram o Plano de Colonização da Amazônia, que tinha como objetivo a instalação de centros regionais destacados, que receberam maiores investimentos de recursos. As cidades da região deveriam acompanhar o desenvolvimento econômico trazido pelos grandes projetos. Diversos serviços e infraestruturas foram instalados nas cidades mais próximas, que serviram de apoio ao projeto agromineral, o que permitiu a construção de centros regionais (Castro, 2022).

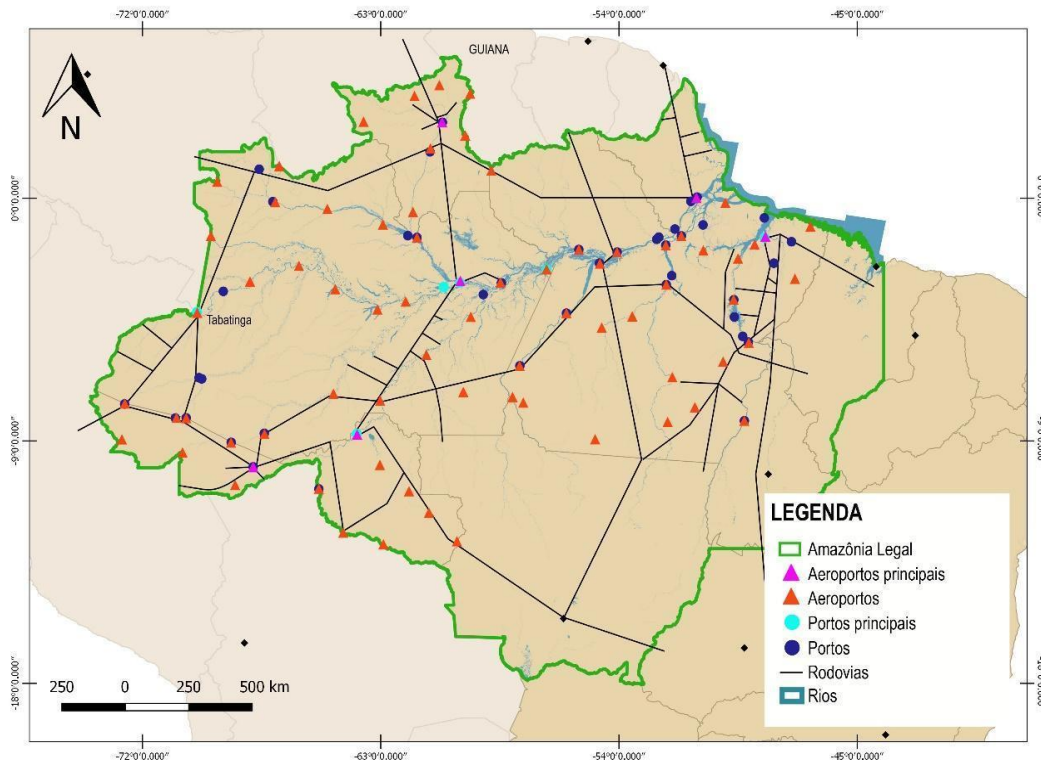
A atuação dos militares na Amazônia foi orientada por pensamento teórico de planejamento urbano da Inglaterra e dos Estados Unidos, conhecidos como Comprehensive Development Planning e Comprehensive Planning (Modesto e Lordello de Melo, 1965 apud Castro et al, 2022). Na tradição de planejamento anglo-saxônica, o planejador urbano passou a ser visto como um administrador ou um tecnocrata, que seria responsável por definir as atividades econômicas, sociais e necessidades de uma região, em vista de seu desenvolvimento (Lucchese, 2009 apud Castro et al, 2022)

A partir desse ideário tecnicista, baseado na forma de planejar anglo-saxônica, foram estabelecidas na Amazônia diretrizes que reconfiguraram o espaço regional amazônico. A rede urbana amazônica, isto é, a posição, hierarquia, quantidade, dinâmica e articulação entre os núcleos urbanos que existiam na Amazônia anteriormente ao estabelecimento dos Grandes Projetos, foi profundamente transformada. A bem da verdade, o peso da metodologia tecnicista importada de contextos exógenos à Amazônia produz anacronismos difíceis de justificar, ainda nos dias de hoje (Castro et al, 2022).

O Plano Integrado de Transporte para a Amazônia, observar Figura 01, articulou aeroportos, portos e rodovias, o que modificou o meio de mobilidade local e contribuiu para a desconfiguração da rede urbana amazônica. Provocou alteração na hierarquia de cidades locais, conduziu à explosão de centros urbanos e inaugurou uma lógica de mobilidade dominante, o eixo rodoviário. Até então, os rios eram a rede de locomoção primordial. Assim, a lógica de articulação, mobilidade e posicionamento de assentamentos foi reformulada, parcelando áreas altas de floresta no interior do território, ocasionando a ampliação do arco do desmatamento, além disso, o plano foi responsável por transformar os elementos centrais da formação socioespacial da Amazônia, inclusive sua lógica de articulação interna (Quadro 01) (CASTRO, 2022). Além da implantação de outro modo de vida, em uma lógica desassociada dos rios, o Plano de Colonização da Amazônia produziu centros regionais destacados, com maiores investimentos de recursos. Um novo padrão de organização social do espaço geográfico, que possuía a estrada como seu eixo de estruturação, provocou alterações significativas nas cidades da região, acentuando o padrão rodoviário como vetor de expansão urbana.

O padrão rodoviário incentivou a urbanização da população, definida pelo incremento da população urbana (Malheiro, Trindade Júnior, 2010).

Figura 01 – Mapa do Plano Integrado de Transportes da Amazônia. Ministério do Interior - SUDAM, 1973. Fonte: Castro et al, 2022



Quadro 01 – Síntese das alterações na lógica de articulação. Fonte: Castro et al, 2022

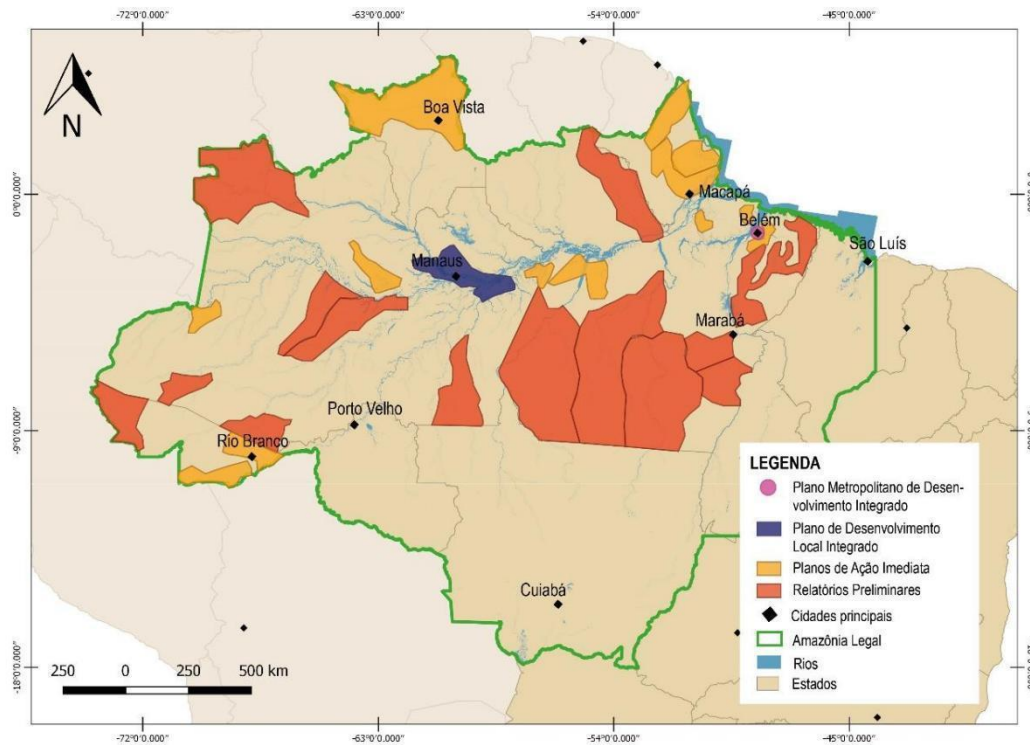
| LÓGICA DE ARTICULAÇÃO DO TERRITÓRIO AMAZÔNICO | ESPAÇO REGIONAL NA REDE URBANA NATIVA | RECONFIGURAÇÃO DO ESPAÇO REGIONAL – PLANO INTEGRADO DE TRANSPORTES DA AMAZÔNIA (1973) |
|---|--|--|
| Locomoção primordial | Através dos rios | Através de estradas |
| Posição de assentamentos no território | Dispersos ao longo de rios navegáveis; lógica nativa de ocupação da várzea | Ao longo das novas estradas; parcelamento e colonização de novas terras; altas, ocupando florestas |
| Infraestrutura portuária formal | Portos antigos (ciclo econômico da borracha) em poucas cidades principais | Novos portos em diversas cidades em diferentes níveis de porte |
| Infraestrutura para aviação | Aeroportos de pequeno porte nas capitais e algumas cidades | Considerado meio ideal para as grandes distâncias; pistas de pouso distribuídas por todo o território e fronteira nacional |
| Objetivo da infraestrutura de transporte | Necessidades cotidianas, acesso a serviços, pequenas trocas e subsistência | Escoamento de matéria-prima; distribuição de produtos industrializados; dispor de novas terras no mercado |

Os ideais de planejamento urbano anglo-saxônico foram determinantes para criação de diretrizes para o espaço regional amazônico que revelam a colonialidade do poder e saber territorial. As ações políticas e profissionais da época definiram o que seria adequado para a região, sendo influenciados por modelos de planejamento estabelecidos como universais. O processo de colonialidade do saber territorial ocorre em duplo movimento: por um lado, nega e inferioriza o modo do espaço tradicional e idealiza noções universais de territórios, exportando padrões ocidentais de vida urbana.

A condição da Amazônia expressa preconceito e discriminação com o modo de vida local, a população e própria natureza. O governo brasileiro, as elites e parte expressiva da sociedade jamais aceitaram conviver com culturas diferentes e grupos minoritários ou com diferenças dentro do território nacional. A ideia de que a forma de vida na moderna sociedade ocidental é mais desenvolvida, melhor e, por isso, hierarquicamente superior à das minorias étnicas, e que, ser assimilado pela sociedade nacional significa evoluir, progredir, passando a integrar o mundo moderno. A forma de vida da sociedade ocidental tem prevalência sobre a das minorias étnicas, e se adiciona a esse raciocínio a ideia de inferioridade sobre o modo de vida na floresta (Loureiro, 2019, 2022).

Em 1970, o SERFHAU elaborou um relatório preliminar de desenvolvimento integrado com o objetivo de acelerar a implementação do Programa de Ação Concentrada (PAC), observa Figura 02, a concentração de relatório desenvolvido para o Estado do Pará. Os relatórios eram instrumentos de planejamento para orientar o desenvolvimento dos municípios com limitadas possibilidades administrativas e financeiras. O relatório preliminar elaborado para Marabá revelou que o potencial de desenvolvimento socioeconômico do município estava ligado às grandes reservas de minério, anunciava a construção da ferrovia, bem como o crescimento econômico no setor secundário e terciário, além de prever a entrega de títulos de terra para garantir fixação e produção agrícola. O relatório também destacava a necessidade de transferir a cidade para outro terreno, em função dos problemas das enchentes e do esgotamento do espaço urbano (Ministério do Interior, 1970).

Figura 02 – PAC (Programa de Ação Concentrada) Ministério do Interior - SUDAM, 1973. Fonte: Castro et al, 2022



A cidade de Marabá, localizada no sudoeste paraense, observar Figura 03, teve dois planos urbanísticos para a construção de uma cidade moderna, a Nova Marabá, para que elas acompanhassem o desenvolvimento econômico proporcionado pelas políticas de exploração dos recursos naturais. A racionalidade desenvolvimentista urbano-industrial considerava o modo de vida ribeirinho “atrasado” ou “primitivo”, encontrado na Velha Marabá. A partir disso foi elaborado pelo Serviço Federal de Habitação e Urbanismo (SERFHAU) e pela Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), o Plano de Desenvolvimento Urbano de Marabá (PDUM), em 1973 e o Plano de Expansão Urbana de Marabá (PEUM), em 1976, ambos tinham o objetivo de transformação da forma de ocupação, locomoção, uso dos recursos naturais e sobrevivência da população local (Oliveira et al, 2023) (Observar Figura 04).

Figura 03 – Localização da cidade Marabá. Fonte: OLIVEIRA et al, 2022

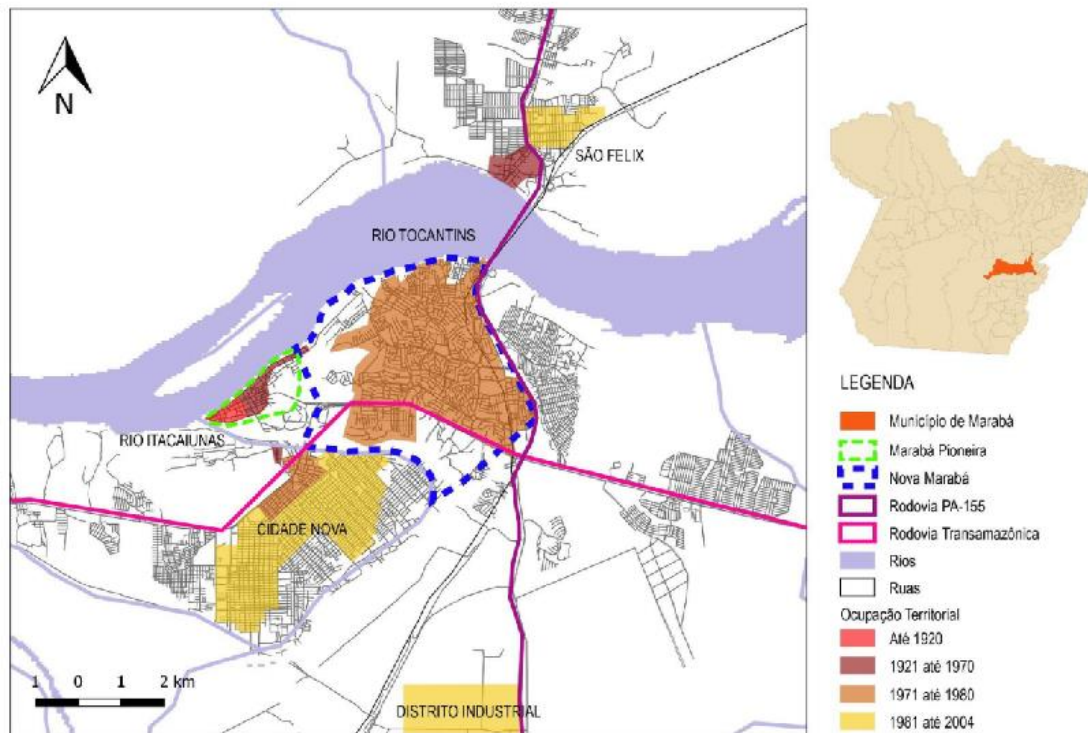


Figura 04 – 01 - Proposta para a Nova Marabá - Plano Desenvolvimento Urbano de Marabá (PDUM).



Fonte: MINISTÉRIO DO INTERIOR, 1973 e 02 - Proposta para a Nova Marabá - Plano Expansão Urbano de Marabá (PDUM). Fonte: Ministério do Interior, 1976

O Plano de Desenvolvimento Urbano de Marabá (PDUM) ficou pronto em 1973, com dimensões e equipamentos adequados a um crescimento populacional da ordem de 50.000 habitantes e previa a implantação do projeto de exploração de ferro em Carajás e, com isso, profissionais sudestinos e sulistas chegariam à cidade trazendo hábitos socioculturais diferentes da população local. A ideia era que esta migração introduzisse valores esperados de uma sociedade moderna e civilizada, modificando o modo de vida primitivo amazônico. Apesar do Plano ressaltar que a implantação ajudaria a manter os costumes locais, com o passar dos anos, o modo de vida

urbano iria se impor. A ideia era que a construção da Nova Marabá orientasse as formas de construir até o comportamento das pessoas, segundo o que era assumido como civilização (Oliveira et al, 2023).

A previsão do abandono da Marabá Pioneira, a cidade ribeirinha seria estimulada pelo acesso a lote com área maior, a infraestrutura de serviços públicos, a equipamentos de utilização comum e a novos trabalhos, assumindo a completa transformação do modo de vida dos nativos que viviam do extrativismo e da pesca. O PDUM reduzia a importância sociocultural da forma da cidade de Marabá, não respeitando nem a tendência natural de expansão urbana. A demora na implantação da Nova Marabá, as mudanças no projeto original e a lentidão no processo de assentamento no novo núcleo fizeram com que outras possibilidades surgissem para os moradores e para a população migrante. O PDUM foi deixado de lado, sob a justificativa de que este tinha sido dimensionado para uma população de 50 mil moradores e a previsão era de que Marabá teria, em meados da década de 1980, pelo menos 100 mil habitantes. Optou-se, dessa vez, por um projeto desconcentrado que pudesse absorver esse crescimento populacional maior, visto que o projeto de colonização ao longo das rodovias havia sido abandonado por pequenos lavadores. Um novo projeto urbanístico cuja implantação aparentemente não ficaria tão custosa foi elaborado por outro escritório de arquitetura: o H. J. Cole + Associados do Rio de Janeiro. Em 1975, foi elaborado o novo Plano de Expansão Urbana de Marabá (PEUM) apresentado pela SUDAM no ano seguinte (Oliveira et al, 2023).

Originalmente, tinha características predominantemente ribeirinhas e tornou-se um núcleo urbano com os mesmos problemas dos principais centros urbanos do Brasil, e uma identidade *cowboy* (derivada da importância do agronegócio). Marabá está localizada em uma área estratégica, segundo as intenções políticas da época, e recebeu planos urbanísticos para a construção de uma nova cidade moderna. O modelo de cidade exógena foi desconexo com a realidade da cidade ribeirinha amazônica, que tinha uma relação intrínseca com a natureza. O mito desenvolvimentista das políticas dos governos militares ignorou o que estava estabelecido nas dinâmicas urbanas e rurais existentes, com suas especificidades socioculturais (Oliveira et al, 2023)

Os modelos de planejamento urbano produzidos para a cidade de Marabá/Pa são completamente desconexos com a realidade ribeirinha local, com a justificativa de adequação ao desenvolvimento pautado em bases colonialistas. A forma de ocupação, de locomoção, de usos dos recursos naturais e os meios de trabalho da população local foram vistos pelo PDUM e PEUM eram modernistas. Os planos tinham propostas distintas para a nova cidade, mas convergiam na desconsideração da identidade e modo de vida local. O PDUM e PEUM apostaram que ocorreria uma completa transformação da região pela economia e isso causaria mudanças na forma de ocupação e uso do espaço, assim como nos modos de viver local, dependente da biodiversidade e regidos pelos

ritmos lentos da natureza e do rio seriam completamente transformados, promessa que não se realizou. A construção de uma nova forma urbana para Marabá visava a completa substituição de costumes julgados como “primitivos”, revelando o preconceito contra a forma de produção de espaço e modo de vida local (Oliveira et al, 2023).

A Nova Marabá deveria ser referência de cidade para as demais na região amazônica, mas tornou-se apenas mais um núcleo na cidade policêntrica de Marabá. O maior legado deixado foi a desigualdade, o racismo e a injustiça ambiental, visto que em todos os núcleos há ocupações informais, que muitas pessoas empobreceram por perderem seu meio de vida a partir do contato com o rio, e mesmo na cidade planejada muitas adaptações e degradações (contaminação dos rios internos, supressão da vegetação, ocupação de áreas públicas) que reforçam exclusão social e espacial (Oliveira et al, 2023).

Os ideais que foram base para os modelos de planos urbanísticos que a cidade de Marabá recebeu expressa os três níveis de colonialidade territorial, isto porque revelam a imposição de um padrão de cidade universal moderna diferente da realidade amazônica paraense. As instituições de poder governamental, como SERFHAU e SUDAM, representaram a colonialidade do poder territorial e a escolha técnica dos profissionais por esses modelos a colonialidade do saber territorial. Os planos expressam ainda a colonialidade de ser territorial porque estabelecem a maneira universal de viver em cidade, negando o modo de viver, ser e trabalhar tradicionais amazônicos (Oliveira et al, 2023).

O último caso de colonialidade territorial, está localizado na comunidade remanescente do quilombo São José de Icatú. A comunidade demarcada pelo ITERPa (Instituto de Terras do Pará) encontra-se no município de Baião, na região do Baixo Tocantins, sendo atingida pela barragem da usina hidrelétrica de Tucuruí. O acesso principal ao centro da comunidade dá-se pelo ramal da rodovia PA- 151 que leva aos centros urbanos mais próximos. A comunidade São José de Icatú apresenta 85 famílias e 310 habitantes. As famílias praticam a agricultura de subsistência, o extrativismo de coleta, caça e pesca artesanal, comercializando o excedente nas principais feiras da cidade próximas. (Oliveira, 2020).

Desde 2009 a Companhia de Habitação do Estado do Pará (COHAB), atua em São José de Icatú, na construção do conjunto habitacional Climério Rosa Rodrigues com 50 casas (cada lote com dimensões de 9m X 25m), que também beneficiou cerca de 36 casas com o cheque moradia, e construiu os dois reservatórios de água. As políticas públicas implementadas nos últimos 10 anos têm impactado significativamente a vida em comunidade, com mudança nas tipologias das residências e localização delas no espaço da comunidade. O conjunto habitacional criou uma vila de

residências, com arruamento e lotes, conforme ilustrado nas imagens do conjunto habitacional Climério Rosa Rodrigues em Icatú, expostas no Quadro 02 (Oliveira, 2020).

Quadro 02 - Quadro com imagens e localização do conjunto habitacional de Icatú Acervo da Comunidade São José de Icatú. Fonte: Oliveira, 2020.



O conjunto habitacional na comunidade de Icatú reflete a colonialidade territorial nos três níveis, isto porque representa a imposição de um padrão de cidade universal moderna, onde a habitação é um produto para consumo de massa, diferente da realidade da comunidade tradicional. A instituição promotora do projeto habitacional implantou tipologia e organização espacial não adequadas para as famílias da comunidade. A construção do conjunto de casas revela a imposição quanto ao modo de morar, negando e inferiorizando o modo encontrado na comunidade, o que se enquadra na colonialidade do saber, ser e poder territorial.

CONCLUSÃO

O conceito de colonialidade oferece uma lente poderosa para entender as dinâmicas persistentes de poder, dominação e desigualdade que permeiam nossa sociedade, mesmo após o fim formal do colonialismo. A colonialidade territorial do poder que se materializa nos processos de produção do espaço urbano surge a partir de uma imposição da forma eurocêntrica de pensar a cidade. E nas cidades brasileiras, inseridas nessa relação de dependência num sistema mundial de relações hierárquicas e assimétricas de poder, reproduz-se as ideias de modernização, progresso e desenvolvimento econômico sem a promoção da participação coletiva e sem considerar as respostas

loais e os seus modos particulares de se viver - a cidade europeia persiste em ser modelo a ser reproduzido.

Através da colonialidade territorial do poder, do saber e do ser, podemos entender como as estruturas coloniais continuam a moldar a produção do espaço urbano e regional, especialmente em contextos como a Amazônia brasileira. Ao examinar casos específicos, como a atuação da SUDAM, os planos urbanísticos em Marabá e o projeto habitacional em São José de Icatú, fica evidente como as políticas públicas muitas vezes refletem uma visão eurocêntrica de desenvolvimento, ignorando os conhecimentos locais, desvalorizando as culturas tradicionais e marginalizando as comunidades locais.

O planejamento idealizado pelos governo militares para a Amazônia foi fundamentado em concepções de sociedades industriais, posicionando a região de modo a viabilizar a exploração de recursos naturais e fomentar a formação de centros regionais destacados para promover o desenvolvimento econômico para região, desarticulado dos habitantes e práticas nativas. Essas ações, como foi mostrado, concentram-se na Amazônia paraense, onde são localizados os outros casos.

Em Marabá, os planos urbanísticos para a construção da Nova Marabá foram baseados em ideais desenvolvimentistas que desconsideram por completo o modo de vida tradicional ribeirinho. Esses planos buscavam impor um modelo de cidade moderna, alinhado aos padrões ocidentais, em detrimento das dinâmicas urbanas e rurais já estabelecidas na região. A falta de adequação desses planos à realidade local resultou em desigualdades, injustiças ambientais e exclusão social, perpetuando a colonialidade do poder, do saber e do ser territorial.

Por outro lado, a comunidade quilombola São José de Icatú também enfrentou desafios semelhantes com a implementação de políticas públicas, como a construção do conjunto habitacional Climério Rosa Rodrigues. A intervenção habitacional não respeita as práticas tradicionais e o modo de vida dos habitantes locais. Isso demonstra mais uma vez a persistência da colonialidade territorial, que busca impor modelos externos sem considerar as necessidades e desejos das comunidades locais.

Confirma-se a afirmação de Loureiro (2019, 2022) de que as ações governamentais para a região amazônica têm demonstrado a incapacidade do Estado brasileiro de compreender, articular e desenvolver as potencialidades. Os efeitos da colonialidade territorial expressam preconceito e discriminação com o modo de vida local, a população e a própria natureza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro Decolonial, 2013

- BECKER, B. A urbe amazônida: a floresta e a cidade. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2013.
- BRAGATO, F; FERNANDES, K; ROMAGUERA, D. Cidade Moderna colonial e desenvolvimentismo: Uma crítica do cenário urbano brasileiro a partir do pensamento descolonial. Revista de Direito da Cidade. vol. 11, nº 3. ISSN 2317-7721. pp.539-562, 2019.
- CARDOSO, A. C. D. A Trama dos Povos da Floresta: Amazônia para além do verde. [S.l.] Revista da Universidade Federal de Minas Gerais. Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares. 2022.
- CASTRO, L; OLIVEIRA, K.; CARDOSO, A. C.; VENTURA NETO, R. O ELEFANTE NA LOJA DE CRISTAIS: A AÇÃO DOS GOVERNOS MILITARES NA PRODUÇÃO DO ESPAÇO URBANO E REGIONAL NA AMAZÔNIA. VII Encontro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo - ENANPARQ 2022. Anais do VII Encontro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo : refazer restaurar revisar. Rio de Janeiro: ANPARQ, 2022.
- CORRÊA, Roberto Lobato. Estudos sobre a rede urbana. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016.
- CRUZ, G.; MONTEIRO, P. G.; OLIVEIRA, F. G. de. Tecendo memórias no fio da luta: decolonialidade na história da cidade. VIRUS n. 23, 2021. [online]. Disponível em: . Acesso em: 28 Fev. 2023.
- CRUZ, V. C. O Rio Como Espaço de Referência Identitária: reflexões sobre a identidade ribeirinha na Amazônia. In: TRINDADE JÚNIOR, S. C. (Org.); TAVARES, Maria Goretti da Costa (Org.). Cidades ribeirinhas na Amazônia: mudanças e permanências. 1. Ed. Belém: EDUFPA, 2008. P 49-69.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo; CASTRO-GÓMEZ, Santiago. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO, 2000. p. 39-51.
- FARRÉS DELGADO, Y. Criticas decoloniales a la arquitectura, el urbanismo y la ordenación del territorio. Hacia una territorialización de los ambientes humanos en Cuba. 2013. Tese (Doutorado em Ordenamento do Território e Meio Ambiente) – Departamento de Urbanismo e Ordenamento do Território, Universidade de Granada, Granada, 2013.
- FARRÉS DELGADO, Y. Descolonizar el territorio: consideraciones epistémicas para el caso de la Habana. 2010. Monografía (Diploma de Estudos Avançados em Ordenamento do Território e Meio Ambiente) – Departamento de Urbanismo e Ordenamento do Território, Universidade de Granada, Granada, 2010.
- FARRÉS DELGADO, Y. Dialogar con Quijano: la colonialidad como categoría para comprender el ambiente construido en el sistema-mundo moderno/colonial. 2019. Revista de Sociología 28(2019):49-63. Ed. UNMSM, Lima – Perú. <https://doi.org/10.15381/rsoc.v0i28.16895>
- DELGADO, Y. F; RUIZ, A. M. Para uma teoria urbana transmoderna decolonial: uma introdução. Polis (Santiago), Revista Latino-Americana, v. 13, nº37, p. 339-361, 2014
- FAUSTINO, C; FURTADO, F. ECONOMIA VERDE, POVOS DAS FLORESTAS E TERRITÓRIOS: violações de direitos no estado do Acre. Relatoria do Direito Humano ao Meio Ambiente da Plataforma DHESCA - Brasil. Rio Branco, 2015. Disponível em: https://www.plataformadh.org.br/wp-content/uploads/2015/08/economia_verde_relatorio.pdf. Acesso em: 10 jul. 2023.
- FRIGERI, A. V.; SANTOS, G. L. da S. (2020). Os processos urbanos sob a ótica da colonialidade do poder, do ser e do saber. Raído, 14(34), 198–209. <https://doi.org/10.30612/raido.v14i34.11066>
- LOUREIRO, V. Amazônia Colônia do Brasil. Editora Valer, 2022..
- LOUREIRO, V. R. Amazônia: da dependência a uma nova situação colonial. In: CASTRO, E. (Org.). Pensamento crítico latino-americano. São Paulo: Annablume, 2019. p. 197-224

- LOUREIRO, V. R. Amazônia: da dependência a uma nova situação colonial. In: CASTRO, E. (Org.). Pensamento crítico latino-americano. São Paulo: Annablume, 2019. p. 197-224
- MIGNOLO, W. D. (2003), Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte, Ed. UFMG
- MIGNOLO, W. D. Colonialidade: O Lado Mais Escuro Da Modernidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais, [s. l.], v. 32, n. 94, p. 01–17, 2017. Available at: <https://doi.org/10.17666/329402/2017>
- MINISTÉRIO DO INTERIOR. Serviço Federal de Habitação e Urbanismo. Relatório Preliminar de Desenvolvimento Urbano de Marabá-PA. São Paulo, março de 1970. (p. 32-71).
- OLIVEIRA, K. D.; CARDOSO, A. C. D.; LIMA, A. P. C.; CASTRO, L. O modelo de cidade moderna: Análise da forma dos planos da Nova Marabá/Pa. Revista Paisagens Híbridas, v. 3, nº1, p. 64-91, 2023. ISSN: 25959638. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ph/article/view/57552/31357>
- OLIVEIRA, K. D. Entre a Várzea e Terra Firme - Estudo de Espaços de Assentamentos Tradicionais Urbanos Rurais na Região do Baixo Tocantins. Dissertação. (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) - Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo (PPGAU), Universidade Federal do Pará. Belém, 2020.
- QUIJANO, A. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino- americanas, [s. l.], p. 227–278, 2005.
- SERFHAU. Planejamento urbano e local e o desenvolvimento das faixas pioneiras. Brasília: Ministério do Interior, 1972.
- SPOLAOR, S; OLIVEIRA, V. Morfologia Urbana e Informalidade: A Busca da identidade local. Projectare – Revista de Arquitetura e Urbanismo. nº 12. Dezembro. 2021.
- WALLERSTEIN, I. M. Análisis de sistemas-mundo: una introducción. México: Siglo XXI, 2005.



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

RACISMO AMBIENTAL NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE BARCARENA-PA: um giro decolonial

Renata Valéria Pinto Cardoso (UFPA)¹

RESUMO: O presente artigo objetiva analisar em que medida o racismo ambiental é um instrumento de colonialidade do poder nas comunidades quilombolas de Barcarena-PA. Este estudo é importante, na medida em que se observa indícios de racismo ambiental nas comunidades quilombolas de Barcarena-PA. Utilizou-se como metodologia qualitativa de dados, a partir da pesquisa documental e bibliográfica. Os resultados evidenciaram que as comunidades quilombolas de Barcarena-PA tem sofrido racismo ambiental, na medida em que não são consultadas a respeito de projetos de desenvolvimento em suas áreas comunitárias, o que as deixam mais sujeitas a riscos ambientais. Concluiu-se pela necessidade do desenvolvimento de pesquisas a respeito da racionalidade econômica existente, a fim de fomentar o diálogo de saberes e respeitar o posicionamento das comunidades quilombolas.

Palavras-Chave: racismo ambiental, decolonialidade e quilombolas.

ABSTRACT: This article aims to analyze the extent to which environmental racism is an instrument of coloniality of power in quilombola communities in Barcarena-PA. This study is important, as evidence of environmental racism is observed in the quilombola communities of Barcarena-PA. It was used as a qualitative data methodology, based on documentary and bibliographical research. The results showed that the quilombola communities of Barcarena-PA have suffered environmental racism, as they are not consulted regarding development projects in their community areas, which leaves them more subject to environmental risks. It was concluded that there was a need to develop research regarding the existing economic rationality, in order to encourage a dialogue of knowledge and respect the position of quilombola communities.

Keywords: environmental racism, decoloniality and quilombolas.

1 INTRODUÇÃO

A resistência desenvolvida por meio dos quilombos se mostra na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio, que confere pertencimento por determinados meios utilizados para indicar inclusão ou exclusão de determinado cidadão (O'DWYER, 2016). A territorialidade, como ocupação coletiva da terra, se expressa das mais diversas maneiras de uso e ocupação, baseando-se em laços de parentesco e vizinhança, assentados na relação de solidariedade e reciprocidade (O'DWYER, 2016).

A Constituição Federal (BRASIL, 1988) estabeleceu direitos territoriais aos remanescentes de quilombos, nos termos do art. 68, do Ato das Disposições Constitucionais transitórias (ADCT), trazendo novo significado para o termo quilombo. A expressão “remanescentes de quilombo” torna-

¹ Doutoranda em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido pela Universidade Federal do Pará. E-mail: renatavpc80@gmail.com .

se um legado, uma herança imaterial que demonstra pertencimento a um lugar e a um grupo específico (O'DWYER, 2016). Nesse sentido, o Decreto Federal nº 4.887/2003 (BRASIL, 2003) confere direitos aos grupos étnico-raciais que apresentem uma trajetória histórica própria, baseada na territorialidade e na ancestralidade (O'DWYER, 2016).

É reconhecida pela Constituição Federal (BRASIL, 1988), a posse permanente para terras indígenas e a propriedade definitiva para terras dos quilombos, assim, ambas são consideradas terras tradicionalmente ocupadas, sendo-lhes garantida a titulação definitiva (BRASIL, 1988). O Decreto nº 6.040/2007 (BRASIL, 2007), que instituiu a política nacional de desenvolvimento sustentável aos povos e comunidades tradicionais, expandiu a abrangência de grupos que se orientam pelas normas constitucionais para os ribeirinhos e povos da floresta (O'DWYER, 2016).

A implantação das fábricas em Barcarena ocasionou um intenso processo de deslocamento compulsório de famílias, acarretando impactos e conflitos ao longo de mais de 30 anos (CASTRO, 2019).

Nesse contexto, em 2018, o município de Barcarena-Pará sofreu um dos maiores desastres ambientais noticiado no Estado do Pará, em razão do transbordamento de rejeitos dos depósitos de resíduos sólidos da Empresa Hydro Alunorte. As comunidades quilombolas buscam até os dias atuais a reparação e redução dos danos sociais e ambientais sofridos. Além disso, as comunidades quilombolas da região ainda lutam pelo seu reconhecimento, que tem sido vilipendiado pelo Município de Barcarena-PA, o qual age na contramão das normas vigentes, com intuito de satisfazer seus próprios interesses.

O debate principal perpassa pelas injustiças ambientais sofridas pelos povos tradicionais brasileiros, acarretando impacto racial. O racismo ambiental se configura como as violências que expulsam estes grupos de seus territórios, em razão de interesses financeiros. As violências praticadas contra povos identitários, formam violações aos direitos humanos, eis que afetam seus modos de vida e dignidade (PACHECO, 2008).

O objetivo do estudo consiste em analisar em que medida o racismo ambiental é um instrumento de colonialidade do poder nas comunidades quilombolas de Barcarena-PA. A pesquisa realizada para o desenvolvimento do trabalho consistiu na busca por estudos publicados na plataforma de Periódicos Capes, a partir das palavras-chave: racismo ambiental, decolonialidade e quilombolas.

O trabalho foi dividido em 5 partes: após a introdução, foi descrita a metodologia do trabalho, em seguida, tratou-se da consulta prévia e seus desafios. Após, realizou-se uma

contextualização sobre as comunidades quilombolas de Barcarena-PA e por fim, as considerações finais.

2 METODOLOGIA

Como técnica de pesquisa, utilizou-se a documentação indireta (MARCONI; LAKATOS, 2010), cujo levantamento dos dados foi realizado por meio de pesquisa em fontes primárias e secundárias (MARCONI; LAKATOS, 2010). Como fonte primária, extraiu-se informações de dois processos judiciais, que por questões éticas, preferiu-se omitir os números. Tais processos envolvem conflitos entre a Prefeitura de Barcarena-PA e as comunidades quilombolas de Barcarena-PA, mais especificamente, a comunidade quilombola Sítio Conceição. Para tanto, realizou-se busca no site do Tribunal de Justiça do Estado do Pará, no campo “Consulta Unificada de Processos”. Buscou-se também documentos no site do INCRA e no site da Prefeitura de Barcarena-PA.

Já as fontes secundárias utilizadas foram os artigos científicos analisados com base no protocolo de revisão de literatura desenvolvido. O objetivo da revisão de literatura foi averiguar a a relação existente entre as práticas de racismo ambiental e as comunidades quilombolas de Barcarena-PA. Para tanto, definiu-se um protocolo de revisão de literatura, com pesquisa nas bases de dados Periódicos Capes e Google Acadêmico. Utilizou-se o período de 2013 a 2024 como critério de inclusão, bem como artigos de maior relevância, periódicos revisados por pares, escritos em português, inglês ou espanhol. A pesquisa foi realizada com os filtros: racismo ambiental, decolonialidade e quilombolas. Foram excluídos artigos em duplicidade e artigos em desacordo com a temática tratada neste estudo ou que não acrescentaram nenhuma informação ou que tratavam de aspectos específicos que não interessava a este trabalhos.

A revisão de literatura se completou com a leitura de autores renomados acerca da temática, bem como pela busca nas referências bibliográficas dos artigos selecionados. Adiante, foi realizada uma abordagem qualitativa dos dados (TRIVINÓS, 1987), possibilitando a análise dos dados obtidos, em relação à legislação vigente e teoria aplicada à questão.

3 O RACISMO AMBIENTAL COMO INSTRUMENTO DO COLONIALISMO

O fundamento da modernidade/colonialidade está no descobrimento e na invenção da América (MIGNOLO, 2003, p. 57).

Para Dussel (CASTRO-GOMEZ, 2005a), a América foi a primeira periferia do sistema-mundo, como também a primeira oportunidade de acumulação primitiva do capital. Segundo Grosfoguel (2008, p. 113), nas Américas, chegou o homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista europeu e com ele, a reprodução dos padrões hierárquicos globais existentes.

Conforme afirma Quijano (2005), a ideia de raça não é conhecida antes do descobrimento da América. Essa ideia trouxe identidades sociais novas: índios, negros e mestiços e a raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população. Os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e a ideia de raça foi o modo de outragar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista.

Nesse contexto, o eurocentrismo foi disseminado como uma perspectiva de produzir conhecimento, demonstrando o padrão mundial de poder (QUIJANO, 2005, p. 9). A expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziu à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização das relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus (QUIJANO, 2005, p. 118).

Nessa perspectiva, os povos conquistados e dominados foram postos em situação natural de inferioridade e, por consequência, seus traços fenotípicos, descobertas mentais e culturais, passando a raça ser o primeiro critério fundamental para a distribuição da população nos lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Assim na visão de Quijano (, 2005, p. 9), o vasto genocídio dos indígenas e afrodescendentes, nas primeiras décadas da colonização, não foi causado pela violência da conquista, mas em razão de serem utilizados como mão de obra descartável, forçados a trabalhar até morrer.

Nesse passo, Maldonado (2005) cunhou a expressão “giro decolonial” como o movimento de resistência epistemológico à lógica da modernidade/colonialidade.

As origens da decolonialidade estavam contidas em Quijano e Dussel. O primeiro, ao desenvolver a ideia de colonialidade do poder e o segundo, ao desenvolver a noção de trans-modernidade (BALLESTRIN, 2013, p. 107).

A colonialidade do poder, um conceito desenvolvido por Aníbal Quijano, exprime a constatação de que as relações de colonialidade nas esferas econômicas e política não findaram com a destruição do colonialismo (BALLESTRIN, 2013, p. 99). A expressão colonialidade do poder designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, o qual articula lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais (BALLESTRIN, 2013, p. 100).

A colonialidade foi estendida para uma tripla dimensão: a do poder, do saber e do ser. Nesse passo, a colonialidade é o lado obscuro e necessário da modernidade, sendo sua parte constitutiva (BALLESTRIN, 2013, p. 100). Assim, pode-se dizer que não existe modernidade sem colonialidade (QUIJANO, 2000, p. 343). O conceito que a colonialidade do poder traz de novo é a leitura da raça e

do racismo como o “princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo” (GROSFOGEUL, 2008, p. 123).

Se a raça é uma categoria mental da modernidade, tem-se que seu sentido moderno não tem história conhecida antes da América (QUIJANO, 2005, p. 1). Na mesma linha, Dussel argumenta que a modernidade, assentada e iniciada nesses pilares, justifica uma práxis irracional da violência, eis que a modernidade é um mito que oculta a colonialidade.

Para Barrozo e Sanchez (2015), o ponto comum das bases do racismo, sob a perspectiva da modernidade, da colonialidade e do capitalismo, são as origens da degradação ambiental e das desigualdades sociais, sobre as populações de matriz afrodescendente no Brasil.

A expressão racismo ambiental foi cunhada por Benjamin Chavis e desenvolvida na década de 1980, do século XX. Os protestos capitaneados por Chavis se espalharam pelos Estados Unidos e revelaram que o ônus de receber rejeitos contaminados e indústrias poluentes cabia a bairros habitados pela população negra, o que origina, nesse contexto, o movimento por justiça ambiental (BULLARD, 2004). Nasceu assim, a expressão racismo ambiental, a qual, no primeiro momento, significou a exposição desproporcional de comunidades não brancas e/ou pobres a riscos ambientais (SOUZA, 2015).

No contexto Norte-Americano, a luta contra o racismo ambiental seria a exteriorização da luta por justiça ambiental (ALIER, 2007). Nessa perspectiva, o conceito de racismo ambiental perpassa pelas ideias e práticas das sociedades que aceitam a degradação ambiental e humana, com base no desenvolvimento e inferiorizando determinados segmentos da população afetados, atribuindo-lhes um sacrifício em favor do benefício dos demais segmentos (HERCULANO, 2006).

O racismo ambiental, como conceito autônomo, destaca a investigação de fatores raciais nas circunstâncias de injustiça, eis que uma abordagem classista encobriria o racismo no Brasil, porquanto as dinâmicas territoriais começam como um projeto de resistência ao sistema colonial e permanecem como resistência cultural ao mercado e à economia capitalista (ESCOBAR, 2014).

Para Fanon (2010), o racismo ambiental é o produto e o processo pelo qual um grupo dominante utiliza-se de mecanismos para dearticular as linhas de forma do dominado, para destruir seus valores, sistemas de referência e panorama social. Nesse passo, o racismo é utilizado na sociedade moderna como elemento que torna possível a organização colonial.

Herculano (2006) destaca que os casos de racismo ambiental denunciados no Brasil se exteriorizam de maneira diversa da maneira em que racismo ocorreu nos Estados Unidos. Em locais onde a desigualdade social alcança grande destaque, o racismo ambiental ganha evidência, uma vez que vai além da questão ambiental e exterioriza os anseios da população diretamente afetada.

A colonialidade do poder construiu a subjetividade do subalternizado, se utilizando do conceito de raça como forma de manter um padrão de poder e de escala social que situa o homem branco como acima dos indígenas e negros. Assim, a colonialidade é um dos elementos formadores do padrão mundial do poder capitalista (QUIJANO, 2005).

Verifica-se a emergência de novos atores coletivos, que se organizam em resposta às situações desiguais de vulnerabilidade (RANGEL, 2016). Emergem situações de injustiça ambiental, em relação a grupos vulneráveis, que arcam com a maior carga dos danos ambientais, advindos de projetos de desenvolvimento (RANGEL, 2016). Nesse contexto, interessante o desenvolvimento de uma perspectiva de justiça ambiental, a partir da visão das lutas protagonizadas por grupos marginalizados, independente raça, cor, origem ou renda (ACSELRAD, 2004).

Mir e Gandolfi (2023) afirmam que o mito da democracia racial no Brasil, bem como a meritocracia contribuem para o negacionismo do racismo ambiental que a população negra sofre. Destacam que a supremacia branca se funda em um discurso racista de meritocracia, que atribui os méritos à branquitude. Nesse passo, as políticas públicas estabelecidas com base na supremacia branca geram maior desigualdade social em relação à população negra.

Mir e Gandolfi (2023) defendem que o racismo ambiental é uma manifestação de injustiça ambiental, evidenciando fatores raciais, por meio de como o Estado exerce seu poder. Nesse passo, o racismo ambiental se exterioriza com políticas públicas diferenciadas em razão da questão racial, beneficiando determinados segmentos populacionais, em detrimento de outros. Dessa maneira, o próprio Estado viabiliza o desenvolvimento do racismo ambiental, por meio da exploração de territórios ancestrais de povos originários e populações tradicionais, com o objetivo de implementar projetos de desenvolvimento, gerando uma situação de injustiça social em relação à povos originários, comunidades tradicionais, quilombolas e indígenas (MIR E GANDOLFI, 2023).

Nesse contexto, é possível afirmar que o racismo ambiental no Brasil se expressa de diversas maneiras, tais como a construção de hidrelétricas, projetos turísticos, instalação de lixões próximos a comunidades, que geram diversos danos ambientais, dentre os quais, a contaminação de rios. Desse modo, as consequências do racismo ambiental impactam as populações mais vulneráveis, afetando a saúde pública, os direitos territoriais, o bem-estar coletivo, acarretando enfermidades e mortes (MIR E GANDOLFI, 2023).

4 CONTEXTUALIZAÇÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE BARCARENA-PA

Neste estudo, analisou-se os autos de dois processos, envolvendo o Município de Barcarena-PA e a Associação Quilombola Indígena Sítio Conceição – ACOMQUISC, os quais tramitam na 1ª Vara Cível e Empresarial da Comarca de Barcarena-PA e se referem ao conflito existente entre a Prefeitura

de Barcarena e a Associação da Comunidade Quilombola Indígena Sítio Conceição (ACOMQUISC), relacionado à regularização fundiária da área ocupada pela Comunidade Quilombola Sítio Conceição.

A associação de Moradores do Sítio Conceição foi fundada em 02 de janeiro de 2010 e em junho de 2014, registrou sua Ata de Autodefinição Quilombola Indígena, tendo sido reconhecida pelo Estado do Pará. Em seguida, a Comunidade Sítio Conceição iniciou processo nº 54100.004372/2016-81 (INCRA, 2018), o qual foi instaurado de acordo com o Decreto nº 4887/2003, o qual estabelece a atribuição do INCRA no processo de identificação, reconhecimento e titulação de terras dos remanescentes de quilombos, conforme os procedimentos previstos em Instrução Normativa/INCRA nº 57/2009. Em 09.12.2019, foi encaminhado ofício à Prefeitura de Barcarena, informando que o INCRA iria iniciar ações de levantamento de dados para a confecção de peças técnicas para compor o relatório de identificação e delimitação e solicitou informações da prefeitura.

De acordo com a leitura de Informações Técnicas nº/F-4/INCRA-SR-01/2020 (INCRA, 2020), o qual trata do levantamento de campo relacionado a demanda das comunidades Gibrié de São Lourenço; Ramal Cupuaçu; Sítio Conceição; e Sítio São João em Barcarena. Segundo consta na informação técnica, bem como da planta e memorial descritivo dos territórios, a Prefeitura de Barcarena declarou área pertencente ao território das comunidades citadas como sendo de área urbana e, desta forma, passou a ocupar área dentro dos limites do território reivindicado pelas comunidades.

Consta que a Prefeitura de Barcarena passou a efetuar regularização fundiária urbana, emitindo títulos individuais por meio do programa de Regularização Fundiária Urbana (REURB), instituído por meio do Decreto nº 0062/2018, de 06 de março de 2018. A regularização individual de áreas da comunidade, não-quilombolas que ocupam irregularmente os territórios estavam na iminência de ter suas posses regularizadas (INCRA, 2020).

Em 18 de junho de 2020, o INCRA notificou a Prefeitura Municipal recordando a Administração acerca de acordos anteriores e de recomendações do Ministério Público Federal (MPF). A Recomendação nº 30/2018 emitida pelo MPF, determina que não seja emitido título individual nas áreas reivindicadas por comunidades quilombolas já certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP) e em processo de reconhecimento e titulação coletiva junto ao INCRA.

Em plena pandemia do Covid-19, a prefeitura de Barcarena-PA iniciou a construção de um muro, cercando o território quilombola, realizando corte de árvores ameaçadas de extinção, como as castanheiras. Além disso, o muro foi construído dentro da linha divisória estabelecida pelo INCRA como perímetro de área de terras tradicionalmente ocupada pela comunidade quilombola. Apesar da

intervenção do INCRA e do Ministério Público Federal (MPF), no sentido de que a Prefeitura suspendesse a obra e encerrasse a turbacão, a Prefeitura ignorou totalmente a manifestacão dos Órgãos competentes.

Em 2021, o Município de Barcarena-PA promoveu açã de imissão de posse, com pedido de tutela de urgência, em desfavor da ACOMQUISC, com intuito de executar uma obra pública, relacionada ao saneamento municipal, a fim de implantar a estacão de tratamento de esgoto – ETE Pinheiro.

Ainda com intuito de contextualizar a situacão das comunidades quilombolas de Barcarena-PA, analisou-se a Lei Complementar Municipal nº 49/2016, que institui o Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano de Barcarena e percebe-se que as comunidades quilombolas não são mencionadas no Plano Diretor. Desta forma, não há direcionamento de políticas públicas para comunidades tradicionais e quilombolas, entretanto, verifica-se a possibilidade de remocão de populaçoes em áreas de risco, bem como incentivo a projetos de remanejamento de populaçoes existentes em áreas de interesse industrial.

No mesmo sentido, o Plano Plurianual do Município de Barcarena-PA, PPA 2022-2025 - Lei Municipal nº 2273/2021, de 30 de dezembro de 2021 não prevê qualquer açã ou programa , em que haja destinaçã de verbas públicas para as comunidades tradicionais e quilombolas, desconsiderando a certificacão das comunidades junto à Fundaçã Cultural Palmares (FCP) e argumenta que o INCRA é o órgão que detém a atribuicão para a titulacão dos territórios quilombolas.

Nota-se a ocorrência de racismo ambiental nas comunidades quilombolas de Barcarena-PA, na medida em que se verifica que a Municipalidade de Barcarena-PA desrespeita normas brasileiras, desobedecendo, inclusive, recomendaçoes de atores do sistema de justiça, como é o caso do descumprimento da recomendaçã expedida pelo MPF.

Percebe-se também o descaso do Município de Barcarena-PA, na medida em que não promove a consulta prévia, livre e informada, que deve ser garantida às comunidades quilombolas nos projetos de desenvolvimento que impactem suas existências e seus territórios. Além de ser um dos princípios fundamentais da Convençã 169 (OIT/1989) (GRABNER, 2018), a consulta prévia deve ser observada como medida de concretizaçã do Objetivo 8 da Agenda 2023, onde foi definido como meta o crescimento econômico voltado para o desenvolvimento e inclusã (ONU, 2015).

Nessa senda, projetos de desenvolvimento podem impactar sobremaneira a vida das comunidades quilombolas, devendo-se realizar sempre a consulta prévia nesses casos. Nesse sentido, destaca-se o estudo de Santos e Jesus (2023), no sentido de que o racismo ambiental é uma das

vertentes da desigualdade em saneamento, ressaltando que essa desigualdade socioambiental aflige principalmente mulheres negras, eis que os domicílios chefiados por mulheres tendem a sofrer mais com a precariedade e falta de saneamento básico. Esse cenário de vulnerabilidade culmina em efeitos desastrosos para a população negra brasileira, uma vez que a saúde e a vida dessa população tem sido afetadas por doenças e morte, em razão da falta de saneamento básico adequados.

Jesus (2020) defende que há um perfil racial das pessoas mais vulneráveis e vitimizadas pelas condições ambientais insalubres, o que contribui para o genocídio da população negra. Defende que a população negra é mais acometida por doenças em razão da falta de saneamento do que a população branca. Essa é uma consequência do racismo ambiental, que evidenciam a deficiência de oferta de políticas públicas de saneamento, expondo a população negra a precarização de acesso à água, esgoto e coleta de lixo, tornando-a mais vulnerável a riscos à saúde. Dessa forma, Jesus enfatiza que a omissão do Estado é preponderante para a permanência secular das péssimas condições de higiene e saúde da população negra. Nesse passo, o saneamento básico deve ser alvo de programas e políticas públicas governamentais, eis que tem se estabelecido como um privilégio e mecanismo de controle racial.

Escobar (2014) destaca que os grupos étnicos pensam em estratégias para fortalecer o controle do território, a prevenção do deslocamento e o direito à paz e à vida em territórios coletivos. Aponta como estratégias a recuperação do cultivo de arroz, a produção de açúcar, a autonomia alimentar, promoção de conhecimentos e práticas tradicionais, além do fortalecimento de organizações territoriais étnicas. Portanto, a percepção e o entendimento do que significa bem viver (ACOSTA, 2019) para as comunidades quilombolas se torna imprescindível para o desenvolvimento de políticas públicas que realmente atendam as necessidades das comunidades atingidas.

A luta pela vida e pelo território apontam que a vida não pode ser pensada fora da natureza, eis que dessas lutas emergem mundos relacionais (ESCOBAR, 2014). Melo e Barzano (2021) afirma que a mercantilização de áreas da comunidade, como a nascente do rio é um fator relevante para a modificação das práticas dos moradores, fomentando uma uma lógica comercial privada para os recursos naturais. O rio representa a sobrevivência do território para essa comunidade, seja como espaço coletivo de lazer, seja como recurso fundamental para as atividades produtivas. Conclui que os sujeitos quilombolas são detentores de saberes relevantes para a compreensão de seus modos de vida e do território em que habitam. Afirma que é imprescindível adotar perspectivas decoloniais e insusgentes nas pesquisas relaionadas ao racismo ambiental, a fim de viabilizar outras maneiras de ser, de existir e de se relacionar com a natureza.

Escobar (2014) afirma que a modernidade atribuiu a si o direito de ser o mundo, considerado civilizado, livre e racional, à custa de outros mundos existentes e/ou possíveis. Essas outras experiências de mundo são chamadas de ontologias relacionais, no sentido de que todos os tipos de seres vivos dependem dos outros para sua existência. Nesse sentido, a pressão sobre os territórios, evidenciada em todo mundo, pode ser observada como uma guerra contra esses mundos relacionais e uma tentativa de dissolver todo o coletivo.

A colonialidade impõe uma classificação racial/étnica da população mundial como fundante deste padrão de poder (QUIJANO, 2005). Nesse contexto, o conceito de raça é uma construção social sem qualquer relação com processos biológicos, entretanto, utilizado da perspectiva política e social, eis que determina condições e lugares ocupados por negros e brancos na sociedade (QUIJANO, 2005).

Ainda sobre a questão da colonialidade, Grosfoguel (2018) defende que a hegemonia do conhecimento, no sentido de que a epistemologia eurocêntrica dominante não admite outra epistemologia como meio de produção do pensamento crítico. Nesse contexto, essa hegemonia da modernidade europeia anula o legado histórico e intelectual dos povos indígenas, africanos, conceituados como primitivos e irracionais. Evidenciou-se uma geopolítica do conhecimento, no sentido de que o poder, o saber e as dimensões culturais se definiam a partir da lógica do pensamento europeu.

Melo e Barzano (2021) destacam que a expropriação do território é uma das bases da inferiorização dos/as quilombolas, tornando claro o racismo ambiental, na medida em que observa-se a apropriação das margens do rio por fazendeiros, os quais degradam o meio ambiente e ameaçam os modos de vida quilombola. Este grupo étnico racial tem sua história relacionada com a questão territorial, padece com a ineficácia do Estado em regularizar a situação fundiária e os impactos ambientais resultantes das atividades de fazendeiros que degradam e exploram os ecossistemas.

Melo e Barzano (2021) defendem que as injustiças geradas pelo modelo de produção capitalista são além das desigualdades socioeconômicas, na medida em que interferem no acesso aos recursos ambientais e na exposição à degradação ambiental. Nessa senda, o movimento de justiça ambiental surge para questionar a desigualdade ambiental a que determinados grupos étnicos e sociais estão submetidas e pensar em soluções que permitam a esses grupos o acesso equânime aos recursos ambientais e não precisar suportar uma parcela desigual das consequências ambientais negativas (ACSELRAD, 2009).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscou-se com o presente estudo analisar em que medida o racismo ambiental é um instrumento de colonialidade do poder nas comunidades quilombolas de Barcarena-PA. Apesar das diversas normas vigentes, que garantem direitos às comunidades quilombolas, ainda percebe-se o descaso e a violação de seus direitos fundamentais pelo próprio Poder Público.

Projetos de desenvolvimento são pensados e executados à despeito da opinião e consulta às comunidades atingidas, mostrando que a Municipalidade de Barcarena-PA age em desacordo com a Constituição e com a Convenção 169 da OIT, a qual garante o direito fundamental à consulta prévia, livre.

Há mais de 40 anos as comunidades quilombolas de Barcarena-PA lutam por reconhecimento e sofrem com o descaso e racismo ambiental, tendo seus direitos territoriais banalizados, ao ver o avanço de obras públicas, como a estação de tratamento de esgoto, que a Prefeitura pretende construir na comunidade Sítio Conceição.

Percebe-se que as autoridades competentes desconsideram as normas vigentes, em seu verdadeiro sentido, eis que o pensamento e a cosmovisão das comunidades atingidas por projetos de desenvolvimento econômico somente tem sido ouvidas após a ocorrência de desastres ambientais.

O desenvolvimento de pesquisas, no sentido de repensar a racionalidade econômica existente é uma medida que se impõe. Fomentar o diálogo de saberes entre as comunidades e o Poder Público é a melhor forma de minorar os danos centenários sofridos por essas comunidades.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Editora Elefante, 2019.

ACSELRAD, H., Mello, C., & Bezerra, G. (2009). **O que é justiça ambiental**. Garamond.

ALIER, Joan Martínez. **O Ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valorização**. Maurício Waldman (trad.). São Paulo: Editora Contexto, 2007.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de ciência política**, p. 89-117, 2013.

Barrozo, L., & Sánchez, C. **Educação Ambiental crítica, interculturalidade e justiça ambiental: Entrelaçando possibilidades**. VIII EPEA — Encontro Pesquisa em Educação Ambiental, Rio de Janeiro, Brasil, 2015. http://epea.tmp.br/epea2015_anais/pdfs/plenary/139.pdf.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. 292 p.

BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 2003.

BULLARD, R. Enfrentando o racismo ambiental no século XXI. In: ACSELRAD, Henry; HERCULANO, Selene; PÁDUA, José Augusto (Orgs.). **Justiça Ambiental e cidadania**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

CASTRO, Edna. Estratégias de expansão territorial de empresas minerais na Amazônia, desastres socioambientais e "zonas de sacrifício". In: CASTRO, Edna Ramos de; CARMO, Eunápio Dutra do. **DOSSIÊ desastres e crimes da mineração em Barcarena**. Belém: NAEA: UFPA, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. **A Colonialidade do Saber: etnocentrismo e ciências sociais–Perspectivas Latino americanas**. Buenos Aires: Clacso, p. 107-126, 2005.

ESCOBAR, Arturo. **Encountering Development. The Making and Unmaking of the Thirld World** (Princeton: Princeton University Press), 1995.

ESCOBAR, A. (2014). **Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. *Ediciones Unaula*. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf. [Links]

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010.

FUNDAÇÃO CULTURAL DOS PALMARES. **Certidões expedidas às comunidades remanescentes de quilombo**. Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/departamentos/protecao-preservacao-e-articulacao/CRQs_CERTIFICADAS_versao_10_01_241PDF.pdf>. Acesso em: 26 Jan. 2024.

GRABNER, Maria Luiza. A Convenção 169 da OIT e sua aplicação em defesa dos direitos territoriais da comunidades tradicionais quilombolas: a consulta e o livre consentimento como direito fundamental. In: Ministério Público Federal. **Reconhecimento de direitos territoriais de comunidades quilombolas**. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão, Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais. Brasília: MPF, 2018.

Grosfoguel, Ramon. **Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada**, 2018.

Herculano, S. **Lá como cá: conflito, injustiça e racismo ambiental**. I Seminário Cearense contra o Racismo Ambiental, Fortaleza, Brasil, 2006.

INCRA. **Relação dos processos de regularização quilombolas**. Acesso em 15 abril 2024. Disponível em file:///C:/Users/MPPA/Downloads/processos_abertos.pdf.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Terras de Quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção. In SOUZA, Edileuza Penha. NUNES, Georgina Helena Lima. MELO, Willivane Ferreira de. **Memória, territorialidade e experiências de educação escolar quilombola**. Pelotas (RS). Editora EFPel. 2016. pp. 45-54.

OIT. **Convenção nº 169, de 07 de junho de 1989**. Disponível em:

<https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%A4genas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20%C2%BA%20169.pdf>.

Acesso em: 25 Jan. 2024.

ONU. **Transformando nosso mundo: a agenda 2030 para o desenvolvimento sustentável. 2015.** Disponível em: <<https://brasil.un.org/sites/default/files/2020-09/agenda2030-pt-br.pdf>>. Acesso em: 25 Jan. 2024.

PACHECO, Tania. **Racismo Ambiental: o que eu tenho a ver com isso?** Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/textos-e-artigos/racismo-ambiental-o-que-eu-tenho-a-ver-com-isso/>. Acesso em 17 Fev. 2024.

RANGEL, Tauã Lima Verdan. Racismo ambiental às comunidades quilombolas. **Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos**, v. 4, n. 2, p. 129-141, 2016.

SANTOS, Izabela Penha de Oliveira. JESUS, Victor de. (In)Consequências da inadequação em saneamento na vida-morte da população negra brasileira. In: Racismo Ambiental. **Revista Diálogos Socioambientais**. Vol. 06, n. 17, 2023. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7957891/mod_resource/content/1/Di%C3%Allogos%20Socioambientais%20Racismo%20Ambiental.pdf>. Acesso em 17 Fev. 2024.

SARMIENTO, Camilo Ernesto Bernal; CABEZAS, Sebastián; FORERO, Alejandro; RIVERA, Iñaki; VIDAL, Iván. Más allá de la criminología. Un debate epistemológico sobre el daño social, los crímenes internacionales y los delitos de los mercados. In RIVERA, Iñaki (Coord.). **Delitos de los Estados, de los Mercados y daño social: debates en criminología crítica y sociología jurídico-penal**. Barcelona: Anthropos, 2014.

SILVA, Lays Helena Paes e. Ambiente e Justiça: racismo ambiental no contexto brasileiro. In: **XI Congresso Luso Brasileiro de Ciências Sociais**. ANAIS..., 07-10 ago. 2011, p. 01-16. Disponível em: <http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1306222361_ARQUIVO_racismoambientalsalvador.pdf>. Acesso

SOUZA, Arivaldo Santos de. **Direito e racismo ambiental na diáspora africana: promoção da justiça ambiental através do direito**. EDUFBA, 2015.



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

TÍTULO DO TRABALHO: ESPACIALIDADE E RACIALIDADE NAS ORIGENS DA HABITAÇÃO SOCIAL EM BELÉM-PA (SÉC. XX AO SÉC. XXI): COMPREENDENDO O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO E AS ALTERAÇÕES ESPACIAIS NO CONJUNTO HABITACIONAL DO IAPI DO BAIRRO DE SÃO BRAZ, BELÉM-PA.

Gisele Joicy da Silva Guimarães(PPGAU-UFPA),
Luiz de Jesus Dias da Silva(PPGAU-UFPA)

RESUMO: Nos últimos anos verifica-se uma intensificação de estudos que objetivam compreender como as dimensões racial, gênero e classe estão presentes no processo de formulação e execução das políticas públicas; de tal maneira que as abordagens que antes situavam-se (e limitavam-se) a questões sociais (puramente) passaram a incluir outras questões que vieram a denunciar o processo de hierarquização, subalternidade e de sub-humanização em nossa sociedade. Havendo, portanto, uma necessidade de compreender as desigualdades e as barreiras sociais a partir de um enfoque interseccional, considerando a sobreposição de marcadores sociais (e outras variáveis) como idade, orientação sexual, religião, entre outras. Assim, o presente ensaio teórico busca refletir a herança dos ideais modernistas no campo da Arquitetura e Urbanismo que denunciam o processo de epistemicídio afrodiáspórico, isto é, do apagamento estrutural do conhecimento/ racionalidade afro-indígena, implícito e vinculado às preocupações higienistas que foram e são incorporadas às utopias do urbanismo moderno e contemporâneo, desvelando problemáticas que envolvem a população negra e pobre no âmbito das políticas urbanas e habitacionais; pois, ao longo dos anos, convencionou-se denominar de “favelização” o processo de alterações significativas nas edificações originais dos conjuntos habitacionais que basicamente negam as demandas e as representações simbólicas negras como a corporeidade e a sua relação com o fenômeno da espacialidade não branca. Não estando ambas relacionadas à simples racionalidade projetual e construtiva; não se tratando, portanto, de algo pragmático passível de uma padronização ou universalização de anseios, em que a problemática também está na imposição de vivências específicas (da branquitude) aos indivíduos. Deste modo, pretende-se analisar tais questões processadas a partir dos anos de 1940 e em seus rebatimentos no processo de segregação socioespacial na capital paraense, tendo como foco a questão da racialidade, observadas na construção do Conjunto Habitacional do IAPI, localizado no bairro de São Braz, Belém-Pa.

Palavras-chaves: espacialidade, racialidade, epistemicídio afrodiáspórico, habitação social.

1. INTRODUÇÃO

A Arquitetura e o Urbanismo Modernos expressavam, claramente, em sua retórica a busca de uma racionalidade e ordem que deveriam estar alinhadas às exigências do sistema capitalista, como retórica científica, propunham a separação rígida entre as funções: habitar, produzir, circular e recrear que figuravam como parte fundamental do zoneamento urbano. Por outro lado, na prática, o quanto tais preceitos se alinhavam com teorias supremacistas? O quanto tais ações impactaram e reforçaram o chamado racismo estrutural? Sendo importante compreender o caráter problemático quanto a imposição de vivências específicas aos indivíduos, em que as políticas públicas precisam reconhecer e trabalhar as especificidades humanas, além de combater o epistemicídio

afrodiaspórico, visto que as alterações espaciais em conjuntos habitacionais ainda são entendidas de maneira preconceituosa como um processo de favelização.

Outro aspecto diz respeito à segregação espacial, racismo ambiental e negação de espaços eminentemente negros. O Brasil consolidou-se e estruturou-se crescentemente a partir da desterritorialização de pessoas negras e pobres. Uma constatação evidente trata-se da destinação de negros e pobres às periferias urbanas, algo que teve e tem a capacidade de inferiorizar o lugar do negro dentro da nossa sociedade, bem como no espaço urbano, denunciando assim a não neutralidade do espaço. Assim, no presente trabalho busca-se refletir a herança do modernismo quanto às problemáticas que envolvem a população negra e pobre no âmbito das políticas urbanas e habitacionais.

O presente ensaio, além desta introdução e das considerações finais, estrutura-se em três partes. Primeiramente, no tópico “*O Contexto Histórico*” trataremos das origens da Política Habitacional brasileira e das concepções morfológicas e tipológicas contidas no desenho urbano do conjunto habitacional do IAPI de Belém-Pa sob o ponto de vista da Arquitetura Moderna.

Em seguida, com a “*Revisão Teórica: ideais modernistas*” abordamos importantes categorias de instrumentalização tanto da narrativa, do discurso da Arquitetura Moderna, que serviram de base teórica para os ideais referentes à produção de habitação popular de forma coletiva (ou em larga escala), bem como sucinta reflexões importantes sobre a adoção de soluções desconexas da realidade local, então pautadas na branquitude, no sentido de reverberar reflexões sobre a necessidade de um diálogo entre as teorias de Arquitetura e Urbanismo e as produções teóricas de pensadores negros nacionais e internacionais sob o prisma de importantes categorias como branquitude, proposta por Cida Bento (2022); epistemicídio e dispositivo da racialidade desenvolvidas por Sueli Carneiro (2023).

Por fim, em “*Análise dialógica: questão racial e urbanismo*” indica-se a importância de se proceder a uma reinterpretação conectada e reveladora quanto a se assumir que o campo teórico adotado apresenta limitações epistemológicas para se pensar as cosmolocalidades afrodiaspóricas, visto que elas incorporaram grandemente ideologias supremacistas, embasadas em realidades de países europeus e anglo-saxões.

2. O CONTEXTO HISTÓRICO

As origens da habitação social encontram amparo na conjuntura do Pós-primeira Guerra Mundial na década de 1920, assim como advinha da expectativa por transformações políticas que levassem ao socialismo e com a produção em larga escala de moradias para a classe dominada. Tais fatos, nos levam, inevitavelmente, a pensar a habitação social como sendo a materialização dos preceitos do movimento moderno (BONDUKI, 2004).

No ano de 1972, o arquiteto paisagista, Charles Jencks cunhou o termo pós-modernismo e já nesse período o modelo de conjunto habitacional produzido no pós-Segunda Guerra já era contestado, questionado quanto às suas altas aspirações românticas. E, já em idos de 1950, questionava-se inclusive o papel do arquiteto enquanto intérprete dos desejos e esperanças da sociedade, até então figura central dentro da prática urbanística (SOLÁ-MORÁLES, 2011).

A questão é que no mundo ocidental, em especial, no campo teórico da arquitetura, já não se considerava vanguarda a construção de grandes conjuntos habitacionais monofuncionais. Entretanto, no Brasil a concepção de conjuntos habitacionais ainda estava emergindo, florescendo. E, somente no ano de 1964, o modelo em questão passa a ser contemplado como uma forma de promover as intervenções urbanas higienizadoras, tendo dois objetivos principais: estimular o capital imobiliário e dar respostas à insatisfação popular com a promessa de aquisição da casa própria (BONDUKI, 2004).

Em meio à crise habitacional no Brasil na década de 1930, quanto às origens da chamada Habitação Social, no período Vargas entre os anos de 1930 a 1954, observa-se a intervenção estatal quanto à produção espacial, caracterizada como sendo uma ação direta junto ao mercado de aluguéis.

Nesse período, o Estado brasileiro torna-se interventor em questões como a construção, comercialização, financiamento e locação habitacional. A mudança de postura visava impulsionar a formação e o fortalecimento de uma sociedade urbano-industrial, essencialmente, capitalista (BONDUKI, 2004).

Quando Vargas assumiu o poder, entre as medidas tomadas naquele período estava a criação dos Institutos de Aposentadoria e Pensão (IAPs), a Fundação da Casa Popular (FCP), o Departamento de Habitação Popular do Rio de Janeiro (DHP) que sob controle estatal objetivavam construir conjuntos habitacionais para as classes trabalhadoras. Destaca-se desse período, a forte influência da arquitetura moderna, mas principalmente, a experiência europeia enquanto norteadora dos debates entre arquitetos e engenheiros (BONDUKI, 2004).

O conjunto habitacional do Instituto de Aposentadoria e Pensão dos Industriários (IAPI) foi uma das primeiras intervenções do Estado Novo na habitação social, sendo criado pela Lei nº 367, de 31.12.1936. Os conjuntos do IAPI no Brasil corresponderam à denominada arquitetura pública moderna brasileira que até então estavam concentradas nas regiões do sul e sudeste, cuja intencionalidade estava na difusão da linguagem da arquitetura moderna a partir de novas edificações. Deste período, oportunizou-se, no ano de 1945, o concurso de arquitetura para o Projeto do Ministério da Educação no Rio de Janeiro que deveria ser concebido conforme os manuais técnicos disseminados pelos preceitos modernistas (PANTOJA, 2016; BONDUKI, 2004).

No ano de 1947, Rodolfo Chermont, o então prefeito de Belém do Pará, aderiu à política habitacional de Getúlio Vargas ao apoiar a criação do Instituto dos Industriários e de construir no perímetro da Praça Floriano Peixoto, a vila de casas do IAPI na cidade. É nesse contexto que a capital paraense tem sua primeira habitação social, localizada, especificamente, no então largo de São Brás. E, diferentemente dos dias atuais, sua localização era considerada distante do centro em que as principais vias ainda eram ocupadas por grandes áreas vazias e sobrados; isto é, naquele momento o local era considerado periferia da capital paraense (Figura 1).

Figura 1- Localização do conjunto habitacional IAPI.



Fonte: elaborado pelos autores a partir do Google Earth (2023).

As concepções morfológica e tipológica partiam da ideia de que a grande praça seria dividida em 6 quadras com uma pequena praça triangular no centro da vila. Observa-se uma tentativa tímida de adoção do ideal de unidades de vizinhança, em que o projetista buscou garantir que os equipamentos urbanos ficassem próximos das habitações, além de evitar que as vias de

trânsito interrompessem a vida comunitária, resguardando assim as crianças; pois conforme Ferrari (1991), o equipamento básico de uma unidade de vizinhança é a Escola Primária.

O projeto previa três tipos de casas: Proletárias, Médias e Boas. Cada tipo teria um plano de pagamento diferenciado. A categorização dos tipos em “boas”, “médias” e “proletárias” dialogam com a “metodologia” proposta pelo Banco Nacional de Habitação (BNH) que basicamente atuou na produção habitacional destinada a três segmentos: famílias com renda de até 03 salários-mínimos, entendidos como um mercado popular; famílias com renda mínima de 03 a 06 salários-mínimos, que seria um mercado econômico; e famílias com renda mínima de 6 salários-mínimos, no caso, mercado médio (Figura 2).

Figura 2 - Conjunto do IAPI na década de 1950.



Fonte: Jornal *O Liberal*, de 22.10.1950 apud PANTOJA, 2014.

O conjunto habitacional em questão apresentava 200 unidades, sendo 08 apartamentos de tipologia geminada em cada bloco. A configuração espacial adotada previa a disposição em blocos paralelos e simétricos. O desenho urbano em si valia-se grandemente da referência e inspiração nas cidades-jardins idealizadas por Ebenezer Howard, destacando-se em seu contexto a escola e a vegetação abundante da época (CARVALHO, 2013; PANTOJA, 2016).

Figura 3 – Vista geral da lateral do conjunto do IAPI.



Fontes: BELÉM ANTIGA, 2016.

Sob o ponto de vista arquitetônico, o conjunto do IAPI dispunha de blocos simétricos com unidades geminadas, cujas fachadas apresentavam elemento vazado distribuídos de maneira uniforme, possibilitando assim a ventilação da área de acesso aos apartamentos superiores. Como dito anteriormente, cada edifício apresentava 08 apartamentos (PANTOJA, 2016).

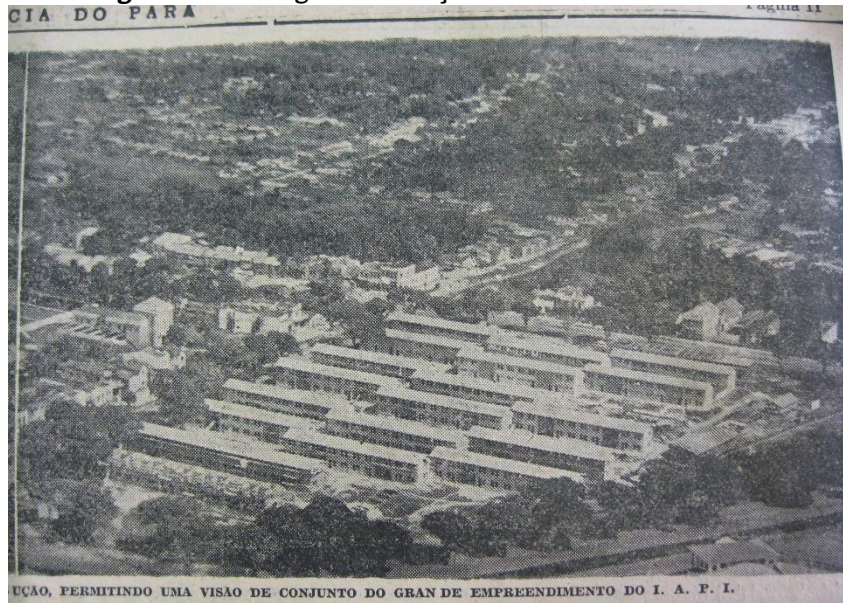
Figura 4 – Um dos edifício-tipo do Conjunto IAPI na década de 1950.



Fontes: BELÉM ANTIGA, 2016.

As “cidades-jardins” promovidas pelo Instituto de Aposentadorias e Pensões dos Comerciantes (IAPC) foram uma das primeiras experiências de implantação dessa tipologia no Brasil no ano de 1941. As cidades-jardins brasileiras, na prática, eram modelos distantes do chamado modelo Howardiano; por outro lado, cumpriam seu “papel de harmonizar as contradições sociais emergentes” (FREITAS, 2012 *apud* PANTOJA, 2016, p. 61). A seguir, imagem da fase de construção do conjunto habitacional IAPI de Belém no ano de 1950 (Figura 5).

Figura 5 – Visão geral do conjunto do IAPI de Belém-Pa.



Fonte: Jornal Província do Pará apud BELÉM ANTIGA, 2016.

As habitações “Boas” ficariam localizadas em frente a Tito Franco, atual Av. Almirante Barroso, em frente à estação Central da Estrada de Ferro de Bragança. As “médias”, com frente para a José Bonifácio; e as “proletárias”, frente para a São Jerônimo/José Malcher. O projeto era um modelo que vinha fazendo sucesso pelo Brasil, e ainda previa a construção de uma escola. No ano de 1950, em 20 de outubro, o jornal a “Província do Pará” publicou a informação de que a obra havia se materializado, saído do papel. Nos registros, há mais de 70 anos atrás, observa-se que havia uma considerável arborização, poucas construções, e um clima quase bucólico, mas que não lembrava exatamente uma ambiência interiorana amazônica. As imagens são registros raros do processo de urbanização de Belém. A seguir imagem atualizada com as indicações das habitações categorizadas originalmente (Figura 6).

Figura 6 – Conjunto IAPI (atualmente).



Fonte: elaborado pela autora a partir do Google Earth (2023).

E no cruzamento viário, em direção à saída da cidade da porção compreendida como sendo o final da área urbana da época, entre os anos de 1951 a 1957, foi projetada e construída uma escola de pequenas dimensões que buscava expressar todos os preceitos da arquitetura modernista: a escola Benvinda de França Messias (1952) do arquiteto Edmar Penna de Carvalho, formado na Escola de Belas Artes (CARVALHO, 2013).

Em termos arquitetônicos, a escola apresenta volumetria diversificada, com rampas e pilotis, incluindo elementos regionalizados como os cobogós, além de *brise soleil* (CARVALHO, 2013). Na época, a citada escola foi inaugurada com o nome de “Escola Estados Unidos”, como parte do conjunto habitacional do IAPI. Sua construção estava perfeitamente alinhada com os anseios desenvolvimentistas, seja no seu projeto pedagógico, como também no repertório arquitetônico modernista do edifício (Figura 6).

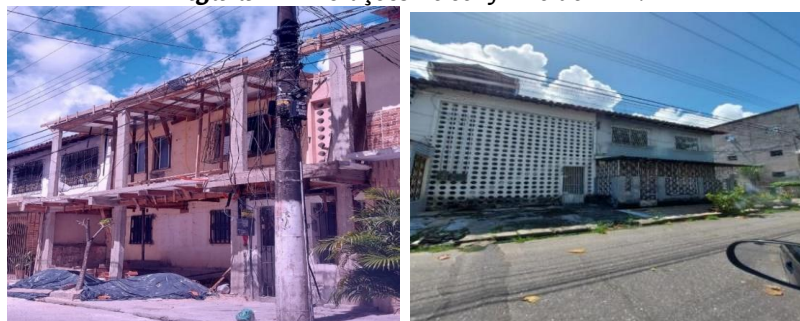
Figura 4 - Escola Benvinda de França Messias.



Fonte: autores (Ano: 2023).

Formalmente, não eram permitidas alterações nas unidades; na época, o próprio Instituto as proibia. Contudo, atualmente são notadas modificações nas características gerais das unidades habitacionais. Podendo-se pontuar, principalmente, o acréscimo de área construída a partir da ampliação sobre o passeio público, em desacordo com alinhamento proposto originalmente. Outro ponto a se destacar que estas ampliações ocasionaram em uma significativa redução das áreas verdes.

Figura 7 – Alterações no conjunto do IAPI.





Fonte: autores (Ano: 2023).

Em síntese, o conjunto do IAPI corresponde a um marco para a urbanização da cidade de Belém ao propor uma setorização ligada às tipologias arquitetônicas ou relacionada a uma pretensa racionalidade arquitetônica.

Assim, pode-se considerar com certa segurança que os arquitetos envolvidos com a produção de habitação social adotaram uma atitude de projeto concebida pelo movimento moderno, buscando compatibilizar a economia, a práxis profissional, a técnica e a teoria estética modernista (BONDUKI, 2004).

3. REVISÃO TEÓRICA: IDEAIS MODERNISTAS

Na Europa, os críticos teóricos já se atentavam à questão fragmentária entre teoria e prática e da existência de um pluralismo epistemológico que tendia a tornar o campo teórico da arquitetura e urbanismo algo instável, de paradigmas de pensamentos questionáveis. A única certeza era de que ela era executora de uma ideologia estabelecida (SOLÁ-MORÁLES, 2011). Obviamente, que não abordavam a questão interseccional, mas, compreendiam e reconheciam que existiam limitações desta teoria quanto a uma relação dialógica com outros campos, outras disciplinas como a Antropologia, Psicologia, Sociologia e entre outras.

E pelo ponto de vista técnico, a compreensão deste cenário, nos aponta para uma “defasagem” epistêmica as quais os profissionais e, inclusive, o Brasil viam-se envolvidos. Pois na Europa, a partir dos anos de 1950, já se debatia o fato de que as teorias arquitetônica e urbanística modernas não poderiam ser construídas em detrimento de toda uma intenção sistêmica disciplinar e que viesse a desconsiderar problemas como o saneamento, o transporte, o aproveitamento do solo ou a eficiência nos diferentes níveis do processo de construção da cidade (SOLÁ-MORÁLES, 2011).

O fato de o urbanismo moderno ter emergido no século XIX, com o objetivo de amenizar ou solucionar os resultados negativos produzidos pela industrialização, ainda que justificada pela ideia “romântica” de assegurar os níveis mínimos de saúde e bem-estar em áreas residenciais, na realidade tinha o propósito de garantir a existência do sistema capitalista. As preocupações higienistas presentes no urbanismo modernista incorporaram sinais de uma utopia salvadora. O Estado, nesse aspecto, era tido como o principal interventor do espaço urbano, ao estabelecer limitações ao direito de propriedade e ao direito de construir.

O pensamento moderno tem raízes na pretensão de uma evolução da humanidade quanto à busca de poder e dominação; cujo ideário expressava tensões entre duas perspectivas: a organicista e a mecanicista. A humanidade, contudo, privilegiou a visão de mundo mecânica em que a natureza teria paralelo ou similitude ao funcionamento de uma máquina, denotando intencionalidades e lógicas no processo de produção do espaço urbano (HALL, 2016).

Em síntese, Belém, como em outras capitais brasileiras, para a construção dos conjuntos habitacionais houve a articulação de três concepções urbanísticas, a saber: 1. A forma “satélite” das cidades-jardim inglesas; 2. o Rodoviarismo norte-americano; e 3. o urbanismo modernista, influenciado pela construção de Brasília (HALL, 2016; CHOAY, 1992; GUIMARÃES, 2013). Tais pontos ilustram tanto a questão fragmentária da epistemes arquitetônica no Brasil como o pluralismo epistemológico tomado pela necessidade de “adaptações” das teorias importadas à realidade local.

Esquemáticamente, havia duas fórmulas para a definição das tipologias dos conjuntos habitacionais: o primeiro, conjunto de blocos de apartamentos replicados de 3 a 4 pavimentos e o conjunto de casas unifamiliares isoladas em pequenos lotes. Nas duas fórmulas ou esquemas o conjunto habitacional tem uma concepção a partir de um tipo arquitetônico (GUIMARÃES, 2013).

A tipologia vem da noção de “tipo” que é um esquema mental, codificado culturalmente e socialmente enquanto práticas que associam configurações espaciais à necessidade de solucionar uma dada problemática do ambiente construído. Estando subjacente nesse processo a consagração prematura de um tipo arquitetônico e/ou urbanístico; porém, mais implícito ainda estão os mecanismos institucionais e ideológicos dentro da prática de elaboração do projeto do ambiente construído (GUIMARÃES, 2013; SOLÁ-MORÁLES, 2011).

Os ideais urbanísticos modernos antecederam e serviram de arcabouço teórico e retórico para a criação de categorias espaciais que vieram a estabelecer e a criar “funções” para a cidade moderna, como: habitar, trabalhar, cultivar o corpo e espírito, e circular. Pois, para o Movimento Moderno, eram três tipos fundamentais de estabelecimento humano: a empresa agrícola; a cidade linear; a cidade radiocêntrica das trocas e atividades recreativas; e os espaços livres apropriados (esparcos) (HALL, 2007; CHOAY, 2002; GUIMARÃES, 2013).

No contexto europeu e anglo-saxão, a circulação deveria ser segundo as necessidades das funções; a rua-corredor, com calçadas para pedestres e o asfalto para os veículos, como uma cidade-parque. Em termos de desenho urbano, as construções deveriam estar resguardadas dos principais eixos de transportes, a fim de não comprometer a saúde das pessoas; e as escolas deveriam ficar longe dos perigos da rua. Em resumo, a prática do Urbanismo e sua influência teórica perdurou dos anos de 1950 a 1990 (GUIMARÃES, 2013).

Retomando nosso objeto de análise, o conjunto habitacional do IAPI, nasceu em conformidade com valores ditos nacionalistas, de controle das massas, civilidade e ordem então pautadas na branquitude (dominante). Ideologia esta que guardava e guarda uma relação conflituosa com a negritude (dominada), pois enquanto agente dominador a branquitude há séculos promoveu “apagamentos” ao carregar e impor uma única possibilidade: a cosmovisão dos olhos ocidentais, do sistema branco (GUIMARÃES, 2023).

A isso, cabe destacar a sensação de descontinuidades e discrepâncias na cultura local e na morfologia espacial da época. O novo modo de habitar representada pela construção de habitações sociais padronizadas, sujeitas a normas, como a pesquisa de Pantoja (2016) nos aponta, significava uma ruptura com os modos de vida negros, com as cosmolocalidades negras. Em termos práticos, fim das casas térreas, da liberdade de espaço da rua e da formação espontânea de áreas de convivência.

4. ANÁLISE DIALÓGICA: QUESTÃO RACIAL E POLÍTICAS HABITACIONAIS

A questão essencial para se analisar o aspecto da branquitude enraizada nas teorias de arquitetura e urbanismo vem da compreensão de que seu campo teórico é, na realidade, a execução de uma ideologia estabelecida. Sendo que a Arquitetura Moderna tem base tanto no paradigma da racionalidade técnica como na expressão psicológica de quem pratica esta arquitetura; onde, estruturalmente, sua teoria se ampara nas teorias sociais que refletem as relações de poder vigentes, seja em suas estruturas ou normas sociais (MORALES-SOLÁ, 2011).

Nos últimos anos verifica-se uma intensificação de estudos que objetivam compreender como as dimensões racial, gênero e classe estão presentes no processo de formulação e execução das políticas públicas; de tal maneira que as abordagens que antes situavam-se (e limitavam-se) a questões sociais (puramente) passaram a incluir outras questões que vieram a denunciar o processo

de hierarquização, subalternidade e de sub-humanização em nossa sociedade. Havendo, portanto, uma necessidade de compreender as desigualdades e as barreiras sociais a partir de um enfoque interseccional, considerando a sobreposição de marcadores sociais (e outras variáveis) como idade, orientação sexual, religião, entre outras (LUZ, 2020).

Superficialmente, podemos estabelecer que a racialização espacial, entendida como sendo o processo de atribuição de uma identidade racial ou étnica a determinada prática social ou grupo revela-se na tendência de vincular o processo de alteração dos conjuntos habitacionais com a morfologia de favelas, isto é, os assentamentos autoconstruídos pela população negra e pobre. Existindo uma conotação de recorte racial implícita e que é normalizada dentro de uma sociedade que reproduz racismo.

De acordo com Luz (2020), o interesse pela temática se iniciou no ano de 2000, fomentado, justamente, pelas políticas públicas tanto âmbito jurídico com a elaboração de normativas que abordam a questão racial e de gênero; e no âmbito institucional também por meio da criação de órgãos públicos como a Secretaria de Políticas de promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e a Secretaria Nacional de Políticas para as Mulheres com vistas a atender, especificamente, as demandas de mulheres negras.

Ao longo dos anos, convencionou-se denominar de “favelização” o processo de alterações significativas nas edificações originais dos conjuntos habitacionais. A “favelização”, portanto, seria algo caracterizado como sendo a necessidade de solucionar os aspectos não previstos previamente ou inicialmente nos projetos desenvolvidos por arquitetos e engenheiros, revelando demandas e/ou aspectos de ordem tanto das representações simbólicas como da corporeidade. Não estando ambas relacionadas à simples racionalidade projetual e construtiva; não se tratando, portanto, de algo pragmático passível de uma padronização ou universalização de anseios. Podendo-se estabelecer que as demandas desta natureza também variam ao longo dos anos.

Entretanto, não devemos limitar a prática e a existência de racismo somente às subjetividades (e/ou psicologias) negras (RATTS, 2012; VEIGA, 2019), mas aprofundar a análise quanto à sua capilaridade fenomênica dentro de nossa sociedade (CUNHA JÚNIOR, 2023). A isso, a investigação da dimensão racial nas políticas urbanas e habitacionais tendem a denunciar que apesar da negação do direito à moradia e à cidade impactarem em grande medida regiões ocupadas por população negra, o componente racial não se trata de uma categoria de estudo ou variável que seja privilegiada no desenvolvimento de políticas habitacionais (LUZ, 2020).

A subversão dos princípios técnicos que pretensiosamente ordenaram a concepção original desses espaços representaria o comprometimento da qualidade do ambiente construído. As alterações são vistas como processo de favelização, pois o paradigma europeu impregnado nas concepções modernistas compreende que os moradores são incapazes de participar ativamente de um processo; visto que somente os técnicos são formalmente habilitados para o planejamento e o projeto urbano.

O entendimento da existência de um epistemicídio afrodiaspórico refere-se ao apagamento estrutural do conhecimento afro-indígena. Considerando-se que a espacialidade corresponde a adesão espacial, este sendo um forte indicativo da existência de uma conexão entre o sensível com o meio físico, ligado às experiências e vivências nos âmbitos material e emocional do espaço, como considerar que em idos de 1940 e nos dias de hoje, os moradores tanto do centro de Belém como da periferia exerçam de maneira efetiva sua territorialidade? O espaço, nesse sentido, pode ser compreendido como uma superfície de existência, apreendido, percebido por meio da nossa existência (NASCIMENTO, 2023).

De tal modo que existem diferentes formas de humanidade, porém apenas uma forma de humanidade pretende-se ser universal. A universalidade é imposta por meio de parâmetros e referenciais brancos. O brancocentrismo que permeia as concepções modernistas, na realidade, relacionam intrinsecamente todos os campos estruturais da sociedade ao racismo e aos pensamentos supremacistas brancos. E isso precisa ser claramente assumido.

Nota-se que na descrição do projeto em relação à execução da vila, houve grandes modificações. Pois, em resumo, a prática projetual no Brasil além de ter guardado forte ligação com a história e a retórica de pensamentos da Arquitetura e Urbanismo de narrativa colonizadora (isto é, das experiências urbanas inglesas e estadunidenses), a produção habitacional pública brasileiras, ainda que tivesse aspirações mais “românticas” quanto à construção de novas unidades espaciais, no nosso país, tais iniciativas do desenho arquitetônico e urbano esbarravam nas prerrogativas técnicas dadas pelo proponente. Levando assim a uma não efetivação dos ideais modernistas em sua plenitude teórica.

Em termos práticos, a segmentação por classe social adotada pela política habitacional, resultou em uma configuração espacial que reflete uma hierarquia das localizações na cidade de Belém-Pa, estando intrinsecamente ligada a uma lógica de preços da terra em que o poder aquisitivo passou a definir as demandas urbanas e habitacionais. De tal maneira que a racialização espacial encontra-se revelada na lógica conflituosa de produção do espaço urbano enquanto resultado perverso para os segmentos de menor renda que são obviamente negros e do sexo feminino. Sem condições financeiras para ingressar em programas oficiais de habitação, essa população passava a intensificar a ocupação de áreas entendidas como vulneráveis em termos ambientais.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A prática projetual no Brasil guarda forte ligação com a história, a retórica de pensamentos ulteriores da Arquitetura e Urbanismo, especificamente, de influências vindas das experiências urbanas norte-americanas e inglesas. Entretanto, a produção habitacional pública, ainda que tivessem aspirações mais “românticas” quanto à construção de novas unidades espaciais, no Brasil, tais iniciativas do desenho arquitetônico e urbano, em parte, esbarravam nas prerrogativas técnicas dadas pelo proponente.

Outro ponto a ser ressaltado diz respeito ao processo de invisibilização e ocultação das contribuições culturais e sociais não assimiladas, mas apropriadas pelo olhar ocidental (colonizador) então denominado de epistemicídio (CARNEIRO, 2023). Cabe considerar, dentro do campo teórico, que a inferiorização epistêmica das cosmologias negras, bem como suas narrativas e a tendência de invalidação ideológica representam a permanência do racismo à brasileira (MUNANGA, 2010).

Visto que a distinção entre o pensar a materialidade do espaço questionando as consequências do pacto da branquitude teve um caráter altamente violento e criminoso; e refletir sobre o quanto isso afeta a formação de cidades latino-americanas, em especial, a Amazônia evidenciam o fascismo de cor (SODRÉ, 2023) que relegou todas as expressões da ancestralidade negra a algo que é ruim ou de menor valor.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELÉM ANTIGA. **O Largo de São Brás ainda era um lugar distante do centro**. Facebook: Belém Antiga. Disponível em: < https://www.facebook.com/belemdopassado/posts/o-largo-de-s%C3%A3o-br%C3%AAs-ainda-era-um-lugar-distante-do-centro-as-principais-vias-ain/1764586643762535/?locale=pt_BR>. Acesso em 24 de jun. 2023.

BENTO, Cida. **O Pacto da Branquitude**. 1. ed. São Paulo: Companhia de Letras, 2022.

BONDUKI, Nabil Georges. **Origens da habitação social no Brasil – Arquitetura Moderna, Lei do Inquilinato e Difusão da Casa Própria**. 4 ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARVALHO, Bárbara Moraes de. **Uma caracterização sobre tipologia e lugar na cidade de Belém**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará, Instituto de Tecnologia, Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Belém, 2013. Disponível em: https://www.repositorio.ufpa.br/bitstream/2011/8589/1/Dissertacao_ArquiteturaPublicaModerna.pdf. Acesso em 24/05/2023.

CIDADE, Lúcia Cony Faria. **Ideologia moderna, planejamento e imagem de cidade na produção do espaço de Brasília**. In: Silva, R. C. M. da (org.). A cidade pelo avesso: desafios do urbanismo contemporâneo. Rio de Janeiro: Viana & Mosley; Ed. PROURB, 2006.

CHOAY, Françoise. **O Urbanismo** – utopias e realidades: uma analogia. São Paulo: Perspectiva, 2002.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. TV ADUFRJ. **Urbanismo africano: 6000 anos construindo cidades**. Disciplina da Universidade Federal do Ceará. Youtube, 05 de fevereiro de 2019. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=tr2Zp843b-M>>. Acesso em: 27 abr. 2023.

GUIMARÃES, Gisele Joicy da Silva. **Comparação de Tipologias Arquitetônicas: Estudo do Processo de Construção do Conjunto Satélite de Belém-Pa**. In: Anais ENANPUR, v. 15, n. 1 (2013). Disponível em: < <http://anais.anpur.org.br/index.php/anaisenanpur/article/view/488>>. Acesso em 24/05/2023.

GUIMARÃES, Gisele Joicy da Silva. **A Escrivência de Espacialidades: a Escrita do Corpo Negro em Espaços Alternativos da Periferia de Belém-Pa**. Revista de Letras Norte@mentos, [S. l.], v. 16, n. 44, 2023. DOI: 10.30681/rln.v16i44.11126. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/norteamentos/article/view/11126>. Acesso em: 15 abr. 2024.

HALL, Peter. **Cidades do Amanhã**: Uma história do planejamento e projetos urbanos no século XX. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

LUZ, Fabiana Cristina. **A Dimensão racial nas políticas urbanas e habitacionais**. DOI 10.31418/2177-2770.2020.v12.c1.p126-152 | ISSN 2177-2770.

MUNANGA, K. **Teoria Social e Relações Raciais no Brasil Contemporâneo**. Cadernos Penesb, n. 12, p. 169-203, 2010. Tradução. Disponível em: <biblio.fflch.usp.br/Munanga_k_TeoriaSocialERelacoesRaciaisNoBrasilContemporaneo.pdf>. Acesso em 27 de maio de 2023.

PANTOJA, Laura Cristina Monte Palma. **Mercado de São Brás e seu entorno: tramas e sentidos de um lugar**. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – PPGAU, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2014.

RATTS, Alex. **Os lugares da gente negra**: temas geográficos no pensamento de Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez. In: SANTOS, Renato Emerson (org.). *Questões Urbanas e Racismo*. Petrópolis, RJ: DP et Alii; Brasília, DF: ABPN, 2012.

VEIGA, Lucas Motta. **Descolonizando a psicologia**: notas para uma Psicologia Preta. *Fractal: Revista de Psicologia*, Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas – Artigos, Niterói: Universidade Federal Fluminense/ Departamento de Psicologia, v. 31, n. esp., p. 244-248, set. 2019.



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

A COLONIZAÇÃO E OS RACISMOS, IMPACTAM PROFUNDAMENTE NA DIÁSPORA DESIGUAL DE NEGRAS E NEGROS EM BAIROS DE PERIFERIA EM BELÉM DO PARÁ

Domingos Conceição¹ (UFPA)
Dejan Martins Conceição² (UFPA)

RESUMO: Este artigo destaca com muita atenção a presença histórica da colonização, da diáspora e dos racismos enfrentados por sujeitos negros e pobres em Bairros como o Jurunas em Belém do Pará. O objetivo deste artigo é analisar a convivência desses sujeitos com realidades tão injustas, desiguais e excludentes, resultado do impacto gerado secularmente pelo colonialismo, a diáspora e os racismos. O desafio do trabalho é se basear na abordagem de Grosfoguel, 2012 para entender o conceito de colonialismo e em Moore, 2012; Guimarães (2012); Conceição (2017), os racismos. A metodologia e as técnicas de pesquisa utilizadas baseiam-se em depoimentos, narrativas e entrevistas. Sobre o referencial teórico vamos contar, além dos teóricos já citados acima, os seguintes: Amaral (2004); Hofbauer (2004); Salles (2005); Teixeira (2011) e outros mais. Os resultados e conclusões a que chegamos, dão conta de que ainda há escassez de dados específicos naquilo que toca às questões étnico-raciais, notadamente no que se refere ao negro, com relação aos demais sujeitos afetados os estudos pouco tratam dos mesmos; as conclusões apontam para a relevância do trabalho e que se soma a outros já existentes.

Palavras-chaves: Colonialismo; diáspora; racismos; Juruna.

ABSTRACT: This article carefully highlights the historical presence of colonization, diaspora, and the racism faced by black and poor individuals in neighborhoods such as Jurunas in Belém of Pará. The objective of this article is to analyze the coexistence of these individuals with such unjust, unequal, and exclusionary realities, resulting from the impact generated by centuries of colonialism, diaspora, and racism. The challenge of this work is to base itself on Grosfoguel's (2012) approach to understand the concept of colonialism and on Morre (2012), Guimarães (2012), and Conceição (2017) to understand racism. The methodology and research techniques are based on testimonies, narratives, and interviews. In addition to the theorists mentioned above, the theoretical framework includes the following: Amaral (2004), Hofbauer (2004), Salles (2005), and Teixeira (2011), among others. The results and conclusions reached indicate that there is still a scarcity of specific data on ethnic-racial issues, particularly regarding black people. Studies on other affected subjects are also scarce; the conclusions point to the relevance of this work, which adds to the existing body of knowledge.

Key words: Colonialism, Diaspora, Racisms, Juruna.

RESUMEN: Este artículo destaca con mucha atención la presencia histórica de la colonización, la diáspora y los racismos enfrentados por sujetos negros y pobres en barrios como el Jurunas en Belém do Pará. El objetivo de este artículo es analizar la convivencia de estos sujetos con realidades tan injustas, desiguales y excluyentes, resultado del impacto generado secularmente por el colonialismo, la diáspora y los racismos. El desafío del trabajo es basarse en el enfoque de Grosfoguel (2012) para entender el concepto de colonialismo y en Moore (2012); Guimarães (2012); Conceição (2017), los racismos. La metodología y las técnicas de investigación utilizadas se basan en testimonios, narrativas y entrevistas. Sobre el marco teórico, contaremos, además de los teóricos ya citados anteriormente, con los siguientes: Amaral (2004); Hofbauer (2004); Salles (2005); Teixeira

¹ Mestre em Serviço Social, Instituto de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal do Pará, Brasil. Email: coisasdepreto@gmail.com

² Mestre em Ciência da Informação, Instituto de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal do Pará, Brasil. Email: dejan.conceicao@icsa.ufpa.br.

(2011) y otros más. Los resultados y conclusiones a los que llegamos dan cuenta de que todavía hay escasez de datos específicos en lo que respecta a las cuestiones étnico-raciales, especialmente en lo que se refiere a los negros. En cuanto a los demás sujetos afectados, los estudios poco los abordan. Las conclusiones apuntan a la relevancia del trabajo y se suman a otros ya existentes.

Palabras clave: Colonialismo; diáspora; racismo; Juruna.

INTRODUÇÃO

A problemática do abandono de um determinado segmento humano na América Latina e no Caribe, decorre de um condicionamento que, nas direções social, cultural, econômica, étnica e racial, se faz presente, desde a invasão e ocupação, consentida em lugares de capturas. Os Povos Originários ocupantes de territórios como o território brasileiro, foram dizimados, saqueados e aculturados pelos colonizadores brancos Europeus a partir de um processo de extrema violência (Ribeiro, 1979).

Os negros também foram sequestrados e impedidos de exercer seu direito humano à liberdade, e acabaram sendo utilizados como mão de obra escravizada substituta à mão de obra indígena (Leal, 2007). Veja:

Nossos ancestrais falavam incontáveis línguas e não tinham um nome único para chamar aquilo que o colonizador denominou de *Continente Americano* ou *América*, um nome criado para propagar a farsa do descobrimento, que tenta perpetuar a mentira de que este território era uma imensidão selvagem intocada por seres civilizados até a chegada de Colombo (@poraquê.mdk, 2024).

Diante dessa compreensão, este artigo pretende analisar a convivência desses sujeitos, ainda que, desde a origem da captura e sequestro, em seus lugares de origem, eles já foram organizados por um processo de separação, que não permitiam relações em comum.

Essa forma demográfica de separar por indivíduos, em aldeias diferentes (comunidade local), para que tais indivíduos que fossem vendidos em países da América do Norte, América Latina e Caribe e nunca pudessem se unir, quando colocados em contato. O que no curso da história de mais de 500 anos de escravidão, espalhados nos lugares referidos acima, cujo impacto, ainda hoje causa danos sociais, culturais, étnicos, raciais, econômicos e etc.

Questões essas, que determinaram os longos processos que geraram a colonização nas américas; combinadas com a diáspora e os racismos, que impactaram profundamente a desigualdade entre negras, negros e não negros em bairros de periferias em Belém do Pará, como por exemplo, o bairro do Jurunas.

Entre esses longos processos, podemos apontar a ocupação portuguesa da Amazônia que começou durante o período da União Ibérica, quando as Coroas de Portugal e Espanha estavam unificadas sob a dinastia filipina.

Afinal, queremos com essas ideias preliminares e provisórias, levar ao conhecimento dos participantes desse Seminário (5º SIALAT), entendendo que a possível integração dos países referidos acima, possa servir para que se faça uma análise dos impactos que o colonialismo ainda gera no Norte, na América Latina, no Caribe e em particular no Brasil.

a) O efeito do colonialismo no Norte do Brasil.

A invasão do colonialismo tem início com a ocorrência do primeiro saque realizado na foz do rio Amazonas pelo navegador espanhol Vicente Pinzón, ocorrido por volta do ano de 1499 (Século XV), que teve fim breve devido ao fenômeno chamado de Pororoca, que o impediu de dar prosseguimento à sua navegação no referido rio, ao que consta Pinzón capturou 36 indígenas e os levou para serem vendidos em leilões na Europa (Leal, 2007).

Entre os inúmeros navegadores colonizadores espanhóis e portugueses da Colônia Ibérica³, Vicente Pinzón em outro momento seguiu navegando no rio Amazonas, mas neste texto destaco o Século XVII, onde os representantes dos colonizadores do Império brasileiro se dirigiram a Amazônia para prevenir uma ocupação desta por colonizadores concorrentes (Leal, 2007).

Essa delegação chegou à cidade da Vigia por volta de 1606, liderada por Francisco Caldeira Castelo Branco que veio para fundar uma cidade no centro da Amazônia que impedisse a invasão dos colonizadores holandeses, ingleses entre outros, e que pudesse assegurar e prevenir a defesa da Amazônia para os interesse da Coroa Portuguesa em detrimento do interesse dos países europeus que já se encontravam nas imediações em que os portugueses se encontravam.

A ocupação portuguesa da Amazônia começou durante o período da União Ibérica, quando as Coroas de Portugal e Espanha estavam unificadas sob a dinastia filipina, afinal, o Tratado das Tordesilhas, em tese, mantinha os territórios amazônicos sob o controle espanhol. Embora a Amazônia já fosse o lar de diversos povos nativos, outras nações européias, como Inglaterra, Países Baixos e França também cobiçavam as riquezas amazônicas e tentavam se fixar na região (@poraquê.mdk, 2024).

O destaque deste artigo para efeito de uma análise mais apurada do colonialismo no Norte do Brasil, principalmente na Amazônia, é exatamente pensarmos a partir da fundação de Belém que vai se dar em 12 de janeiro de 1616 (SEGEP, 2020), cuja finalidade é assegurar o direito de domínio à Coroa Portuguesa na Amazônia.

³ Foi logo após a expulsão dos franceses que, em 1616, o Capitão-Mor português, Francisco Caldeira Castelo Branco, instalou seu Forte do Presépio na aldeia Tupinambá de Mairi, às margens da baía do Guajará, no atual Estado do Pará. No início, os Tupinambás até colaboraram com os portugueses, mas logo se rebelaram por serem tratados como escravizados (@poraquê.mdk, 2024).

Os Tupinambás e os *Aruãs* tinham uma aldeia na foz do igarapé do Piry, que desaguava na confluência da área que hoje é conhecida como mercado do Ver-O-Peso e Feira do Açaí, exatamente nas proximidades do lugar mais estratégico e mais importante para a Armada Portuguesa poder se *asenhorar* naquele momento.

Chamamos a atenção para a forma violenta como se deu essa ocupação, pela equipe de Caldeira, com o uso de armas letais contra os nativos ocupantes do Território Amazônico sob a ordem do Capitão-Mor da esquadra portuguesa.

O que devemos entender e afirmar é que, houve aplicação da violência por meio do uso de arma de fogo e outros recursos de opressão e dizimação dos habitantes da aldeia referida acima, para que então o caminho ficasse livre, para que ali, naqueles ‘barrancos’ se edificasse a estratégia de defesa e garantia do domínio do Território Amazônico no Norte do Brasil (Ribeiro, 1979).

Foi então que, naquele planalto, que os colonizadores, comandados pelo Capitão-Mor Castelo Branco iniciaram a construção de uma fortificação às margens da baía do Guajará hoje conhecida como Forte do Presépio (SEGEP, 2020), símbolo mais consistente no início do Século XVII, na Amazônia brasileira, o qual marca os interesses da Coroa Portuguesa pela Amazônia, como descrito a seguir:

“O núcleo original foi estabelecido em terreno alto, com cota de 10 metros, estrategicamente escolhido. O sítio tinha como limites a Baía do Guajará, a oeste; um grande pântano, chamado de Alagado do Piry, a leste; um pequeno curso d’água, denominado Igarapé do Piry, ao norte; e uma outra ligação do alagado com a baía, ao sul (hoje denominado canal da Tamandaré)” (SEGEP, 2020).

Diante destes fatos históricos que datam do processo de fundação de Belém, outros mais virão, por exemplo, como a própria criação do nome América para homenagear outros colonizadores,

Nossos ancestrais falavam incontáveis línguas e não tinham um nome único para chamar aquilo que o colonizador denominou de Continente Americano ou América, um nome criado para propagar a farsa do descobrimento, que tenta perpetuar a mentira de que este território era uma imensidão selvagem intocada por seres civilizados até a chegada de Colombo. Assim, não é por acaso que tal nomenclatura surgiu como uma homenagem a Américo Vespúcio, um falsário e mentiroso contumaz de origem florentina, que serviu às Coroas de Portugal e Espanha (@porake.mdk, 2024)

O nosso trabalho quer situar um pensamento que se aproxime ao máximo dos acontecimentos que não sejam cópias do pensamento colonialista. Busque aprofundar ideias dos amazônidas, dos paraenses em particular dos que vivem nos lugares abandonados.

Esse abandono se faz contumaz, na medida que a nossa produção acadêmica perde o compromisso com a comunidade de onde se originam as nossas pesquisas e os nossos objetos de

pesquisas, nos lugares da Amazônia, como em um bairro como o do Jurunas o sentimento de ser é muito grande, mais ao longo do tempo vem se perdendo.

Guiados pelo conhecimento formal colonizador e colonialista, próprio da ciência moderna, os jovens amazônidas, com exceções, passavam a expressar a epistemologia “binária” da mesma – desenvolvido verso subdesenvolvidos ; moderno verso primitivo; sábio verso burro etc. (Bentes, 2021, p. 16)

O que percebemos é que as estatísticas da classe dominante frente aos Povos Originários e aos negros sempre foi reduzi-los e negá-los, desvalorizá-los e assim por diante. Estudos antropológicos estimam que, no ano de 1.500 cerca de 2 milhões de indígenas habitavam o litoral e mais 1 milhão habitavam os planaltos, enquanto estudos da área da arqueologia amazônica indicam civilizações que datavam de até 10 mil anos antes de Cristo e que poderiam somar mais 5 milhões de indígenas na grande bacia do rio Amazonas e afluentes (Matos et al, 2020).

A esse respeito:

Quando o colonizador aqui chegou, éramos muitos e eles poucos. As estimativas variam de 5 a 10 milhões de indígenas nos territórios que viriam a ser o Brasil. Em Portugal, na mesma época, a população não passava de 1,2 milhões e poucos deles cruzaram o Atlântico. Hoje nos dizem que dos mais de 203 milhões de brasileiros, nós, indígenas, representamos menos de 1% do total, embora a ascendência indígena seja quase onipresente em nossa população. A quem interessa que sejamos tão poucos? (@porake.mdk, 2024).

O 5º SIALAT como um seminário (nas Américas) de cientistas, pesquisadores, estudantes e outros, deve nessa versão, caso ainda não tenha feito, dedicar-se um pouco mais a Amazônia Brasileira, tendo em vista pensar questões como as que trago para discutir.

b) A diáspora⁴ Africana povoou a América Latina e o Caribe.

Não devemos ignorar que no curso da história os negros decorrentes da diáspora forjaram uma ocupação demográfica da América Latina e Caribe, sabemos o quanto essa presença negra advinda dos longos processos que têm a ver principalmente, com a longa escravidão de negros, que carece da diáspora para sua efetivação e que conseqüentemente gera os racismos, os quais enfrentamos até o presente.

A diáspora dos negros africanos realizada para povoar a América Latina, o Caribe e o Brasil, constitui predominantemente, aspectos negativos no desenvolvimento desses povos, até ao presente, porém essa presença afrodescendente na América Latina e no Caribe, marcada pelo deslocamento

⁴ Diáspora é uma categoria usada em estudos culturais para nomear grupos específicos de pessoas que foram violentamente arrancadas de suas terras natais e se estabeleceram em outros lugares no mundo (Matuck, 2023).

forçado de seus territórios desde a época colonial, faz parte dos movimentos humanos da diáspora (LAWA, 2024).

Colonialismo, escravidão, deslocamento forçado, exílio e migração são alguns dos processos pelos quais passaram as comunidades de origem africana para se estabelecerem em territórios onde hoje lhes é negado o direito de serem reconhecidas como cidadãs. O caso do Brasil, que teve uma diáspora que se estendeu, desde 1551 a 1860, com mais de 300 indivíduos, exportados como mercadoria, para serem escravizados neste País (Moura, 2014).

O colonialismo pode ser responsável pela captura forçada de indivíduos que ocorreu nas comunidades negras africanas, assim também compreendemos que a não aceitação de sua condição de negros como, por exemplo, na Argentina, que se costumava dizer que os navios portugueses, eram quem transportaram seus ancestrais. O Brasil, nos anos 1950, segundo Fernandes (2008), iniciou uma política de branqueamento entre os negros.

Na tradição dos processos da diáspora que atingiram o Brasil e povoaram seu território, ela era desenvolvida por um modelo de comércio de negros oriundos da África para várias partes do mundo, entre elas o Brasil, hoje na pós modernidade, a diáspora se faz assim:

“Em 2020, 18 milhões de indianos viviam fora da Índia, colocando o país na liderança das diásporas no mundo, seguida de México e Rússia, China com 10 milhões e Síria com 8 milhões de cidadãos mundo afora. As diásporas contribuem muito para o desenvolvimento dos seus países através da promoção do investimento estrangeiro, comércio, acesso à tecnologia e inclusão financeira” (EasyRemessa, 2024, não paginado).

O que nos deve fazer pensar que, a diáspora mudou de configuração mais ainda se faz ligada a economia e ao trabalho. O que nos alerta para uma diáspora que ainda gera negócio para pessoas de vários países.

c) A mediação de possibilidades de suprimir o abandono de negros no Bairro do Jurunas em Belem do Pará.

Este trabalho pretende analisar questões mediadas por possibilidades, relacionadas aos conceitos de colonialismo, diáspora e racismos, na América Latina e Caribe, porém neste tópico, a ideia é de apontar caminhos que possam nos levar a suprimir condições de abandono a pessoas negras em Belém, mais especificamente, no bairro do Jurunas.

Diante desta problemática, apontamos para uma questão central que tem nos incomodado, qual seja: como o colonialismo, a diáspora e os racismos, ainda trazem até nós questões como o abandono de pessoas, em particular, pessoas negras?

Iniciamos este artigo analisando o colonialismo na América Latina e Caribe, chegando até a Amazônia, refletindo sobre os colonizadores espanhóis e portugueses. Apontando que os espanhóis estão na região desde 1499, quando um navegador de nome Vicente Pinzon cometeu, segundo Leal (2007), “o primeiro saque ocorrido na Amazônia”.

Veja como no curso da história os colonizadores nos condicionam:

Guiados pelo conhecimento formal colonizador e colonialista, próprio da ciência moderna, os jovens amazônidas, com exceções, passavam a expressar a epistemologia “binária” da mesma – desenvolvido verso subdesenvolvidos; moderno verso primitivo; sábio verso burro etc. (Bentes, 2021, p. 16).

A tentativa do trabalho é se aproximar das análises de alguns intérpretes dos racismos e das relações raciais, cujo foco de seus estudos e pesquisas tem por cenário o Brasil, América Latina e o Caribe, porém queremos que consiga incidir sobre a Amazônia, em particular à realidade do bairro do Jurunas em Belém do Pará. Para suprimir racismos e as negações contra nativos e regionais seria necessário que fosse assim, entendido.

A final, foi-lhes ensinados que esses saberes eram próprio do *modus vivendi* dos povos nativos, não europeus, colocados pela ciência moderna no polo negativo: europeu “sábios”, “desenvolvidos” *versus* não europeu “burros”, “atrasado”, “primitivo”, “simplório” (Bentes, 2021, p. 16).

Esta forma de ensinar da ciência moderna que pode negar saberes de indivíduos nativos como referido acima, tem muito de um processo que este artigo traz para nossa sala de diálogo sobre como enfrentar os racismos, em lugares abandonados.

A ideia de socializar com os participantes do Seminário SIALAT questões dos longos processos pelos quais passaram os afrodescendentes (negros) no decorrer da colônia portuguesa e espanhola, resultantes da diáspora, impacta em um microterritório como o Bairro do Jurunas, que é mediado pela possibilidade de liberdade.

É porque a longa escravidão ocorrida no Brasil, e lógico que em Belém, resultou em indivíduos descendentes, que formam uma grande parcela dos moradores deste lugar, que em sua maioria não tem liberdade.

É preciso que saibam que, por um acaso, ainda não sabem que a diáspora foi muito forte na Região Amazônica, dispondo de uma presença muito vantajada na formação da população do Pará e, certamente, da população de Belém e do Bairro do Jurunas. Fato que se comprova com a incidência das Comunidades Remanescentes de Quilombo (CRQ), já identificadas, chegando a mais de 500 e os resíduos de quilombos urbanos no Jurunas, formando uma população de mais de 70% dos moradores do bairro (IBGE, 2022; ITERPA, 2013).

As pesquisas ou publicações, realizadas por volta dos anos 1970, até 80, apontavam que a Amazônia, ou mesmo o estado do Pará, tinham um déficit de dados muito avantajado com relação a população negra na região, o que hoje, já avançou consideravelmente, que podemos dizer que o passado estava enganado (Salles, 2005; Conceição, 2017).

A formação social do bairro do Jurunas sofre o impacto da presença da colonização portuguesa. A expansão da freguesia da Sé em direção ao Sul de Belém, por volta do século XVIII, dá origem à Fundação do Convento de Nossa Senhora da Piedade, cujas proximidades dão origem ao atual bairro do Jurunas.

RESULTADOS

Nossa compreensão neste texto é fazer com que o colonialismo e a colonialidade, que ainda se fazem presentes em nossas análises, possam ser suprimidos por uma ação coletiva da ciência não permitindo mais com que a diáspora possua a mesma prática que foi no passado bem distante. Para que os racismos possam ser mediados por possibilidades de que, os mesmos sejam suprimidos e distanciados dos sujeitos que por ter sido resultado da diáspora escravista colonial, possa deixar de promover exclusão e desigualdades.

CONSIDERAÇÕES

As conclusões a que chegamos, é que ainda hoje o padrão tradicional e arcaico do colonialismo e do colonizador, ainda influenciam a produção teórica, as relações raciais, sociais, culturas, econômicas e políticas, e os racismos contra negras e negros, continuam presentes nas atitudes e práticas, da maioria da população de Belém do Pará.

Conforme pode se observar nesta linha de análise feita por (Bentes, 2021, p. 16). A final, foilhes ensinados que esses saberes eram próprio do *modus vivendi* dos povos nativos, não europeus, colocados pela ciência moderna no polo negativo: europeu “sábios”, “desenvolvidos” *versus* não europeu “burros”, “atrasados”, “primitivos”, “simplórios”.

BIBLIOGRAFIA

AMARAL, Assunção José Pureza. Da senzala à vitrine: relações raciais e racismo no mercado de trabalho em Belém. Belém: Cejur, 2004. (Coleção Megam)

ABONG. Racismo no Brasil. – São Paulo: Peirópolis; 2002

BENTES, Rosineide da Silva. (Org.). AMAZÔNIA: Meio Ambiente, Qualidade de vida, Saúde e Temas Afins. Curitiba: CRV, 2021. 422p. (Coleção Série Vidas, v. 2).

CONCEIÇÃO, Domingos. Movimento negro em Belém: ação coletiva de combate ao racismo e defesa de negras e negros. Orientadora: Maria Antônia Cardoso Nascimento. 2017. 167 f. Dissertação

(Mestrado em Serviço Social) - Instituto de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufpa.br/handle/2011/14254>. Acesso em: 15 Abr. 2024.

DURIGUETTO, Maria Lúcia, MONTÃO, Carlos. Estado, classe e movimento social. 3.ed.: São Paulo, Cortez, 2011, v5, (pp. 248 - 305)

EasyRemessa. A Diáspora Brasileira Saiba mais sobre a comunidade brasileira vivendo no exterior. Yvoe France SAS. Paris, França. 2024. Disponível em: <https://easyremessa.com/blog/brasileirosnoexterior>. Acesso em: 15 de abril de 2024.

FAUSTINO, Deivison Mendes. “Por que Fanon? Por que agora?": Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. São Carlos: UFSCar, 2015. 260 f. pp. 187-197

FERNANDES, Florestan, 1920-1995. A integração do negro na sociedade de classes: (no limiar de uma nova era) volume 2. São Paulo: Globo, 2008

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: Uma breve discussão. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2017/03/Alguns-termos-e-conceitos-presentes-no-debate-sobre-Rela%C3%A7%C3%B5es-Raciais-no-Brasil-uma-breve-discuss%C3%A3o.pdf>. Acesso em: 15 de Abr. de 2024.

GROSGOUEL, Ramón. El concepto de «racismo» in Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? Tabula Rasa, n. 16, Jan-jun, 2012, (pp. 79-102); Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, Colombia. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39624572006>. Acesso em 15 Abr. 2024.

GOHN, Maria da Glória. Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneo. 11ed. – São Paulo: Loyola, 2014

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Racismo e antirracismo no Brasil. 3ªed - São Paulo, Editora 34, 2012

_____. Antônio Sérgio Alfredo. Preconceito racial: modo, temas e tempos.– São Paulo: Cortez, 2008, (pp, 53/59)

HANCHARD, Michael George. Orfeu e o poder: o movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988), 2001

HOFBAUER, Andreas. Raça, cultura e identidade e o “racismo à brasileira”. In BARBOSA, Lúcia Maria de Assunção *et al.* De Preto a Afro-Descendente: Trajetória de pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil. EdUFSCar, São Carlos-SP, 2003. (pp. 51-69). Disponível em: <https://andreashofbauer.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/08/rac3a7a-cultura-e-identidade-texto-publicac3a7c3a3o2-congr-ufscar.pdf>. Acesso em: 15 Abr. 2024.

IANNI, Otavio. Dialética das relações raciais. Disponível em:< http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100003. vol.18 issue 50

IANNI, Otavio. o preconceito racial no Brasil Pode a genética definir quem deve ...Estudos Avançados ... Estud. av. vol.18 no. 50 São Paulo Jan (2004)>. Acesso em 4 de agosto de 2016

_____. Otavio (Org.) Florestan Fernandes: Sociologia crítica e militante. São Paulo: Expressão Popular, 2004, (pp. 7-39)

_____. Otavio. Escravidão e racismo. 2ªed., São Paulo, Hucitec. 1988, (59-90)

_____. Otavio. Raças e classes sociais no Brasil. 3ªed., Brasiliense, 1987, (317-337)

LAWA. Diásporas africanas na América Latina e no Caribe. Latin American Women 's Aid. Londres, Reino Unido. 2024. Disponível em: <https://lawadv.org.uk/pt/diasporas-africanas-na-america-latina-e-no-caribe/>. Acesso em: 15 Abr. 2024.

LEAL, Aluizio Lins. UMA SINOPSE HISTÓRICA DA AMAZÔNIA (UMA VISÃO POLÍTICA). 2007. Disponível em: <https://contrapoder.net/wp-content/uploads/2020/09/UMA-SINOPSE-HISTU00D3RICA-DA-AMAZu00D4NIA.pdf>. Acesso em 15 Abr. 2024.

MATUCK, Estevão. Dia da Consciência Negra: 483 anos do início da Diáspora Africana n o Brasil e sua relevância na Construção do país. Disponível em: <https://observatoriodesigualdades.fjp.mg.gov.br/?p=3361>. Acesso em: 14 de abril de 2024.

MATOS, R. S. *et al.* Povos originários e comunidades tradicionais, Vol 6: trabalhos de pesquisa e de extensão universitária [recurso eletrônico] in: Vilso Júnior Chierentin Santi; *et al* (Orgs.). p. 271. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

MOORE, Carlos. Racismo & sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo. 2ed., - Belo Horizonte: Nandyala, 2012

MOURA, Clóvis. Dialética radical do Brasil negro. 2.ed. – São Paulo: Fundação Maurício Grabois coedição com Anita Garibaldi; 2014

Movimento negro unificado 1978-1988: 10 anos de luta contra o racismo. São Paulo, Confraria do livro, 1988.

PAIXÃO, Marcelo. Manifesto anti-racista: ideia em prol de uma utopia chamada Brasil. Rio de janeiro: DP&A; LPP/UERJ, 2006.

RIBEIRO, D. Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 3. ed. v. 05. Rio de Janeiro : Vozes, 1979. 509 p. ; 15 cm.

SALLES, Vicente. O Negro no Pará: sobre o regime da escravidão. 3ed., revista e ampliada. Belém, IAP - Programa Raízes, 20005.

SCHERER-WARREN, Ilse. Movimentos sociais e pós-colonialismo na América. São Leopoldo, v. 46. N.1, (pp. 18-27,) 2010.

SEGEP. Anuário Estatístico do Município de Belém. Secretaria Municipal de Planejamento. 2020. Prefeitura Municipal de Belém. Disponível em: <https://anuario.belem.pa.gov.br/aspectos-do-municipio-de-belem/>. Acesso em: 15 Abr. 2024.



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

**QUESTÃO RACIAL ENQUANTO ESTRUTURANTE DA QUESTÃO SOCIAL NO BRASIL:
POR UM GIRO DECOLONIAL NO SERVIÇO SOCIAL**

Luana Mesquita de Araújo¹(UFPA/PPGSS)

Katiane de Jesus Souza²(UFPA/FASS)

Thais Pires Almeida³(UFPA/FASS)

Bianca Cristina Carvalho Leal⁴ (UFPA/FASS)

RESUMO: Este artigo reúne apontamentos históricos sobre as particularidades do processo de formação social brasileira com foco na questão racial como estruturante da questão social no contexto de colonização e pós-abolição no Brasil. Esta pesquisa soma-se aos estudos decoloniais no âmbito do Serviço Social, bem como aos debates de raça e etnia que vêm sendo desenhado e “pretagonizado” por pesquisadoras negras no itinerário científico da profissão. Os caminhos teóricos e metodológicos que orientaram este trabalho partiram de uma Revisão Sistemática da Literatura resultando nas contribuições de: Gonçalves (2018), Eurico (2011), Almeida (2013), Elpídio e Silva (2023), e demais autoras. Os resultados prévios apontam como as teorias evolucionistas e racistas como o eugenismo e o mito da democracia racial contribuíram para a estruturação de um processo de formação social calcada no racismo. Essas ideias mantêm suas bases e tentáculos na atualidade, relegando a população negra nos porões da desigualdade social e subalternidade. Reitera-se que estas reflexões partem de pesquisas que ratificam a questão racial como estruturante da questão social, e não um mero produto, mas o pilar que vai alicerçar e antagonizar a luta de classes em seu viés mais grotesco e desumano. Além disso, compreende-se que a colonialidade vai manter em seus desdobramentos mais contemporâneos a política de “morte” da população negra, que permanece, conforme dados estatísticos atuais, sobreviventes à marginalização e ao racismo. A partir das reflexões teóricas, compreendemos que os estudos decoloniais no Serviço Social é emergente, pois propõem a ruptura com as estruturas das heranças coloniais e desmascara antigas desigualdades sociais historicamente invisibilizadas, resultando na aproximação do Serviço Social de um viés antirracista na produção científica.

Palavras-chaves: Formação social brasileira; Decolonialidade; Serviço Social;

1. INTRODUÇÃO

Este artigo aborda como as contribuições do debate decolonial tem ressurgido e desvelando novas diretrizes para uma formação e atuação profissional em Serviço Social combativa sobre todas as formas de opressão. Logo, as pesquisas apontadas neste artigo desafiam a partir da decolonialidade enquanto episteme que reúne em seu âmago os reflexos do colonialismo arraigado

¹ Mestranda do Programa de Pós- Graduação em Serviço Social da UFPA. Mulher de terreiro, Assistente social e Professora de Língua Portuguesa e Literatura. Membro do Programa IQ- Conhecimento e Resistência, integrante do Grupo de Pesquisas Interfaces: relações étnico-raciais, gênero, geração e corpo em territórios Amazônicos, UFPA, Brasil. E-mail: luanamesquitaseso.icsa@gmail.com.

² Graduanda em Serviço Social da UFPA. Bolsista no Programa IQ: conhecimento e resistência, UFPA, Brasil. E-mail: katiane.souza@icsa.ufpa.br

³ Graduanda em Serviço Social da UFPA. Bolsista no Programa IQ: conhecimento e resistência, UFPA, Brasil. E-mail: thais.almeida@icsa.ufpa.br

⁴ Graduanda de Serviço Social, UFPA, Brasil. bianca.leal@icsa.ufpa.br

nas estruturas sociais e suas reflexões teórico-metodológicas a dialogar com as protoformas da profissão que honram o método marxiano.

Pensar em uma práxis interventiva e combativa sobre todas as formas de opressão anuncia e desafia a nossa profissão a descolonizar-se e a lutar pela centralidade de uma atuação antirracista diante dos desafios postos presentes na realidade. A intenção neste artigo é esboçar os resultados iniciais de uma Revisão da Literatura que abarca como os estudos decoloniais têm sido desenhados no itinerário científico do Serviço Social.

Por ora, neste estudo são apresentados os tópicos das raízes históricas da protoforma do Serviço Social, abordamos a partir de uma perspectiva interseccional as encruzilhadas da questão racial como elemento estruturante das desigualdades sociais no contexto de colonização, e o seu enraizamento presente na contemporaneidade brasileira; por fim, apresentamos como o Serviço Social vem erguendo este debate por meio da problematização de narrativas conservadoras, eugenistas que cercam a história da profissão.

Logo, as discussões aqui propostas buscam enveredar pelas problemáticas espelhadas na dificuldade de avançar politicamente na questão racial enquanto estruturante e imersa nesse complexo de forças em que o sistema capitalista e patriarcal primordialmente estrutura, centraliza e nutre seus tentáculos historicamente pelo viés do roubo e da morte. Ou seja, povos africanos e originários foram subordinados à colonização e à escravidão, pelo racismo e pela cultura do patriarcado e os primeiros processos de acumulação primitiva do colonizador na apropriação privada da terra e de seus corpos. Ou seja, “como sequela, a colonialidade, produzida em ambos os extremos da relação colonial, segue desumanizando povos até os dias atuais.” (Barbosa, 2023, p.9) é neste ponto que vamos nos ater.

2. RAÍZES HISTÓRICAS DA PROTOFORMA DO SERVIÇO SOCIAL

As primeiras discussões que envolviam a Questão social no Brasil, segundo Yamamoto e Carvalho (2008), ocorreram no contexto histórico da primeira república entre 1920 e 1930, tal momento era marcado pela ascensão do fluxo de capital e a busca por mão de obra. Este contexto favoreceu a estruturação de uma classe trabalhadora, que passou a se reconhecer enquanto sujeito de direitos e busca por melhores condições de trabalho. Deste modo, a partir dos autores podemos refletir como a questão social no Brasil terá novas particularidades, diferentemente do continente europeu.

O desdobramento da questão social é também a questão da formação da classe operária e de sua entrada no cenário político, da necessidade de seu reconhecimento pelo Estado e, portanto, da implementação de políticas que de

alguma forma levem em consideração seus interesses (Iamamoto e Carvalho,2008, p. 126).

Nessa perspectiva, é válido pontuar que, o Estado ainda não reconhecia a questão social, junto a igreja, elas eram entrelaçadas por interesses políticos que privilegiavam a acumulação do capital como interesse maior, enquanto criavam estratégias para burlar o papel importante do movimento da classe operária.

Nesse sentido, compreender como a classe trabalhadora estava inserida em busca de legitimação dentro de sua contradição, entre a demanda de trabalho e sua forma de sobrevivência, mas também leis que reconhecessem seu valor enquanto classe, pois é imprescindível para entender a trajetória por tais conquistas como um marco dentro da implementação do Serviço Social no Brasil.

Iamamoto (2000) afirma como a questão social foi a raiz no processo de implantação do Serviço Social brasileiro:

O Serviço Social tem na questão social a base de sua fundação como especialização do trabalho. Questão social apreendida como o conjunto das expressões das desigualdades da sociedade capitalista madura, que tem uma raiz comum: a produção social é cada vez mais coletiva, o trabalho torna-se mais amplamente social, enquanto a apropriação dos seus frutos mantém-se privada, monopolizada por uma parte da sociedade (Iamamoto, 2000, p.27)

Os autores Iamamoto e Carvalho (2008), referências na discussão do Serviço Social brasileiro, destacam que esta profissão surge de interesses de classe dominante e de grupos específicos que estão interligados à igreja católica. A partir disso, o Estado busca por uma mediação de conflitos entre servir a burguesia e oferecer através de leis sociais que manipulam a classe operária para suas reivindicações. Essa ligação de interesses irá trazer para o Serviço Social uma roupagem conservadora, juntamente com uma formação destinada, prioritariamente, à classe dominante. Pensado por meio de interesses políticos, o Serviço Social se torna um “empreendimento” dentro da sociedade que está passando por conflitos entre classe trabalhadora e capital (Iamamoto; Carvalho, 2008)

Seguindo essa linha histórica, de fato, a questão social passa a ser reconhecida como uma protoforma do Serviço Social por meio dos movimentos sociais que tinham como linha de frente o protagonismo do proletário, “a questão social” fica definitivamente colocada para a sociedade” (Iamamoto; Carvalho, p.140). Além disso, os autores pontuam que o Serviço Social surge do desdobramento da ação social, que terá como base em sua formação a doutrina religiosa da igreja católica.

Neste viés, surge o Centro de Estudos e Ação Social de São Paulo (CEAS), pensado na primeira formação especializada de assistência, no qual eram destinadas as moças que faziam parte da classe dominante paulista. Essa formação era de base religiosa e tinha como objetivo “promover a

formação de seus membros pelo estudo da doutrina social da igreja e fundamentar sua ação nessa formação doutrinária e no conhecimento aprofundado dos problemas sociais” (Iamamoto; Carvalho, 2008, p.168).

Diante disso, os autores pontuam a discussão de classe enquanto debate central da questão social, formulando ideias a partir de suas concepções sociais e políticas em cada fase histórica que perpassa o Serviço Social, porém eles não identificam/desenvolvem como a questão étnico-racial está presente na formação da sociedade brasileira, mas também, da gênese e desde a criação da primeira escola de Serviço Social no Brasil.

De acordo com Silva (2022, p.38) “ao se tratar da realidade brasileira, todos esses dados precisam ser dissecados em suas articulações com práticas racistas e discriminatórias e com a naturalização das diferenças, como desigualdade, elementos estruturais de nossa formação social e histórica”. A autora enfatiza como nas primeiras escolas do Serviço Social brasileiro, teve grande influência do higienismo mental, que estará presente na grade curricular dos primeiros cursos, e na formação das primeiras assistentes sociais brasileiras

No Brasil foi introduzida em fins de século XIX e difundida nas três primeiras décadas do século XX, sendo amplamente apropriada pela medicina e espalhada nas demais profissões da saúde. O seu período de maior divulgação coincide com a organização do mundo do trabalho livre no pós-abolição e com a preocupação da República brasileira em controlar as massas de população negras trabalhadoras, assalariadas ou não (Silva,2022, p.40)

Silva (2022, p.46) recorre aos estudos de Vasconcelos (2002, p.127) em relação a algumas disciplinas que integravam a composição curricular no CEAS, as quais eram divididas em higiene, higiene mental e higiene do trabalho. O conceito nasce a partir de uma ideia de inferioridade de raça, que passa a ser enxergada “a solução eugênica travestida como higienismo ofereceu a possibilidade de um controle racial alinhado com a formalidade do contrato racial alinhado com a formalidade do contrato social estabelecido pela abolição” (Silva,2022, p. 40).

Sendo resultado uma intervenção do Estado sobre as possibilidades de equilibrar pessoas racialmente, mirados como inferiores, em que sua maioria eram trabalhadores negros/os que impedissem uma nova perpetuação de uma sociedade que fugisse do progresso racial e econômico do país, “[...] período de emergência do Serviço Social vigorou no Brasil entre 1910 e 1930, no qual o Movimento Eugenista contribuiu teoricamente e politicamente para a segregação e eliminação dos negros e indígenas, considerados inferiores e responsáveis pelo subdesenvolvimento do país” sinalizam Elpídio e Da Silva(2022).

Diante do exposto, é indiscutível que “[...]o conservadorismo e o eugenismo presentes na mesma quadra histórica da emergência do Serviço Social, possuem profundas relações com o

racismo (é determinado por ele no Brasil), o que impacta tanto na formação como no exercício profissional (Elpídio; Da Silva, 2022, p.326). Em consequência, essa relação soma-se em práticas racistas e discriminatórias na prática profissional do dia a dia do assistente social.

Portanto, o que estas autoras têm pautado é o reconhecimento do processo de colonização e morte no passado para reivindicar o antirracismo no presente, em que apontamos nesta pesquisa o desenho decolonial da crítica às raízes coloniais que minam as estruturas sociais. A ausência desta lente nos permite enxergar os atravessamentos sociais e raciais do usuário/a/e sem uma formação antirracista e que não prioriza como debate focalizado na formação social, econômica e política na realidade brasileira, pois está enraizada por uma construção colonizada e embranquecida.

3. AS ENCRUZILHADAS DA QUESTÃO RACIAL COMO ELEMENTO ESTRUTURANTE DAS DESIGUALDADES SOCIAIS

No mar Atlântico temos o saber duma memória salgada de escravismo, energias ancestrais protestam lágrimas sob o oceano.
Segundo profecia iorubá, a diáspora negra deve buscar caminhos discursivos com atenção aos acordos estabelecidos com antepassados. (Akotirene, 2021, p.21).

Exú, dono das encruzilhadas e divindade africana da comunicação, a quem invoco nesta escrita, manifesta-te como o símbolo da sabedoria que por muito tempo viu a língua dos seus filhos aprisionada e voz silenciada pela opressão política, privando-os de sua capacidade de se expressar em sua própria língua e de acessar sua própria fonte de conhecimento (Akotirene, 2021).

As encruzilhadas da questão racial nos remetem a discussão decolonial para pensar a formação da sociedade brasileira, pois a questão racial não pode ser entendida separadamente das desigualdades sociais, mas sim como um componente central que estrutura e perpetua tais desigualdades em nossa sociedade. Assim, recorreremos a esta epistemologia reivindicada por autoras e assistentes sociais negras como Renata Gonçalves (2018), Magali Almeida (2022), Carla Akotirene (2021) e outras intelectuais, para fornecer respostas aos acordos estabelecidos com os ancestrais através de análises que explicam como o racismo é estrutural e estruturante das diversas desigualdades como afirma Silvio Almeida (2019, p.15):

[...] o racismo é sempre estrutural, ou seja, de que ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade. Em suma, o que queremos explicitar é que o racismo é a manifestação normal de uma sociedade, e não um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade. O racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea.

Ao nos guiarmos pelas palavras de Exu, existe uma lacuna no Serviço Social ao explicar a formação sócio-histórica da sociedade brasileira, pois não reconhece que a ascensão do capital aconteceu pela via colonial, que escravizou, explorou, expropriou, saqueou, traficou e matou povos etnicamente subalternos (Goés, 2022).

No Serviço Social, a questão racial é frequentemente vista como uma mera expressão da questão social, pois está intrinsecamente ligada às estruturas de poder, privilégio e desigualdade presentes na sociedade capitalista. Entretanto, o fator que nos faz reivindicar esta discussão é a forma como tal termo surgiu e foi implantado na sociedade brasileira.

O termo teve sua origem na Europa, durante a Revolução Industrial, período marcado pelo avanço da industrialização e pelo surgimento de condições precárias de trabalho que levaram à pauperização da classe trabalhadora e ao aumento das demandas por direitos laborais. No Brasil, esse termo foi adotado de maneira semelhante e incorporado como objeto de estudo e intervenção do Serviço Social. No entanto, essa adoção não levou em consideração as especificidades do contexto latino-americano, que é caracterizado pela dependência em relação aos países europeus e pela história de colonização.

Os clássicos do Serviço Social, ao trazer esse conceito para a realidade brasileira, destacam que a emergência da questão social no país ocorreu principalmente durante a década de 1930, com o avanço da industrialização. Esse processo intensificou o pauperismo e deu origem a uma classe proletária que começou a lutar por melhores condições de trabalho e por direitos políticos. Assim, compreendem que as desigualdades sociais, de raça, gênero e étnico-raciais, que se manifestam no acesso limitado ao trabalho, saúde, educação, moradia e previdência, são expressões da questão social. Essas desigualdades são consequências diretas das contradições entre capital e trabalho que se desenvolveram desde a década de 1930 (Santos, 2018).

No entanto, a sociedade brasileira possui um histórico de exploração, expropriação e violência que remonta a períodos anteriores ao desenvolvimento industrial no país. Esse passado sombrio está profundamente enraizado na escravização de pessoas negras, que foram brutalmente retiradas forçadamente de seus continentes de origem para atravessarem o Atlântico. Após a abolição, não houve um projeto de políticas públicas para integrar as pessoas negras na nação, no qual foram jogados de escanteio para marginalização sem acesso a moradia, educação, saúde, alimentação etc.

Conforme Gonçalves (2018), durante o processo de industrialização no Brasil, o Estado promoveu a ideologia do higienismo e da democracia racial, negligenciando os efeitos persistentes da escravidão sobre os corpos negros e marginalizados. Além disso, sustentou a crença de que a mão

de obra negra não era adequada para impulsionar o desenvolvimento econômico do país, influenciado pela noção de eugenia, que associava pessoas negras à pobreza.

O discurso dominante proclamava que estes(as) ex-cativos(as) não eram qualificados(as) o suficiente para ajudarem a erguer os pilares da futura grandiosa nação capitalista. Aqui se consolidavam as ideias racistas que ganharam status de *verdadeira ciência* no século XIX. Em consonância com as teorias raciais, nestes trópicos, os racistas sentiam-se desconfortados com traço mais característico da população brasileira, *um defeito de cor*, que, segundo tal ciência, representava um grande obstáculo podendo levar o País à tragédia da degeneração (Gonçalves, 2018, p. 516).

Baseado nas ideologias eugenistas e no mito da democracia racial, o Estado brasileiro investiu significativamente em políticas públicas para promover a imigração de europeus e asiáticos pobres, a fim de suprir a demanda por mão de obra no país. A justificativa era de que a imigração resolveria o problema da falta de trabalhadores qualificados para as fábricas (Gonçalves, 2018).

Diante disso, o Estado fechou os olhos para as desigualdades sociais decorrentes da escravidão e colonização. Simplesmente ignorou o fato de que, após a promulgação da Lei Áurea em 1888, não houve melhoria efetiva nas condições de vidas e nem foram criadas políticas públicas para integrar os negros à nação brasileira. Isso resultou na marginalização dessas pessoas, que não foram reconhecidas como parte significativa da nação e não foram incluídas na classe proletária.

Agregando a esta discussão, Moreira (2020) analisa em seu livro sobre “Serviço Social e a luta antirracista”, nos primeiros capítulos, o processo de estruturação da classe trabalhadora, e de como os negros “libertos” não serviram aos moldes das novas configurações de trabalho, que exigiam trabalhadores humanos e capacitados. Com isso,

E no contexto de alto nível de produção, tinham que competir principalmente com trabalhadores/as que vieram da Europa e que, via de regra, eram mais afeitos/as a esse novo regime de trabalho. Ou seja, não havia lugar para o/a negro/a na sociedade de trabalho livre, a não ser recorrer às condições de trabalho profundamente desumanas, tal como as quais estavam inserido/as. (Moreira, 2020, p.33)

A questão étnico-racial é uma herança profundamente enraizada no legado colonial, cuja complexidade transcende as fronteiras da esfera econômica, social, política e ideológica (Correa, 2020). Compreender a questão étnico-racial como um elemento fundamental para a análise das manifestações da questão social implica desafiar a concepção arraigada de que o protagonismo na produção e reprodução social é unicamente eurocêntrico, masculino e branco (Santos, 2018).

4. PERSPECTIVAS DECOLONIAIS NO SERVIÇO SOCIAL: DESCONSTRUINDO NARRATIVAS COLONIZADORAS

Falar sobre estudos decoloniais sem mencionar colonialidade do poder e eurocentrismo na América latina de Anibal Quijano (1992), deixaria esta discussão inconclusa, tendo em vista que este autor foi um dos primeiros a dimensionar este debate e a oportunizar novos rumos críticos para as Ciências Sociais e Humanas. A partir de novas matrizes teóricas metodológicas, a colonialidade do poder cunhada por este autor, se soma aos amplos debates sobre o “rombo” de racialização dos corpos e da subalternização que marcou a ferro e grilhões os povos originários e africanos neste continente.

De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder”. (Quijano, 1989, p.202)

O que o autor chama de codificação entre os “invasores” e daqueles que foram subjugados, existiu um artifício motriz que alavancou este projeto de dominação: a ideia de raça. Este viés da racialização foi basilar para implantar com bases em argumentos biológicos que os povos dominados eram inferiores geneticamente e, sendo esta, uma das justificativas para a destituição de suas humanidades.

Estudos como o de Quijano (1989) e Mignolo (2016) desvelam o percurso inverso de como o sistema capitalista na América latina vai se retroalimentar de outras formas de dominação sistêmicas, e que de certa forma, alastrou seus “tentáculos” de morbidez desde o período colonial. Sobre este panorama conceitual Mignolo (2016/2017) intitula como colonialidade este processo recorrente de opressão que atravessa o tempo e os rumos da história até a contemporaneidade. A respeito disso, ele destaca:

O conceito como empregado aqui, e pelo coletivo modernidade/colonialidade, não pretende ser um conceito totalitário, mas um conceito que especifica um projeto particular: o da ideia da modernidade e do seu lado constitutivo e mais escuro, a colonialidade, que surgiu com a história das invasões europeias de Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac, com a formação das Américas e do Caribe e o tráfico maciço de africanos escravizados... é uma narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa, uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas enquanto esconde, ao mesmo tempo, o seu lado mais escuro, a “colonialidade (Mignolo,2016,p.2)

Enfatizamos que a importância em descentralizar este eurocentrismo para a compreensão da América Latina, como podemos compreender a partir de Mignolo (2016) envolve o fato de alcançar que a colonização não é apenas um evento histórico no tempo e no espaço, mas uma sistemática de relações de poder nas quais as desigualdades sociais, econômicas e culturais compõem o cotidiano perene dos que são colocados e “ensinados” à margem. É neste ínterim que a colonialidade se apresenta como uma sistemática na qual fortalece as classificações racistas dos que não são enxergados na escala da branquitude do saber, ser, viver, sentir.

Assim sendo, a Revisão da Literatura realizada nesta pesquisa apontou a insurgência do debate decolonial como campo de pesquisa em reivindicação no Serviço Social, revelando o que já existe na literatura sobre a temática. O protocolo de pesquisa que orientou o desenvolvimento desta Revisão foi desenhado para mapear o que as pesquisas têm dimensionado sobre a decolonialidade e de como esta temática tem se sobressaído nos conferenciamentos contemporâneos sobre uma formação e atuação profissional antirracista.

Por conseguinte, os resultados da Revisão da Literatura enfocam pesquisas iniciais sobre a imersão da decolonialidade no âmbito do Serviço Social, bem como os debates de raça e etnia que vêm sendo “pretagonizado” por pesquisadoras negras no itinerário científico da profissão. Os caminhos teóricos e metodológicos que orientaram esta arguição teórica partiram das contribuições de Barbosa (2023), Paz et al (2023), Amoras e Pontes (2022) Gonçalves (2018), Eurico (2011), Almeida (2013) e demais autoras que mergulham na luta para uma atuação e formação profissional antirracista no Serviço Social.

Nesta via de discussão sobre perspectivas decoloniais e Serviço Social, uma das autoras que emerge é Barbosa (2023) ao elencar conceitos chaves primordiais sobre o percurso de ascensão da decolonialidade na pilarização e reafirmação dos estudos críticos e políticos latino-americanos e caribenhos. O que nesta pesquisa compreendemos como giro decolonial destes últimos tempos, cujo pensamento latino-americano tem se renovado em busca de novas interpretações e deslocamento da complexidade e compreensão dos fenômenos sociais levando em consideração os processos e os efeitos da colonização a partir de uma perspectiva crítica. A autora revela o quanto esta teoria como resposta à revisão de narrativas construídas e vistas como hegemônicas desvela os nossos olhares de forma crítica para a compreensão dos reflexos contemporâneos das desigualdades sociais e que estão imbricadas fortemente com este projeto mordaz de colonização.

Por esse motivo, a autora considera que os estudos decoloniais se somam ao percurso investigativo interventivo do Serviço Social, uma vez que complexifica a historiografia hegemônica e expõe os efeitos contemporâneos do colonialismo nas estruturas sociais. “Como sequela, a

colonialidade, produzida em ambos os extremos da relação colonial, segue desumanizando povos até os dias atuais.” (Barbosa, 2023, p.9). Para a autora, a decolonialidade se apresenta para além de uma categoria academicista, mas que revela um projeto social e político com vista a descentralizar e enveredar por outras formas de saber e compreender o mundo.

Conforme Barbosa (2023, p.11), este olhar para a diversidade é o pontapé para descolonizar práticas do cotidiano do/a assistente social que muitas vezes não compreende de forma crítica a diversidade dos grupos que reivindicam direitos nos espaços sócio-ocupacionais. Por esse motivo, a autora tonifica “No cotidiano, no qual se efetivam as intervenções junto a pessoas e grupos diversos, gestando relações intersubjetivas e estruturais, o enfoque sobre a diversidade deve fazer parte da práxis com ênfase na descolonização”.

Paz et al (2023) esboçam aproximações entre o pensamento decolonial e o Serviço Social a partir de produções que se voltam para esse debate emergente. As autoras analisam as produções teóricas presentes na edição da revista Serviço Social & Sociedade, e de como os artigos apresentam a temática das relações sociais de classe, sexo/gênero, raça/etnia imbricadas na decolonialidade. O cerne das autoras é desvelar temas substanciais que conversam e explicitam o processo de formação da sociedade brasileira, tendo em vista as raízes coloniais que alimentam as desigualdades neste país.

Por esse viés, este sistema colonial se atualiza no tempo por meio das diversas transformações do capitalismo, levando a práticas discriminatórias enraizadas na ideologia da “raça” em todas as fases e funcionalidades deste sistema. Neste retrato, é importante situar a partir de Almeida (2014) que este projeto de dominação tem um ponto de vista comum e central, esse projeto de dominação sofisticou-se com o imperialismo e a instituição dos governos ditatoriais. Sendo possível observar que o racismo e o patriarcalismo estão na base do projeto de colonização nas Américas. E, as formas de acumulação e dominação, próprias do capitalismo, nutrem e aprofundam as desigualdades de gênero, raça e classe.

Conforme, Martins (2012, p.12) as “novas” formas de enfrentamento da crise, pelo capital, só fortaleceram e aprofundaram o desemprego da população negra, bem como a sua inserção no trabalho precário e informal.” No decorrer desta pesquisa foram encontradas vastas produções teóricas acerca da temática, e a reafirmação de que corpos etnicamente diferenciados, em destaque: negros, povos originários, são reféns das inúmeras expressões da questão social no Brasil. Sobretudo, estes grupos estão presentes como estatísticas nas bases de dados, e primordialmente, os usuários atendidos por assistentes sociais.

Retomando as explanações centrais, as demais autoras apontadas nos resultados desta pesquisa apresentam os impactos do racismo como *modus operandi* para as desigualdades e a luta

de classes no Brasil. Com isso, a perspectiva decolonial muito acrescenta para o Serviço Social, e reafirma a conjuntura histórica, que é inerente à profissão, e sobretudo, na qual foi marcada por uma perspectiva crítica pautada no método marxiano.

Nesta perspectiva, os estudos decoloniais não rompem com o método, mas se apresenta como um pensamento social crítico que ratificam e exploram para além do que está posto superficialmente. Ora, se o materialismo histórico-dialético que orienta as diretrizes ético-políticas da profissão exige uma reflexão crítica pautada na célere essência, a decolonialidade, por conseguinte, permite alcançarmos a base desta dimensão estrutural racista, cishétero normativa, patriarcal, capacitista, etarista da qual o sistema capitalista nutre formas de dominação.

O esforço de pesquisadores negros da profissão em retornar às conjunturas históricas para compreender e reconhecer o racismo no interior da nossa formação social no passado está como álibi e é primordial para o fato de enfrentá-lo no presente. Tal como aponta Moreira (2020), o que nesta pesquisa o identificamos como um desses autores que desenvolve reflexões decoloniais importantíssimas para o entendimento das particularidades do processo de formação social brasileira com ênfase no colonialismo e racismo, e nos modos como os negros foram responsabilizados pelas condições sociais de desigualdade em um processo de naturalização e assimilação pelo viés do mito da democracia racial.

Os vastos estudos do autor sobre racismo e “questão social” no Brasil ressignificam o processo de formação social brasileira, não se tratando de uma categoria portanto que se antecede ou uma me um dispositivo acessório da questão social no Brasil, mas que vai alicerçar e acirrar a luta de classes. Apesar de que a questão produzirá um novo modo de pobreza calcada em um pauperismo proveniente da relação capital/trabalho, este novo fenômeno no Brasil perpassa por outros atravessamentos que encontram no racismo os tentáculos para agudização da barbárie no cenário capitalista neoliberal contemporâneo.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

É fato que o Serviço Social enquanto profissão atuante em meio às contradições da dinâmica da sociedade capitalista, no entanto precisa avançar em discussões que abarcam a diversidade aliada a dívida histórica na qual apresenta com a questão étnico racial. Foi possível enveredar por pesquisas ainda que embrionárias com ênfase a questão decolonial atrelada principalmente ao processo formativo dos futuros assistentes sociais, dada a relevância da pauta presente no discurso profissional, ainda está aquém na prática, e na formação acadêmica.

O debate étnico-racial, além de emergente, mostra-se necessário para que os futuros profissionais possam estar preparados para compreender a complexidade da realidade dos usuários que irão atender. Esses profissionais atuarão em instituições e farão esse atendimento a esses cidadãos que historicamente foram demarcados em um não-lugar de exclusão e subalternização, sendo este grupo não refém apenas das desigualdades de classe, mas de raça e gênero e outros marcadores sociais da diferença.

Em se tratando das pesquisas no campo do Serviço Social, é pertinente levantarmos a necessidade de conhecer, apreender literaturas referentes à questão étnico-racial, assim como, os(as) autores(as) negros(as) que fazem esse debate, entendendo que somos donas de nossa história de nossas vivências enquanto mulheres negras imbricadas nesse processo de formação acadêmica, e acima de tudo cidadãs que sofreram ou sofrem com essa dinâmica que segrega e marginaliza a população negra.

A profissão já se caracterizou por enfrentar estes desafios, questionando e problematizando seu papel na sociedade, tentando assumir perfis mais críticos e comprometidos com os interesses, questionando e problematizando seu papel na sociedade, com os interesses dos trabalhadores e dos setores subalternizados. Este trabalho está longe de abarcar todas as dinâmicas que permeiam a decolonialidade, no entanto, objetivamos somar a urgência desta temática em busca de desconstruir narrativas hegemônicas e naturalizadas sobre as reais desigualdades que assolam este país.

Além disso, buscamos esboçar as discussões sobre decolonialidade ainda que tímido no itinerário científico da profissão, levando em consideração que já rompemos com as ações modalizadoras, o funcionalismo, filantropia, positivista e demais perspectivas que fortalecem a lógica colonizante e racista do sistema capitalista. É tempo de evidenciar a centralidade da formação e trabalho do/a/e que já não pode servir aos interesses dos supremacistas e ideologias dominantes, mas sobretudo de uma luta antirracista e interseccional que ganhe corpo e coerência ético-política.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2021.

ALMEIDA, Magali da Silva. **Desumanização da população negra: genocídio como princípio tácito do capitalismo**. EM PAUTA, Rio de Janeiro – 2º semestre de 2014 – nº 34, v. 12, p. 131 – 154. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaempauta/article/view/15086>. Acesso em 02 outubro de 2022.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

BARBOSA, Vera Lúcia Ermida. Decolonialidade e Serviço Social: um debate emergente. **Serviço Social & Sociedade**, v. 146, p. 161-182, 2023.

Elpidio, Maria Helena, and João Paulo da Silva Valdo. "O Serviço Social na encruzilhada: a questão racial e o projeto de formação profissional." *Libertas* **22.2** (2022): 316-333. Disponível em; https://scholar.google.com.br/scholar?hl=ptBR&as_sdt=0%2C5&q=O+Servi%C3%A7o+Social+na+encruzilhada%3A+a+quest%C3%A3o++racial+e+o+projeto+de+forma%C3%A7%C3%A3o+profissional&btnG=. Acesso em: 7 abril 2024.

GÓES, Weber Lopes. Racismo e eugenia na formação social brasileira. Orgs: EURICO, Márcia Campos; OLIVEIRA, Maria Liduína; PASSOS, Rachel Gouveia. **Antirracismos e Serviço Social**. São Paulo: Cortez, 2022.

GONÇALVES, Renata. Quando a questão racial é o nó da questão social. *Revista Katálysis*, v. 21, p. 514-522, 2018. Disponível: <https://doi.org/10.1590/1982-02592018v21n3p514>

IAMAMOTO, Marilda Vilela; CARVALHO, Raul de Carvalho. Relações Sociais e Serviço Social no Brasil. 23 ed. São Paulo, Cortez; Lima. Peru: CELATS, 2008.

Iamamoto, Marilda Villela. O serviço social na contemporaneidade: trabalho e formação profissional- 3. ed. - São Paulo, Cortez, 2000.

MIGNOLO, Walter D.. COLONIALIDADE: o lado mais escuro da modernidade. Rev. bras. Ci. **Soc.** [online]. 2017, vol.32, n.94, e329402. Epub June 22, 2017.

MOREIRA, Tales Willyan Fornazier. **Serviço Social e a luta antirracista: contribuição das entidades da categoria no combate ao racismo**. Belo Horizonte, MG: Letramento, 2020.

PAZ, R. D. O. DA .; SANTOS, J. F. DE A. DOS .; SANT'ANA, R. S.. Serviço Social e as relações sociais de classe, gênero, raça/etnia e a perspectiva decolonial. **Serviço Social & Sociedade**, v. 146, n. 1, p. 5–15, 2023.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en **Perú Indígena**, vol. 13, no. 29, Lima, 1992.

SANTOS, Manuela Fonseca Pinheiro dos . Serviço Social e descolonialidade: relações entre questão colonial e questão social no Brasil. In: **Anais Eletrônicos do Congresso Epistemologias do Sul**. 2018.

SILVA, Ana Paula Procópio. Higienismo, eugenia e racismo na gênese do Serviço Social brasileiro: apontamentos introdutórios. EURICO, Márcia Campos; OLIVEIRA, Maria Liduína; PASSOS, Rachel Gouveia. **Antirracismos e Serviço Social**. São Paulo: Cortez, 2022.



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe
Modalidade: Comunicação Oral

A ESTRUTURA DOS DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA: UMA PERSPECTIVA SOBRE RAÇA E RACISMO

Sara Brigida Farias Ferreira¹(UNIFESSPA),

Natália Costa Machado²(Faculdade dos Carajás)

Bruna Laisy Fernandes Ferreira³(Faculdade dos Carajás)

Beatrys Oliveira Nunes⁴(Faculdade dos Carajás)

RESUMO: Este artigo examina a persistência do racismo e a evolução dos direitos humanos, destacando a importância de movimentos sociais e pensadores no desenvolvimento da consciência sobre liberdade e igualdade. Aborda a problemática do racismo estrutural e suas implicações nas sociedades contemporâneas, justificando a análise pela necessidade urgente de promover uma inclusão efetiva e combater as discriminações raciais. O objetivo é contribuir para uma sociedade mais justa, onde a dignidade e as oportunidades sejam acessíveis a todos, dismantelando assim as barreiras da desigualdade racial. Utilizando uma metodologia analítica que engloba revisão histórica e estudo de casos, o artigo propõe uma reflexão crítica sobre as estruturas que sustentam o racismo e sugere a educação, a solidariedade e políticas públicas eficazes como meios para alcançar a equidade racial. As considerações finais enfatizam a importância de enfrentar o racismo através da união coletiva, políticas eficazes e empatia, visando um futuro de igualdade e respeito.

Palavras-chave: Racismo Estrutural; Direitos Humanos; Políticas Públicas; Solidariedade Social; Educação Antirracista.

INTRODUÇÃO

Examina-se a evolução dos direitos humanos, evidenciada por marcos legislativos cruciais, desde a Declaração de Independência das 13 colônias americanas, passando pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, até a Declaração Universal dos Direitos Humanos e a formação da

¹ Mestre em Planejamento e Desenvolvimento Regional e Urbano na Amazônia (PPGPAM), pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA). Bacharela em Direito, com habilitação em Relações Sociais, pela Universidade Federal do Paraná - UFPR.
E-mail: sara_farias@hotmail.com.

² Discente do curso de Bacharelado em Direito pela Faculdade dos Carajás.
Email:nataliamachado.direito@gmail.com

³ Discente do curso de Bacharelado em Direito pela Faculdade dos Carajás. Email:brunalaisy23@gmail.com.

⁴ Discente do curso de Bacharelado em Direito pela Faculdade dos Carajás.
Email: obeatrys2003@gmail.com

ONU, para destacar a persistência do racismo e sublinhar a importância da solidariedade, educação e políticas públicas para forjar uma sociedade mais justa e igualitária.

O estudo aborda o problema multifacetado do racismo, enfatizando suas manifestações tanto nas práticas cotidianas quanto nas estruturas institucionais, e como estas práticas afetam negativamente a vida das pessoas negras e de outras minorias.

A relevância do artigo reside na urgente necessidade de compreender e desmontar as estruturas raciais ainda prevalentes na sociedade, promovendo uma consciência coletiva mais inclusiva e equitativa. A complexidade das crises contemporâneas, que se estendem além do econômico para o social, político e moral, reforça a necessidade de um debate aprofundado sobre estas questões.

O objetivo geral desta pesquisa é investigar a evolução dos direitos humanos e a persistência do racismo, visando contribuir para a construção de uma sociedade em que a dignidade humana e a igualdade de oportunidades sejam acessíveis a todos, desmantelando as barreiras do racismo e da discriminação.

O estudo se apoia em uma revisão histórica e comparativa, analisando documentos legislativos e movimentos sociais significativos, além de explorar contribuições de pensadores como John Locke e intelectuais contemporâneos como Silvio Almeida. Utiliza-se também a análise de incidentes específicos e dados estatísticos para ilustrar a manifestação do racismo na sociedade atual, reforçando a argumentação com a importância da educação e da participação coletiva na luta contra essas desigualdades.

Este estudo contribui para a discussão acadêmica em torno de raça e direitos humanos, servindo como um apelo à sociedade para um engajamento mais profundo na erradicação do racismo. Sublinha a importância da educação, políticas públicas eficazes e a ação coletiva na promoção de uma compreensão mais empática e na construção de um futuro coletivamente mais equitativo e solidário.

DA LIBERDADE À SOLIDARIEDADE: A EVOLUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Hunt (2009) discute a conexão entre diversas legislações marcantes e sua influência na formulação dos direitos humanos, focando na Declaração de Independência das 13 colônias americanas, na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão durante a Revolução Francesa, e na Declaração Universal dos Direitos Humanos elaborada após a Segunda Guerra Mundial, na Conferência de São Francisco, que também culminou na criação da ONU.

John Locke, filósofo do século XVIII, é mencionado por Hunt (2009) como um pensador crucial para o desenvolvimento da ideia de liberdade, enfatizando que o governo deve assegurar as

garantias individuais, não se impondo sobre os indivíduos, mas servindo como um instrumento para proteger seus direitos e liberdades. Os colonos da América do Norte, inspirados por Locke, formaram a sociedade "Os Filhos da Liberdade", promovendo resistência civil e lutando pela independência das 13 colônias, com apoio da França e Espanha, o que levou à Revolução Americana. Este movimento é contextualizado dentro de uma crítica à terminologia "americanos", sugerindo uma visão mais inclusiva do continente americano.

A Revolução Francesa é revisitada, destacando seu impacto além da mudança política, especialmente na posição social das mulheres, que, apesar de terem desempenhado papéis significativos, viram um retrocesso em seus direitos na declaração dos direitos do homem e do cidadão. Já a Segunda Guerra Mundial e o Holocausto são destacados como eventos catalisadores para a formação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, visando prevenir futuros conflitos e extremismo. Hunt (2009) aborda o contínuo desafio de proteger os direitos humanos frente a perseguições e ideologias radicais, enfatizando a necessidade de reconhecimento e proteção dos direitos de todos os seres humanos, incluindo refugiados e minorias.

RAÇA COMO CONSTRUÇÃO SOCIAL: DESAFIOS E PERSPECTIVAS NA LUTA CONTRA O RACISMO NO BRASIL

Ao discutir raça, o foco não recai sobre biologia, mas sim sobre aspectos socioculturais e históricos, reconhecendo como a construção social da raça influencia a hierarquia e a discriminação. A questão racial é complexa e varia significativamente entre diferentes contextos geográficos e culturais, o que demanda uma compreensão das categorias raciais como construções socioculturais e históricas, não biológicas (Gaudio, 2019).

No Brasil, o debate sobre ação afirmativa e políticas de inclusão racial tem se intensificado, desafiando o mito da democracia racial e forçando a sociedade a confrontar a existência e as consequências do racismo. Essas discussões são cruciais não apenas para os grupos diretamente afetados, mas para a sociedade como um todo, apontando para a necessidade de medidas que promovam igualdade de oportunidades e reconhecimento dos direitos de grupos historicamente marginalizados (Gaudio, 2019).

Historicamente, a miscigenação foi vista de maneiras distintas, com alguns argumentando que contribuiria para o "branqueamento" da população e a eliminação progressiva da presença negra. Essa visão, embora moderada em comparação com teorias racistas mais extremas, reflete a complexidade e as contradições nas atitudes sociais em relação à raça e à identidade racial no Brasil (Bento, 2003).

O conceito de raça é abordado como uma categoria sócio-histórica, desenvolvida durante a expansão europeia e que estabelece uma hierarquia baseada em características culturais e fenotípicas. Essa perspectiva sublinha a importância do contexto em que as discussões sobre raça ocorrem, e como diferentes sociedades podem interpretar e construir categorias raciais de maneiras variadas. Reconhecer a raça como uma construção sócio-histórica permite uma análise crítica das dinâmicas de poder e discriminação presentes em diversas sociedades.

Silvio Almeida, destacado por suas múltiplas facetas como advogado, filósofo, professor universitário e um dos principais intelectuais do Brasil, aborda a complexidade das crises contemporâneas que transcendem o âmbito econômico, inserindo-se também nas dimensões social, política e moral. Ele discorre sobre como essas crises refletem uma desorientação em relação a valores fundamentais, gerando uma sensação generalizada de perdimento e ansiedade sobre o futuro.

Almeida defende a importância da empatia e da inteligência para transformar essa situação em uma oportunidade para construir um mundo melhor, resgatando a capacidade de sonhar como elemento crucial nesse processo. Ele também enfatiza a necessidade de ação política para reconstruir o tecido social, mencionando a importância de se questionar as estruturas que alimentam o ódio e a intolerância.

Ao dialogar sobre cultura e identidade, o autor destaca a relevância do Carnaval e da cultura negra como expressões de resistência e afirmação, criticando a superficialidade com que estas são frequentemente tratadas pela sociedade majoritariamente branca. O intelectual aponta para a urgência de repensar as formas de comunicação e interação social, criticando a polarização e o extremismo que predominam nas redes sociais, que afetam negativamente a percepção de humanidade e ética nas relações interpessoais.

Almeida (2019) também aborda a necessidade de não compactuar com sintomas de crises sociais, destacando a preocupação com lideranças que não visam o bem comum e se beneficiam de conflitos. Destaca-se a complexidade da constituição subjetiva na era neoliberal, onde prevalece uma lógica de concorrência, inclusive na abordagem da diversidade, minando a solidariedade.

A discussão avança para a importância de se comunicar e se expressar de múltiplas formas, visando conectar-se e compreender as várias camadas da realidade social. Salienta-se a necessidade de construção coletiva, permitindo erros e aprendizados como parte do processo evolutivo da sociedade. O diálogo enfatiza a importância de reconhecer a humanidade em suas múltiplas facetas, inclusive aquelas que representam o pior do ser humano, como o fascismo e o colonialismo,

ênfatizando a importância da solidariedade, do amor e da união como expressões igualmente humanas (Almeida, 2019).

A narrativa aponta para a urgência de mudar a percepção sobre a normalização da violência e a cultura de morte, destacando a necessidade de reconhecer a importância de cada vida, incluindo as de minorias sociais e grupos marginalizados. Aborda-se a ideia de que as crises institucionais e os desafios contemporâneos são reflexos de uma cultura pré-existente de ódio e violência, que encontrou espaço para se manifestar politicamente.

O livro “Racismo Estrutural” aponta também para a solidariedade como valor fundamental para a reconstrução de um projeto político e social inclusivo, que visa a construção de um futuro melhor para as próximas gerações, baseado no desejo de transformação coletiva e na importância de sonhar com um mundo mais justo e solidário (Almeida, 2019).

INCIDÊNCIAS E DESAFIOS DO RACISMO ESTRUTURAL NA SOCIEDADE BRASILEIRA

Um incidente ocorrido em Porto Alegre no dia 17 de fevereiro envolveu duas pessoas em uma discussão numa calçada, resultando em Everton Henrique Goandete da Silva, um motoboy de 40 anos, sendo ferido de raspão no pescoço por um homem branco de 72 anos, identificado como Sérgio. Ao chegar ao local, a polícia deteve Everton, alegando agressividade por sua parte, e o acusou de desacato, levantando suspeitas de motivação racista no tratamento policial. O incidente levanta questões sobre o racismo estrutural e o papel da polícia quando o agredido é tratado como agressor (Wandermurem, 2024).

Destaca-se a rápida inversão de papéis que colocou Everton como o agressor na situação. Este caso ilustra a tendência de suspeição sobre pessoas negras por parte das autoridades policiais, mesmo quando há evidências claras de que são vítimas, conforme (Wandermurem, 2024).

Casos semelhantes, mostram a perpetuação do racismo no Brasil, que muitas vezes é sutil e institucionalizado, afetando negativamente a vida de pessoas negras no cotidiano. A formação policial é apontada como um aspecto crucial a ser revisado, incluindo a incorporação de cursos de conscientização racial, mas também a necessidade de uma discussão mais ampla sobre as práticas e técnicas policiais (Campos, 2017).

A estrutura das corporações policiais, onde a base é majoritariamente negra e o comando predominantemente branco, reflete as disparidades raciais presentes na sociedade brasileira e nas instituições. A revisão dessas estruturas e a implementação de políticas eficazes de combate ao racismo são essenciais para mudar o cenário atual e promover uma sociedade mais justa e igualitária (Campos, 2017).

A pesquisa intitulada “Percepções sobre o Racismo no Brasil”, realizada pelo Peregum – Instituto de Referência Negra e pelo Projeto SETA (Sistema de Educação por uma Transformação Antirracista), indica que 81% da população brasileira reconhece o racismo no país, embora apenas 11% afirmem ter atitudes racistas (Rio Grande do Norte, 2023).

Juntamente, é importante reconhecer o racismo como um problema estrutural e a necessidade de políticas educacionais antirracistas nas escolas. Segundo as pesquisas acima mencionadas, há em geral a percepção do racismo como uma questão estrutural, sugerindo um avanço na consciência coletiva sobre a desigualdade racial no Brasil. No entanto, persiste um paradoxo: muitos reconhecem o racismo, mas poucos admitem comportamentos racistas, indicando uma visão limitada do racismo como atos individuais de discriminação (Nunes; Silva; Rocha, 2018).

A implementação da Lei 10.639/03, que exige o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas, é discutida como fundamental para combater o racismo estrutural através da educação. Apesar dos avanços legais, a aplicação efetiva dessa lei nas escolas é lenta, refletindo a necessidade de maior apoio institucional e recursos financeiros para programas educacionais antirracistas. A educação é apontada como o caminho mais seguro e eficaz para promover uma sociedade mais justa e igualitária, destacando-se a responsabilidade do estado em garantir o direito à educação de qualidade para todos, independente de raça ou etnia (Nunes; Silva; Rocha, 2018).

ENTRE A DEMOCRACIA RACIAL E A REALIDADE DO RACISMO

É notável como, apesar da prevalência de ideias racistas, o Brasil desenvolveu uma autoimagem contraditória, apresentando-se como um paraíso racial, uma nação sem conflitos raciais significativos, diferenciando-se, assim, dos Estados Unidos, que eram vistos como o ápice da intolerância racial. Esta concepção foi amplamente baseada na comparação com as práticas raciais nos Estados Unidos, especialmente após a Guerra Civil e a implementação de leis segregacionistas (Batista, 2016).

Embora no Brasil não existisse segregação racial institucionalizada por leis, a discriminação racial se manifestava na sociedade através de práticas cotidianas de segregação, evidenciada na existência de espaços sociais separados para negros e brancos, como clubes e festas, além de práticas discriminatórias em estabelecimentos públicos e privados. Tal segregação, embora não formalizada por leis, era tão impactante quanto as práticas legais de segregação racial encontradas em outros países (Batista, 2016).

Este autoconceito de uma nação racialmente harmoniosa, contrastando com a realidade de discriminação racial, está enraizado na identidade nacional brasileira, impulsionado pela idealização da democracia racial. Este mito foi fortalecido pela obra de Gilberto Freyre, que, ao

estudar nos Estados Unidos sob a tutela de Franz Boas, adotou uma visão de que a miscigenação no Brasil havia criado uma harmonia racial única, diferenciando-se das tensões raciais observadas nos EUA. As ideias de Freyre foram amplamente divulgadas e adotadas, tornando-se parte do senso comum nacional, embora estudos subsequentes, incluindo aqueles patrocinados pela UNESCO na década de 1950, revelassem problemas raciais significativos na sociedade brasileira, desafiando a noção de uma harmonia racial plena (Maio, 1999).

A análise comparativa entre Brasil e Estados Unidos revela que, embora as manifestações de racismo e discriminação possam diferir entre os dois países, ambos compartilham histórias de racismo e exclusão racial. Estudos indicam que as diferenças são mais uma questão de grau do que de essência, com ambas as sociedades enfrentando desafios significativos na superação do racismo. A idealização de uma sociedade brasileira livre de conflitos raciais serve, paradoxalmente, como um obstáculo ao reconhecimento e à resolução de questões raciais profundamente enraizadas, perpetuando a discriminação e a desigualdade racial sob o véu de uma suposta democracia racial (Almeida, 2009).

Durante o movimento dos direitos civis nos Estados Unidos, destacado pelo boicote aos ônibus de Montgomery e pela proeminência de Martin Luther King, conforme (Jackson, 2007), o Brasil vivenciava práticas discriminatórias semelhantes, reforçadas por costumes sociais. Em 1951, o Brasil implementou sua primeira legislação contra a discriminação racial, lei Afonso Arinos, que, embora inovadora, apresentava contradições que limitavam sua aplicabilidade prática. A lei surgiu como resposta a um incidente de discriminação contra a dançarina e coreógrafa afro-americana Katherine Dunham em São Paulo, um caso que ganhou notoriedade devido ao seu contexto internacional (Westin, 2020).

A década de 1960 no Brasil não viu avanços significativos na discussão racial, restrita a círculos acadêmicos e reprimida pelo regime militar instaurado em 1964. Contudo, a década seguinte marcou uma mudança, com o surgimento do movimento negro contemporâneo e a influência dos movimentos de descolonização africana e dos direitos civis nos EUA (Ferreira, 2010).

Este período foi caracterizado pela expansão de novas organizações negras em várias cidades brasileiras, apesar das limitações de comunicação da época. A influência americana, além de política, manifestou-se na cultura, por meio do cinema, da música e dos bailes black, contribuindo para uma nova percepção da identidade negra no Brasil. Essa influência também permeou a academia e a política, levando à criação de conselhos do negro e à adoção de políticas afirmativas nas décadas subsequentes.

A partir do final do século XX e início do XXI, observou-se uma crescente aceitação e implementação de políticas afirmativas no Brasil, contrastando com um movimento de recuo nos Estados Unidos em relação aos direitos civis e às políticas de ação afirmativa. O reconhecimento oficial do racismo pelo governo brasileiro e a adoção de leis como a 10.639, que exige o ensino da história e cultura afro-brasileira nas escolas, são indicativos de um período promissor para o enfrentamento das questões raciais no Brasil (Nunes; Silva; Rocha, 2018).

Este cenário sugere uma maior conscientização e combate ao racismo, enquanto os Estados Unidos experienciam uma "brasilianização", conforme Lage (2024), com o racismo tornando-se mais sutil e disseminado, especialmente diante do aumento da população latina. A situação atual desafia ambos os países a reconhecerem e enfrentarem suas questões raciais, oferecendo uma oportunidade para avançar na construção de sociedades mais inclusivas e justas.

A discussão se estende ao papel dos brancos na luta contra o racismo, enfatizando a importância de sua participação ativa na sensibilização e combate ao preconceito racial dentro de suas próprias comunidades e círculos sociais. Tal envolvimento é considerado fundamental para o avanço na luta contra o racismo.

Outro ponto abordado é a percepção internacional do Brasil, com relatos de experiências pessoais de brasileiros no exterior que questionam a diversidade racial brasileira. Discute-se como a imagem do Brasil projetada ao mundo, e como a realidade interna do país, são percebidas por estrangeiros, destacando a complexidade da identidade nacional brasileira e a influência da mídia e da publicidade na construção dessa imagem.

Por fim, questiona-se a percepção do racismo no Brasil, com menção a pesquisas que revelam uma discrepância entre o reconhecimento do racismo na sociedade e a autoavaliação dos indivíduos como não racistas. Discute-se a dificuldade em reconhecer atitudes racistas em si mesmo e a importância de enfrentar essas questões abertamente para promover uma sociedade mais justa e igualitária.

Nos EUA, há uma aparente igualdade socioeconômica entre negros e brancos que não necessariamente se traduz em convivência harmoniosa. No Brasil, a convivência entre raças ocorre dentro de uma estrutura hierárquica marcada pelo racismo naturalizado, muitas vezes inconsciente.

A representação da mulher negra nas novelas brasileiras é discutida, citando a novela "Da Cor do Pecado" como um exemplo de estereotipação e objetificação. As novelas, especialmente as que retratam a favela, são criticadas por perpetuar estereótipos negativos e reforçar desigualdades sociais (Fulgêncio, 2017).

Legalmente, o Brasil já possui leis contra a discriminação racial, mas enfrenta desafios na implementação e cumprimento dessas leis. A educação surge como um meio fundamental para promover a conscientização e o respeito às diferenças raciais, destacando a importância da lei 10.639 que inclui o estudo da história e cultura africana nos currículos escolares. A efetiva implementação dessa lei é vista como um passo crucial para combater o racismo e promover uma sociedade mais igualitária (Nunes; Silva; Rocha, 2018).

Discute-se a necessidade de ações mais criativas além das cotas raciais para enfrentar o racismo no mercado de trabalho e na sociedade em geral, enfatizando a importância de cumprir e aperfeiçoar a legislação existente para garantir igualdade de oportunidades a todos, independentemente da cor da pele.

Na discussão sobre a legislação relativa à discriminação racial no Brasil, incluindo a lei 10.639, observa-se uma vasta legislação derivada da luta dos movimentos sociais. (Nunes; Silva; Rocha, 2018). Além disso, há uma preparação inadequada de educadores para abordar a matéria em sala de aula e uma falta de treinamento adequado entre os policiais, refletindo-se em taxas de genocídio desproporcionalmente altas na comunidade negra. Discute-se se a raiz do problema seria a falta de vontade política para implementar as conquistas já realizadas (Campos, 2017).

Na área da segurança, o genocídio mostra que o assassinato de indivíduos da comunidade negra é substancialmente maior em comparação aos brancos, questionando-se sobre a precisão dessa percepção e a necessidade de vontade política para a efetivação das conquistas. A influência da eugenia na história brasileira é abordada, com referência à abolição da escravidão e às políticas que favoreceram imigrantes estrangeiros em detrimento dos negros libertos. Questiona-se a persistência da ideologia eugênica e a necessidade de medidas políticas robustas para a efetiva implementação da lei 10.639, destacando-se a importância da força política na luta por direitos e representação.

O preconceito no contexto religioso, especialmente contra religiões de origem africana, é examinado no cenário atual de crescimento do neopentecostalismo. A tensão entre a tolerância religiosa histórica e o aumento da intolerância motivado por novos movimentos religiosos destaca a complexidade do problema e a necessidade de fortalecer movimentos contra a intolerância (Silva, 2007).

Paralelamente, aborda-se o impacto da discriminação racial e religiosa no Brasil, reconhecendo-se a necessidade de abordagens mais inclusivas e tolerantes para avançar na superação de preconceitos e na promoção de uma sociedade mais justa e igualitária.

A discussão sobre diversidade aponta para a existência de um ideal comum entre diferentes movimentos sociais, destacando que atitudes racistas, homofóbicas e machistas frequentemente se

originam das mesmas fontes de preconceito. A sociedade ideal é vista como aquela que permite a convivência harmônica das diferenças, promovendo respeito mútuo e liberdade individual. A união contra o preconceito e a discriminação é enfatizada como crucial para combater as estruturas opressoras que buscam manter certos grupos no topo da hierarquia social (Almeida, 2009).

No que diz respeito à violência e ao feminicídio, especialmente contra mulheres negras, há uma ênfase na necessidade de maior conscientização e ação contra essas práticas. As mulheres negras, sendo as mais afetadas, são encorajadas a denunciar e organizar-se contra tais violências. A primeira marcha nacional de mulheres negras no Brasil é vista como uma oportunidade significativa para chamar atenção para essas questões e pressionar por mudanças políticas e sociais. A relação entre racismo, sexismo e capitalismo é abordada, ressaltando como esses sistemas de dominação se entrelaçam para perpetuar desigualdades e discriminação (Almeida, 2009).

A questão das cotas universitárias é debatida, destacando a necessidade de proporcionar igualdade de oportunidades educacionais como um passo crucial na luta contra o racismo. As cotas são defendidas como uma medida necessária para corrigir desigualdades históricas e promover a inclusão de grupos marginalizados.

Também é importante ressaltar a importância de reconhecer e responsabilizar as estruturas e indivíduos que perpetuaram a escravidão e o racismo, bem como a necessidade de superar a invisibilidade do racismo na sociedade brasileira. A valorização da dignidade humana e a promoção de uma sociedade mais justa e igualitária são apresentadas como metas finais desses esforços (Almeida, 2009).

A discussão sobre políticas afirmativas e a crítica à meritocracia são enfatizadas como centrais no debate sobre igualdade de oportunidades. Argumenta-se que a meritocracia, muitas vezes, não considera as vantagens socioeconômicas iniciais de alguns indivíduos sobre outros. Exemplifica-se que o investimento dos pais na educação dos filhos cria desigualdades que não podem ser justificadas apenas pelo mérito individual. Assim, as políticas de cotas e outras formas de ação afirmativa são defendidas como mecanismos necessários para nivelar o campo de atuação e oferecer oportunidades justas para todos (Almeida, 2009).

A questão da Comissão da Verdade sobre a escravidão é abordada, levantando-se preocupações sobre a complexidade de atribuir responsabilidades por práticas que, na época, não eram consideradas criminosas segundo os padrões atuais. Reconhece-se que a escravidão envolveu uma série de atores, inclusive dentro do continente africano, antes da chegada dos europeus. Destaca-se a importância de um exame cuidadoso da história para compreender plenamente suas nuances (OAB-SP, 2024).

A percepção de uma elite branca sentindo seus privilégios ameaçados é discutida em relação às manifestações políticas e sociais no Brasil. Argumenta-se que existe uma resistência significativa às mudanças sociais e às políticas que buscam promover a igualdade racial e socioeconômica. O preconceito racial na educação e seu impacto em crianças é um ponto crítico. Enfatiza-se a importância de fortalecer a autoestima das crianças negras, preparando-as para enfrentar situações de discriminação. Destaca-se a necessidade de famílias e educadores discutirem abertamente sobre racismo e fornecerem recursos que celebrem a herança e as contribuições africanas e afro-brasileiras, contrabalanceando as narrativas negativas (Almeida, 2009).

Por fim, enfatiza-se a necessidade de ações coletivas e o fortalecimento das políticas afirmativas como caminho para uma sociedade mais justa, onde a igualdade de oportunidades possa ser uma realidade para todos, independentemente de sua cor, gênero ou origem socioeconômica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da evolução dos direitos humanos, observada através de marcos legislativos significativos ao longo da história, até os desafios atuais enfrentados em diversas esferas sociais, o trabalho destaca a persistência do racismo e a importância da solidariedade, educação e políticas públicas na construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

A contribuição de pensadores como John Locke e a influência de movimentos sociais históricos na formação da consciência sobre liberdade e direitos fundamentais são ressaltados como fundamentais para o entendimento atual da liberdade humana e da necessidade de proteção dos direitos individuais. Essa base filosófica e histórica serve como pano de fundo para a discussão sobre a complexidade das crises contemporâneas, que, como salientado por Silvio Almeida, transcendem o âmbito econômico e se inserem também nas dimensões social, política e moral.

O papel da educação emerge como um dos pilares essenciais na luta contra o racismo, evidenciado pela importância da implementação de leis como a Lei 10.639/03, que visa a inclusão da história e cultura afro-brasileira e africana no currículo escolar. A educação é apontada como um meio fundamental para desfazer preconceitos, promover a inclusão e construir uma consciência coletiva sobre a igualdade racial.

A análise comparativa entre o Brasil e os Estados Unidos, bem como a discussão sobre a influência da internet e dos movimentos sociais na percepção e no combate ao racismo, revelam as complexidades e as nuances da questão racial. O artigo sublinha a necessidade de um engajamento ativo de todos os setores da sociedade, incluindo a participação de brancos na luta contra o racismo, para promover uma mudança significativa nas atitudes e nas estruturas que perpetuam a desigualdade racial.

Em conclusão, este estudo oferece uma visão holística sobre as questões raciais, enfatizando a urgência de ações conjuntas, políticas públicas efetivas e a promoção da empatia e do entendimento mútuo. O trabalho encoraja um olhar crítico sobre o passado e o presente, com o intuito de pavimentar um futuro em que a dignidade humana e a igualdade de oportunidades sejam acessíveis a todos, desmantelando as barreiras do racismo e da discriminação.

Esta análise não apenas contribui significativamente para o debate acadêmico sobre raça e direitos humanos, mas também serve como um chamado à ação para a sociedade em geral, reiterando a importância de sonhar e trabalhar por um mundo mais justo e solidário.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo : Sueli Carneiro ; Pólen, 2019.

BATISTA, José Carlos. **As políticas de igualdade racial nos Estados Unidos e no Brasil: Constituição, diferenças e similaridades**. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/UFMG, 2016.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva; PIZA, Edith. **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm#:~:text=L10639&text=LEI%20No%2010.639%2C%20DE%209%20DE%20JANEIRO%20DE%202003.&text=Alterar%20a%20Lei%20no,%22%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%A2ncias.. Acesso em: 23 mar. 2024.

CAMPOS, Luiz Augusto. Racismo em três dimensões: uma abordagem realista-crítica. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 32.95, 2017.

FULGÊNCIO, Caio Nélio de Freitas. Da cor do pecado: uma análise sobre a construção da identidade negra na telenovela da Rede Globo. **Revista Tropos**, v. 6, n. 2, Dez. 2017. ISSN: 2358-212X.

GAUDIO, Eduarda Souza. Resenha do livro "O que é racismo estrutural?" de Silvio Almeida. **Revista Humanidades e Inovação** v.6, n. 4 – 2019.

FERREIRA, Roquinaldo. A institucionalização dos estudos Africanos nos Estados Unidos: advento, consolidação e transformações. **Revista Brasileira de História**, v. 30, n. 59, p. 73–90, jun. 2010.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

JACKSON, Thomas F. *From Civil Rights to Human Rights: Martin Luther King, Jr., And the Struggle for Economic Justice*. Philadelphia, PA: **University of Pennsylvania Press**, 2007.

LAGE, Victor Coutinho. “Brazilianização do Mundo”, por espectros e espelhos. **Insight Inteligência**, 2024. Disponível em: <https://inteligencia.insightnet.com.br/brazilianizacao-do-mundo-por-espectros-e-espelhos/>. Acesso em: 20 mar. 2024.

MAIO, Marcos Chor. Tempo controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO. **Tempo Social**, v. 11, n. 1, p. 111–136, maio 1999.

NUNES, Antonio de Assis Cruz; SILVA, Andréa Luisa Frazão; ROCHA, Luís Félix de Barros Vieira. A Lei 10.639/03 como instrumento político-pedagógico na perspectiva da Interculturalidade. **Dialogia**, São Paulo, n. 29, p. 95-110, mai./ago. 2018.

OAB-SP. **Verdade sobre a escravidão negra no Brasil**. 2024. Disponível em: <https://www.oabsp.org.br/comissoes2010/verdade-escravidao-negra#:~:text=Objetivos%3A%20A%20Comiss%C3%A3o%20da%20Verdade,de%20repara%C3%A7%C3%A3o%20%C3%A0%20popula%C3%A7%C3%A3o%20negra>. Acesso em: 24 mar. 2024.

RIO GRANDE DO NORTE. TRIBUNAL REGIONAL DO TRABALHO DA 21ª REGIÃO (TRT-RN). **Data combate a naturalização do racismo para enfrentar exclusão e violências contra a população negra**. 2023. Disponível em: <https://www.trt21.jus.br/noticias/noticia/data-combate-naturalizacao-do-racismo-para-enfrentar-exclusao-e-violencias-contr>. Acesso em: 24 mar. 2024.

SILVA, V. G. DA .. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, v. 13, n. 1, p. 207–236, abr. 2007.

WESTIN, Ricardo. **Brasil criou 1ª lei antirracismo após hotel em SP negar hospedagem a dançarina negra americana**. Senado Federal, 2020. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/brasil-criou-la-lei-antirracismo-apos-hotel-em-sp-negar-hospedagem-a-dancarina-negra-americana#:~:text=dan%C3%A7arina%20negra%20americana,Brasil%20criou%201a%20lei%20antirracismo%20ap%C3%B3s%20hotel%20em,hospedagem%20a%20dan%C3%A7arina%20negra%20americana&text=Involuntariamente%2C%20em%2011%20julho%20de,rumos%20da%20hist%C3%B3ria%20do%20pa%C3%ADs..> Acesso em: 19 mar. 2024.

WANDERMUREM, Isabella. **Entenda o caso do motoboy negro esfaqueado em Porto Alegre**. Portal Terra, 2024. Disponível em: https://www.terra.com.br/nos/entenda-o-caso-do-motoboy-negro-esfaqueado-em-portoalegre,4cde45767d46b7d0f1b0ae65407a2136j1cujcub.html?utm_source=clipboard. Acesso em: 23 mar. 2024.



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

ASSOCIATIVISMO NEGRO E PRÁTICAS CULTURAIS: AÇÕES COLETIVAS NO RECONHECIMENTO DO QUILOMBO URBANO LIBERDADE/MA

Ana Talycia Marques Vale¹ (UFMA)

Karina Almeida de Sousa² (UFMA)

Resumo: O trabalho apresentado analisou o fenômeno das práticas culturais no quilombo urbano Liberdade para a compreensão do reconhecimento do território que ocorreu em 2019, como o primeiro quilombo urbano do Maranhão e maior da América Latina. Buscou investigar como as articulações das narrativas ocorrem no sentido de revelar como os diferentes contornos de associações fazem parte da memória cultural do bairro da Liberdade na construção da identidade quilombola no urbano, no qual vem sendo construída por diferentes grupos com diferentes formas de contribuição. Esta pesquisa busca examinar como as formas de associativismo negro ocorrem também através da agência das mulheres negras na preservação e dinamização de uma memória que traz elementos da experiência negra, e que se instrumentaliza através de eixos agenciadores. A pesquisa se dá pela vertente de pensamento da teoria social crítica, os dados da pesquisa foram levantados por meio de entrevistas, onde dialogicamente através da oralidade examinamos o aspecto da memória coletiva e individual dos moradores, realizamos observações e registros bem como a análise das imagens das manifestações culturais presentes no bairro, onde nesta perspectiva tenciona outras formas metodológicas de observação no campo das ciências humanas e sociais. Mediante a pesquisa, foi possível perceber que as novas formas de associativismo negro estão alinhadas a concepção de auto definição de Patrícia Hill Collins quanto ao ser quilombola no espaço urbano, bem como outras maneiras de reconhecimento, tanto em seu aspecto territorial, quanto documental do espaço.

Palavras-Chave: Quilombo Liberdade; Associativismo; Manifestações Culturais

INTRODUÇÃO

As tensões relacionadas à titulação das comunidades quilombolas no Brasil mobilizam discussões para além dos conflitos territoriais, estas estão atrelados aos processos de identificação e pertencimento. Desta forma, abordaremos os processos mobilizados para o reconhecimento do Quilombo Urbano Liberdade, situado no município de São Luís do Maranhão. O quilombo Liberdade foi o primeiro quilombo urbano reconhecido pela Fundação Palmares no estado do Maranhão no ano de 2019 e é composto por quatro bairros, são eles; Liberdade, Camboa, Fé em Deus e Diamante.

Interessa-nos entender como a conjuntura do associativismo negro atua nas mais variadas manifestações (sejam elas artísticas, culturais e religiosas) a partir da agência política frente ao cenário de negação histórica de direitos fundamentais às populações quilombolas. Pretende-se

¹ Mestranda em Sociologia pela Universidade Federal do Maranhão e Graduada em Estudos Africano e Afro Brasileiros pela mesma Universidade. Email:ana.talycia@discente.ufma.br

² Professora da Universidade Federal do Maranhão e Doutora em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos. Email:ka.sousa@ufma.br

contextualizar a construção das formas de resistências presentes no Quilombo Liberdade, situado na área central da cidade de São Luís-MA. Observando o processo de identificação e reconhecimento do lugar por seus agentes atrelada a concepção latente da reinvenção do ser quilombola no espaço urbano. Desta maneira abordaremos como as organizações presentes no espaço atuam como um espírito *associativo do negro brasileiro* segundo Artur Ramos (1938) e Clóvis Moura (1983).

O negro brasileiro foi sempre um organizador. Durante o período que perdurou o regime escravista, e, posteriormente, quando se iniciou após a abolição o seu processo de marginalização, ele se manteve organizado, com organizações frágeis e um tanto desarticuladas, mas sempre constantes: quilombos, confrarias religiosas, irmandades, cantos na Bahia, grupos religiosos como o candomblé, terreiros de xangô e mesmo de umbanda, mais recentemente. (MOURA 1983, p.143)

O Art. 68/ADCT/CF de 1988 diz que “aos remanescentes das Comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos” (BRASIL, Art.68/1988). Contudo somente em 2003 o Decreto 4.887 de 20/11/2003 foi publicado. Esse documento veio para regulamentar a forma de titulação das terras quilombolas no Brasil. Mesmo com este dispositivo a luta pela terra tem configurações de violência no Brasil devido aos processos em torno da apropriação desses territórios ainda serem complexos e lentos.

Nesse sentido, o primeiro censo quilombola foi realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2022 e demonstrou que o Maranhão possui a 2ª maior população de quilombolas no Brasil, resultados baseados pela autodeclaração. Quase 72% estão na região Nordeste, constatados nas estatísticas. A cidade de Alcântara, por exemplo, possui em seu quantitativo populacional 85,4% de quilombolas e isto caracteriza-se por um dado expressivo. O primeiro censo quilombola surge como uma importante ferramenta para a implantação de políticas públicas direcionadas às comunidades quilombolas em diversos lugares do Brasil.

Vale destacar que a realização deste censo configura uma importante reivindicação das populações quilombolas. Isso porque nos últimos anos, a deficiência do aparato estatal para com essas comunidades foi manifestada através da ineficiência das entidades que deveriam garantir seus direitos. Um outro fator a se apresentar é a necessidade de destacar os processos conflituos no reconhecimento, uma vez que esta regulação fundiária é direcionada pelo Incra e a Fundação Palmares, órgãos governamentais dissociados entre si.

A Fundação Palmares tem o papel de reconhecimento cultural ligado ao Ministério da Cultura, e a partir disso a comunidade Quilombola frente a criação de uma associação, pode possuir o direito de pleitear o título da terra junto ao Incra. Este título destina-se, portanto, à associação criada, e não pode ser dado individualmente, mas sim a todos os quilombolas reconhecidos ali. No caso do Quilombo Liberdade, já reconhecido em 2019 pela Fundação Palmares como o primeiro

quilombo urbano do Maranhão e maior da América Latina, ainda não teve seu território demarcado, isso ocorre, pois, este processo é muito lento.

Assegurar este direito hoje no Brasil, representa uma difícil tarefa a ser encarada pelas populações quilombolas, pois segundo o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) há pelo menos 1.802 processos abertos, o que indica a existência de comunidades certificadas pela Fundação Palmares, porém sem titulação e demarcação.

Isso nos mostra que o processo de titulação da terra pertencente aos Quilombos no Brasil é mínimo e representa um grande sofrimento para aqueles que lutam por seu território. Os problemas não se limitam apenas aos aspectos de regularização das terras, englobam também direitos fundamentais, como saúde, educação, saneamento básico e etc. Dessa maneira, o acesso a políticas públicas torna-se ainda mais fragilizado. O Censo 2022 possibilitará o acesso a esses e outros direitos, uma vez que se pode dimensionar as populações quilombolas em cada parte do país, na elaboração e levantamento de serviços especializados para cada região.

Assim, a questão de diferenciação entre ‘quilombos urbanos’ provoca um caráter distintivo na declaração de admissão dos territórios, dada a dificuldade de seus direitos serem reconhecidos, visto o deslocamento da categoria com relação ao senso comum, como sinônimo de rural. A respeito disto, Arruti complementa

Os chamados ‘quilombos urbanos’ constituem um fenômeno relativamente deslocado com relação ao sentido que foi sendo consolidado pelos debates relativos à sua aplicabilidade, iniciados em 1992, e cuja normatização se deu em 2003. Com o decreto presidencial 4788/2003 a regularização fundiária das comunidades remanescentes de quilombos foi deslocada da Fundação Cultural Palmares para o Instituto de Colonização e Reforma Agrária, reforçando uma leitura menos cultural e urbana e mais ambiental e ligada aos territórios rurais. Na verdade, a existência de ‘quilombos urbanos’ implica em um debate silencioso dentro do próprio “movimento quilombola”, sobre os limites e a conveniência do deslocamento da categoria com relação ao uso centrado na ideia de “terras de uso comum” (ARRUTI, 2014, p.5-6).

Os quilombos urbanos se caracterizam por uma categoria nova, bem como seus processos de identificação, que se distinguem entre si, por isso o Quilombo Liberdade se constitui frente a resistência da juventude no bairro, ou seja, ao “elaborar esquemas interpretativos que possibilita aos participantes de uma ação social não somente estabelecer uma definição da situação como também alinhar-se de acordo com o status de participação” (ARRUTI, 2014, p.15). Podemos citar o caso do hip hop, movimento artístico composto pelo break, rap, grafite. Elaborado como um instrumento de criticidade o Hip Hop, como forma de resistência leva a uma politização, no sentido de denunciar e provocar reflexões sobre os problemas da comunidade, por parte de seus integrantes.

A arte utilizada pelo movimento passa a ser empregada na luta por melhores condições de vida das pessoas que sofrem com a opressão e discriminação, e isso é observado nas letras das músicas dos raps, nas pinturas grafitadas, assim como nas demais expressões do movimento hip hop, observado nas comunidades e periferias das cidades.

O mesmo problema do status desfrutado pelas fronteiras nacionais na elaboração da história cultural é evidente em debates recentes sobre a cultura hip-hop, o poderoso meio expressivo dos negros urbanos pobres da América, que criaram um movimento jovem global de considerável importância (GILROY 2001, p.89).

Os quilombos urbanos assim como os quilombos rurais, se configuram como espaços organizacionais que possuem um caráter dinâmico às leis sociais, ao se desenvolver internamente os indivíduos se mobilizam. Segundo SANTOS (2014), a constituição do Quilombo Urbano se apropria do Hip Hop como “instrumento de mobilização”, assim podemos perceber que como o hip hop, o bloco afro, o bumba-meu-boi, o reggae, são elementos constitutivos de mobilização na constituição de identidade e territorialidades, que se estabelece frente a essas práticas. Diferentemente da noção dos usos de terras como se dá nos quilombos rurais, o quilombo urbano se baseia na constituição de discursos pautados na afirmação étnica, isto é observado na manutenção dos bens imateriais.

Nesse sentido o surgimento do bairro Liberdade está associado a três fenômenos segundo ASSUNÇÃO (2017) a criação do matadouro modelo ou “campina do matadouro” em 1918 por se situar às margens do Rio Anil, como observado no mapa, no qual desempenhava-se várias funções desde o abate até recepção de mercadorias de outros pontos da cidade e até mesmo de outros estados.

Outro motivo foi a construção do Centro de lançamento em Alcântara, em 1986, onde grande parte da população migrou para o bairro Liberdade com vistas à desapropriação do território. Mais um fator foi a construção do terminal portuário de Ponta da Madeira, em São Luís, impulsionado pelo Programa Grande Carajás através do governo Federal que estimulou muitas obras de infraestrutura que ocorreram entre as décadas de 1960 e 1970 no Maranhão.

Mais um acontecimento que marca também o surgimento destes bairros é a construção do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA), o que impulsionou os deslocamentos de alguns interlocutores dessa pesquisa para a capital maranhense. De acordo com Araújo; Martins; Gaioso (2009, p. 12): “a implantação do CLA acontece em 1983 e implicou na desapropriação de 62% do referido município e afetou aproximadamente três mil famílias constituídas de pescadores, extrativistas, agricultores, pequenos comerciantes e artesãos”. (ASSUNÇÃO, 2017, p.36)

Ademais um elemento importante observado por ASSUNÇÃO (2017) é o de refutar o surgimento do bairro ao sítio Itamacacá ou Tamacacá, de propriedade de Ana Joaquina Jansen Pereira, uma vez que para seus entrevistados “seus espaços de trabalho (fábrica, matadouro, porto ou,

o mais recente, o Centro de Lançamento de Alcântara – CLA) adquiriram maior relevância para situar os processos de organização do bairro que guarda a história da Baronesa de Jansen e seus domínios, exercícios de poder e práticas de violência”.(ASSUNÇÃO, 2017, p.26). Isto corrobora com a ideia da memória coletiva dos moradores que entra em confronto com a história oficial veiculada na cidade de São Luís na época. A memória coletiva, segundo Maurice Halbwachs (1990), pode ser entendida pelo grupamento da memória individual, onde se pode selecionar circunstâncias do tempo passado ou datas que somente tem sentido em relação ao grupo pertencente, isto ocorre pois:

Por história, é preciso entender então não uma sucessão cronológica de acontecimentos e de datas, mas tudo aquilo que faz com que um período se distinga dos outros, e cujos livros e narrativas não nos apresentam em geral senão um quadro bem esquemático e incompleto. Recriminarão se nos despojarmos desta forma de memória coletiva que seria a história de caráter impessoal, desta precisão abstrata e desta relativa simplicidade que dela fazem precisamente um quadro sobre o qual nossa memória individual poderia se apoiar. (...) É nesse sentido que a história vivida se distingue da história escrita: ele tem tudo o que é preciso para construir um quadro vivo e natural em que o pensamento pode se apoiar, para conservar e reencontrar a imagem de seu passado (HALBWACHS, 1990, p. 60-71).

Isso porque ao entendermos as formas de associativismo negro assimilamos que esta articulação esta ligada a uma estratégia de sobrevivência em face a “um estigma que a sociedade lhe impôs, ao invés de procurarem fugir a essa marca, transformá-la em herança positiva e organiza-se através de um *ethos* criado a partir da tomada de consciência da diferença das camadas privilegiadas em uma sociedade etnicamente diferenciada estabeleceram”. (MOURA, 1983, p.144). Por isso, nosso objetivo se dá em observar como as formas associativistas ocorrem por meio das manifestações culturais no Quilombo Liberdade e se apoiam na perspectiva da memória coletiva.

Para tanto, faz-se necessário entendermos os processos culturais ocorridos no antigo bairro Liberdade e agora reconhecido Quilombo Urbano Liberdade, este fundamento como princípio entrecruzado com a historicidade do lugar, permite-nos através do entendimento do passado compreendermos os caminhos do presente.

Os eixos agenciadores na composição de uma identidade político cultural

Para entendermos os processos de articulação étnica que ocorreram no bairro Liberdade, elucidamos esse processo a partir de cinco quatro eixos agenciadores. Esse diálogo nos fornece uma tipologia de agência, a partir de elementos que se articulam com a importância que os grupos desempenham na preservação e dinamização de uma memória que traz elementos da experiência negra, e que se instrumentaliza através de eixos agenciadores.

O primeiro eixo é o Boi da Liberdade ou mais popularmente conhecido Boi de Leonardo, de sotaque de zabumba, um dos bois mais antigos e tradicionais de São Luís. O Boi de Leonardo tem

suas raízes na Baixada Maranhense, isso porque os sotaques são determinados pelas suas regiões de origens segundo (SILVEIRA, 2013, p.35)

O Bumba Meu Boi é uma das festividades mais tradicionais do estado do Maranhão e dentre os principais sotaques estão: os sotaques de matraca, zabumba, da baixada, costa-de-mão e sotaque de orquestra e como descrito acima, cada um desses sotaques, compassos e toques diferenciados sofrem influências de dada região do Maranhão, desta maneira o boi sotaque de Zabumba em questão ou de Guimarães “tem sua origem em raízes africanas, uma vez que que os elementos e rituais de matriz africana estão presentes nos ritmos, nas vestimentas, nos instrumentos”(SILVEIRA, X 2013.)

Desde 2018 o Boi de Leonardo faz parte do Complexo Cultural Bumba Meu Boi. O Boi foi reconhecido como Patrimônio Cultural da Humanidade, pelo Instituto do Patrimônio Humanístico Artístico Nacional- IPHAN. O IPHAN solicitou junto à Unesco a titulação do Complexo Cultural como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade. Desta maneira é importante pensar quais fatores fazem com que grupos de bois se apresentem até hoje. Um dos aspectos ocorre em virtude da tradicionalidade, baseado principalmente pela religiosidade, assim como as festas religiosas praticadas no bairro se dão pela periodicidade e logo tradicionalidade, as festas culturais tais como o Bumba meu boi, ocorrem de maneira parecida.

A sede Afros Netos de Nanã é o segundo eixo agenciador em nossa análise e foi fundada em 1990 no município de Ribamar, logo em seguida se instalou no bairro da Liberdade. A casa pertencia aos pais de Álvaro José, avós de Letícia. O Bloco também se relaciona com as práticas sociais, na promoção de oficinas de percussão e de danças de matriz africana. O bloco ainda tem ligação com a dança cacuriá, uma vez que tem relação também com a festa do Divino. Algo em comum foi percebido nas duas casas culturais, foi o fato de que as mulheres são protagonistas das manifestações culturais, atuando como um eixo agenciador. Tanto Regina, filha do mestre Leonardo, quanto Letícia, filha de Álvaro José, fundador do bloco afro Netos de Nanã, assumiram os legados perpetrados por seus pais, seus ancestrais.

Tanto Regina, filha do mestre Leonardo, quanto Letícia, filha de Álvaro José, fundador do bloco afro Netos de Nanã, assumiram os legados perpetrados por seus pais, seus ancestrais. Esse elemento nos fornecem uma análise para pensar até que ponto as práticas políticas culturais desenvolvidas na Liberdade, estão interseccionadas por raça, gênero e classe na constituição dos espaços de referência.

Isso porque o terceiro eixo presente no Quilombo Liberdade teve seu início na década de 1990 e formou-se a partir de uma organização de mulheres negras. O grupo Preta Anastácia surgiu a partir da articulação do movimento negro no Quilombo Liberdade. Segundo Durans, o movimento negro

atuou “fazendo com que este movimento trouxesse o mérito de ser o primeiro movimento hip-hop do Brasil a ter em sua estrutura interna um núcleo de mulheres (2014, p.76). Posteriormente, em 1997, o Núcleo de Mulheres Preta Anastácia caracterizou-se por uma atuação de mulheres que “cantam rap, que dançam break e que fazem grafite” (DURANS, 2014, p.76). A breve duração o grupo deu-se em razão de gestações precoces das participantes.

Durante os anos de 1996 e 1997 houve uma desarticulação do grupo, principalmente, em função da gravidez precoce de algumas de suas integrantes. Atualmente reconhecem que estão mais “maduras” e procuram passar suas experiências para as militantes mais jovens que estão entrando no movimento (DIAS, 2002, p. 97).

A importância do estudo desse grupo se dá pelo pioneirismo da atuação de jovens mulheres que por intermédio do hip hop expressam a ideia de autodefinição através das letras escritas por estas. Ao resgatarem a memória de suas ancestrais elas também se resgatam a si próprias, ou seja, essa positividade suscita um elemento importante da construção identitária no bairro Liberdade. Tal dinâmica possibilita-nos entender analiticamente como a agência cultural interliga-se a uma dimensão política através de uma *identidade negra mobilizadora* segundo (MUNANGA, 2000, p. 32-33). Isto é, esta renovação se dá pelo tensionamento que parte de um feminismo negro construído no território. Renovado por coletivos e mobilizados pelos status de *outsider within* ao qual caracteriza Patrícia Hill Collins, apontado pelas mulheres na Liberdade.

A mobilização pelo reconhecimento do bairro relaciona-se diretamente com o aspecto de reivindicação e participação feminina, por isso o penúltimo eixo apresentado é o Coletivo Viva Quilombo, no qual surgiu a partir das experiências de suas fundadoras, moradoras do quilombo urbano Liberdade em realizações de projetos sociais de cunho cultural com foco no fortalecimento de políticas públicas para a população do quilombo liberdade, em São Luís-MA.

Este projeto visa contribuir com o processo de formação de jovens, mulheres e suas famílias, oferecendo práticas educativas de construção de identidade étnica quilombola, autonomia e políticas públicas, bem como ações de roda de conversa, oficinas temáticas e atendimento social com plantão psicológico gratuito na Associação dos Remanescentes Quilombolas da Liberdade, lugar onde desenvolve-se estas e outras atividades.

Nesse sentido refletimos como a reprodução da ideia de subalternidade da mulher negra frente à espaços de lideranças é difundida pela eficiência que as imagens de controles apresentam, segundo Hill Collins (2020) isto ocorre, pois, ao validar as formas de dominação, esse mecanismo anula a possibilidade de tornarem-se sujeitas de conhecimento.

Nesse sentido, o que pretendemos demonstrar através de nossas sujeitas de pesquisa é que ao passo que a agência estabelecida por elas é impetrada, as imagens de controle são substituídas e redefinidas pela autodefinição. Esse “conhecimento construído do eu emerge da luta para substituir imagens controladoras por conhecimento auto definido considerado um conhecimento essencial à sobrevivência das mulheres negras”. (COLLINS, 2019 p.286). Por isso o poder da autodefinição além de exercer a coerência de uma política que ao se transversalizar, mobiliza ideias e atitudes em função do coletivo, proporciona ao agente se reconhecer nesse processo de luta por direito.

Por fim, a presença deste último eixo representa um ponto de análise para pensar nos traços diaspóricos existentes entre a Baixada Maranhense e a cidade de São Luís. Nesse sentido a produtora intitulada Novo Quilombo, fundada por Carlos Alberto Pinto Santos em 7 de abril de 2007, fica localizada em uma das principais ruas do bairro, a Gregório de Matos. A produtora conta com programações musicais do ritmo mais celebrado na capital maranhense, o reggae. Durante a imersão no campo de pesquisa, foi decretada a lei nº14.168 de 11 setembro de 2023 que concede ao Município de São Luís, capital do Estado do Maranhão, o título de Capital Nacional do Reggae.

Embora o recente título dado à cidade de São Luís, a mesma já era reconhecida como a “Ilha do Reggae”, a “Jamaica Brasileira”. Para alcançar esse título a capital maranhense passou por vários processos de “socialização, identificação e apropriação desse gênero musical ao longo de mais de trinta anos, tendo em vista que o reggae aportou no Maranhão em meados dos anos 1970.” (BRASIL, 2011, p.1.) Frente a isto a Produtora Novo Quilombo concebe o reggae como o mais importante símbolo de resistência, dividido em 10 espaços, cada um é intitulado por uma comunidade quilombola do município de Alcântara.

Quilombos e Quilombolas: Organização e História

A grande incidência de quilombos no Maranhão ocorre por inúmeros aspectos. Um aspecto a ser considerado são as muitas regiões de fronteiras, e por isto ocorreu “uma extraordinária multiplicação de quilombos nessa província durante o século XIX”. (ASSUNÇÃO, p.433, 1996). Vale ressaltar que durante o Brasil Império, no Estado do Maranhão ocorreu um dos maiores movimentos de resistência quilombola e camponesa, a Balaiada.

Reconhecemos que a Balaiada foi uma das primeiras revoltas do campesinato no Maranhão, que ocorreu nos anos 1838-1841. O movimento é caracterizado como um dos maiores movimentos de insurreição durante o período imperial dado pela mobilização geral dos bem-te-vis (liberal) contra o poder conservador (cabanos). Formado por um grupo heterogêneo que alcança parte do Maranhão, Piauí, e Ceará, espaços historicamente diferentes, e com distintas versões em cada região, a *Guerra da*

Balaiada traz consigo a desmistificação da passividade política do “povo”, e principalmente do povo negro, e caracteriza-se por uma revolta *multiclassista*.

“O Maranhão passara a ter uma população escrava superior em número à livre, segundo dados estatísticos mais ou menos aproximados da verdade; “o que por si só”, dizia, constituía um perigo iminente. Informava que na capital existiam pretos livres que sabiam ler sofrivelmente, e a quem não eram estranhas as ideias que naqueles tempos se vinham manifestando em favor da emancipação dos escravos. E que semelhantes ideias iam se propagando de maneira confusa e vaga pela escravatura da capital e do interior”. Nesse documento, o presidente relatava que de certo tempo até aquela data, alguns proprietários que conservavam as suas fazendas entregues a administradores, queixavam-se de se haver manifestado em seus escravos um tal ou qual espírito de insubordinação (...) O número considerável de escravos concentrados no vale de Itapecuru, transformou aquela região num foco permanente de tensões. Por isso os atos de insubordinação reprimidos no dia-dia, as fugas, os suicídios, os assassinatos, os numerosos quilombos ali presentes demonstravam o nível de resistência dos cativos ao regime escravocrata, na área mais povoada da província. Com a Guerra do Paraguai, antigos temores voltavam a acometer os grandes proprietários da província do Maranhão. (ARAÚJO, 2006, p. 27-28)

De acordo com Mathias Assunção (1996) decorrente da iminente instabilidade política da época devido a exploração econômica, a resistência ao recrutamento de homens livres em idade de servir a Pátria que seriam enviados à guerra do Paraguai entre 1864 a 1870 no qual o Brasil fazia parte, a politização advinda do descontentamento para com o Estado e a fragilidade das tropas nas sucessivas fugas dos escravos diante das tentativas sem êxito de captura, desencadearam formas de resistência dos quilombolas com a participação de homens livres no Maranhão Imperial.

A Guerra da Balaiada esteve articulada com outras revoltas negras que, estruturadas em rede, culminaram numa pressão popular frente ao Império. É possível estabelecermos paralelos entre as insurreições ocorridas no Brasil e a iminência da primeira e vitoriosa insurreição de africanos e descendentes escravizados iniciada em 1791 no Haiti. O Haiti tornou-se independente da França em 1803, sendo esta considerada por alguns autores a primeira e maior revolução negra das Américas. Guiados pelo mesmo espírito de insubordinação os Jacobinos negros desejavam o extermínio de seus opressores e a tomada da colônia para si, diante da violência generalizada.

Assim como esses e outros movimentos de insurgência, o movimento abolicionista também se caracteriza como um fenômeno social político e multiclassista, que configurou como o primeiro movimento social brasileiro segundo (ALONSO, 2015). O movimento fundamentou-se numa estratégia o qual moveu-se entre arenas e em três fases distintas, encabeçados principalmente por André Rebouças, Joaquim Nabuco, Luís Gama, José do Patrocínio, o qual culminou na abolição da escravatura em 13 de maio de 1888. A articulação negra afasta a ideia de que a abolição estava atrelada aos atos da família real. Embora a historiografia oficial, neste caso também, apontasse que o feito da

abolição fosse um ato benevolente, o que se teve foi uma ampla atuação de articuladores nos grandes centros urbanos do país na época.

O debate sobre o protagonismo negro desses e outros agentes na historiografia brasileira ao qual foi cerceado por muito tempo e como afirma Chiavenato “ a escravidão foi a única ideologia brasileira (...) que penetrou através da ideologia das classes dominantes na própria história oficial, permeando-se também para largas parcelas da sociedade (CHIAVENATO, 1987, p.13) dado um processo massivo em que o modelo eurocêntrico causou na produção do conhecimento educacional, isto é um projeto de construção do saber pautado na noção e construção da cultura nacional ou *ethos nacional* como denomina Clóvis Moura (1988) a partir do centro.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

O esforço em compreender um espírito associativista do negro no Brasil a partir desses dados é relevante para considerar que “desde os primeiros tempos da escravidão, existiu um espírito associativo (...) se não fosse esse espírito, ou melhor essa tendência pela sua situação no espaço social, os escravos teriam uma vida muito mais sofrida sob o cativo e o negro livre não teria resistido na proporção que resistiu, ao chamado traumatismo da escravidão, incorporado por ele ao seu comportamento após a abolição.(MOURA, 1988, p.111).

Em função disto, a dinâmica que envolve o aquilombamento se dá na passagem da condição de escravizado, por meio da ideia de protesto, dada a contraposição a estrutura de dominação criada frente ao racismo. “E como reação outras formas de comportamento “divergente” em camadas diversas que, por seu turno, influíam para que os escravos ainda passivos se transformassem em elemento dinâmico, passando de escravo a quilombola” (MOURA, 1988, p. 270), nesse sentido a comunidade por meio da cultura impulsiona artifícios referentes ao sentido de pertencimento com base nas simbologias religiosas e mecanismo de estratégias de mobilizações, na qual se faz presente ao analisarmos a construção da ideia de autodefinição desenvolvida por seus agentes.

Especial atenção foi dada à autodefinição “quilombo urbano” por alguns agentes sociais ouvidos. (...). Há ainda fortes referências históricas da formação destes bairros, especificamente nas narrativas dos antigos moradores, que se vinculam aos territórios quilombolas de Alcântara, no Litoral Ocidental Maranhense e Baixada Maranhense (ASSUNÇÃO, 2017, p. 14).

Pôde-se observar como a construção das formas de resistências presentes no Quilombo Liberdade, são atravessados pelo processo de identificação e reconhecimento do lugar por seus agentes, atrelado à concepção de reinvenção da identidade quilombola no espaço urbano, nesse sentido, segundo Clóvis Moura, “os quilombos traduzem formas de resistência social da população negra dado à forma contínua de protesto” (MOURA, 2020 p.20). Por isso o Quilombo Urbano

Liberdade, situado na cidade de São Luís-MA, estabelece em sua formação relações diretas com quilombolas que vieram da baixada maranhense, fato que lhes atribui importância política, social e cultural, o qual foi percebido ainda em trechos da entrevista realizada com Alberto da Liberdade, como assim se denomina, proprietário da Produtora Novo Quilombo

Meu pai veio de Santa Helena-Pilões, minha mãe veio de Cururupu, eles ficaram sabendo que estava tendo a construção do Matadouro e vieram tirar um terreno aqui na Liberdade, na Maré e vieram pra cá, entendeu? Então eles fizeram, eles são a minha referência. Além disso, a minha família além de ser composta pelo meu pai, ela é composta também por Leonardo, por Apolônio, por Seu Diquinho, por Dona Benedita, por Pai Coxo. Então essas pessoas que eu falei são as pessoas de maior destaque cultural na Liberdade. E eu sempre estive presente na vida deles participando das ações que eles faziam. (...) E a minha inserção nesse meio se deu pois desde quando eu nasci, as pessoas sempre falavam que o bairro da Liberdade era um bairro perigoso. E eu nunca gostei quando alguém mencionava isso. Então eu fui crescendo, fui crescendo e eu descobri que através da música você consegue educar as pessoas. Então a esquina Bob Marley surgiu justamente para trazer mais paz para a Liberdade. E antes deles titularizarem São Luís do Maranhão como a capital nacional do Reggae, nós do Quilombo já tínhamos titularizado o bairro da Liberdade como o bairro do Reggae. Por que o bairro do Reggae? Porque as pessoas que moram aqui na Liberdade, que foram para a Jamaica e trouxeram as músicas Reggae, tipo Dread Sand, Chico do Reggae, Natty Nayfson, Zé Roxinho (*In memoriam*) e o próprio Júnior Bread (*In memoriam*) também que ele morou aqui na Liberdade. Aí nós titularizamos o bairro da Liberdade como bairro do reggae desde 1970. Então nós saímos na frente do poder público. (PINTO, Alberto. Entrevista concedida em 24/09/2023)

Ao se definir como quilombola através dos laços consanguíneos aos seus pais que se deslocaram da região da Baixada Maranhense para a Liberdade é notório o destaque que Alberto concede ao papel das expressões artísticas no bairro na construção da ideia de reconhecimento. Isto ocorre, pois, a forma de organização do espaço se constitui na busca pela identidade em que os sujeitos em coletividade ou individualmente direcionam-se de forma estratégica. Isto ocorre pois “a consciência da identidade ganha um poder adicional a partir da ideia de que ela não é o produto da "audácia" de algum homem grandioso, mas é o resultado de uma experiência compartilhada, enraizada e vinculada em especial a lugar, localização linguagem e mutualidade”. (GILROY, 2007, p.126) Ao aprofundarmos esse debate, já não se subjaz a ideia de que para Beatriz Nascimento

o quilombo, especialmente Palmares, podia ser considerado um projeto de nação, protagonizado por negros, mas incluído de outros setores subalternos. Quando assume a vertente ideológica do termo, ela estende seu significado para abranger um território de liberdade, não apenas referente a uma fuga, mas uma busca de um tempo/espaço de paz”. (RATZ, 2006, p. 59).

Alberto da Liberdade, ao mencionar a Esquina do Reggae, onde se destaca uma pintura de Bob Marley, o mesmo atribui a este lugar como um espaço de paz, ao empreender este discurso, tem-

se a tentativa de ressignificar a ideia de um bairro perigoso, que se deu por meio dos discursos de marginalização do bairro.

Isto ocorre, pois, a partir da perspectiva que entende as formas alternativas de protesto, apresenta-se significativamente pelo viés cultural. Dessa forma, as diversas estratégias de agenciamento da comunidade, “ocorre nas tentativas de mobilização simbólica que acompanham todos os movimentos sociais modernos (...) e desenvolve novas identidades que realizaram mudanças através de símbolos que sejam familiares as pessoas baseadas em suas próprias culturas” (TARROW, 2009 p.140). Por isso, um elemento ao qual não se pode ocultar é a perspectiva de que o bairro convive com a noção estigmatizada pela construção de um discurso público midiático, construído frente à noção de barbárie. O relato de uma moradora do bairro nos auxilia nesta compreensão.

Hoje é um reflexo do que a mídia provocou, pois houve período de grande violência entre a juventude aqui em São Luís e como a TV Difusora fica bem próximo, na Camboa e a Tv Mirante também, facilitava eles virem aqui quando tinha ocorrência de violência na cidade. Essas duas emissoras sempre vinham pra cá e noticiavam, existia morte em vários bairros, mas eles só cobriam as daqui, porque era mais fácil pra eles. Dessa forma, as mortes na Liberdade eram sempre muito divulgadas. Então, isso criou um preconceito das pessoas com o bairro. Um jornalista que foi muito criticado pelo Quilombo Urbano foi Jânio Arley. Ele veio na Liberdade uma vez fazer uma reportagem e foi expulso pela população, um rapaz questionou por que ele só vinha aqui mostrar as coisas ruins do bairro, daí, os moradores o colocaram pra correr (ASSUNÇÃO, 2017, p. 116).

A dinâmica de um discurso colonial envolve a concepção de estereótipo como uma estratégia discursiva, pois “ela garante sua repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutantes; embasa suas estratégias de individuação e marginalização”. (BHABHA, 1998, p.106). Ao garantir esta repetibilidade de marginalização do bairro pela imprensa local, a estratégia discursiva por meio desta ação se objetiva pelo poder discriminatório, aqui representado pela imprensa local.

A contestação indicada pela moradora, aponta para o que Bhabha (1998) em seu livro *O local das Culturas*, avalia como o constructo das práticas discursivas embasam a hierarquização racial e cultural. Em suma, esta dinâmica envolve a própria construção de um discurso colonial que ao marginalizar uma comunidade apoia-se na capacidade de superioridade e dominação de um povo sobre outro, essa ambivalência se divide em dois conceitos desenvolvidos por ele; o estereótipo e a mímica.

Esses conceitos possibilitam um questionamento ao reconhecer as diferenças culturais como um processo, e a diversidade cultural como categoria. Ainda que convivam com a noção estereotipada, que se dá pela criminalização do lugar, o bairro da liberdade relaciona-se à dinâmica por instaurar a diversidade cultural existente no espaço como ferramenta contra hegemônica frente

a noção de barbárie construída pela mídia local. Por isso, quando Alberto da Liberdade diz “*as pessoas sempre falavam que o bairro da Liberdade era um bairro perigoso. E eu nunca gostei quando alguém mencionava isso. Então eu fui crescendo, fui crescendo e eu descobri que através da música você consegue educar as pessoas.*” Alberto explica através de sua experiência um processo intrínseco à emancipação, a negociação, tal estratégia ocorre ao ressignificar o ideário de marginalização através da arte, como *um lugar de paz.*

Os processos pelos quais o bairro da Liberdade adquiriu tais contornos culturais, é resultado dos novos processos diaspóricos, como uma cultura transnacional, isto é essa circulação e fluxos entre a baixada maranhense e o bairro da liberdade que abandona a ideia essencialista de pureza em relação à cultura, mas estabelece que a experiência histórica compartilhada é o centro desta estruturação e construção quilombola no espaço urbano, pois o vínculo de identificação com os locais de origem constroem-se sobre um movimento dinâmico na redefinição das identidades.

REFERÊNCIAS

ASSUNÇÃO, M. R. *'Histórias do Balaio. Historiografia, memória oral e as origens da Balaiada. Revista História Oral.* 2009

ASSUNÇÃO, Ana Valéria Lucena Lima. “Quilombo urbano”, Liberdade, Camboa e Fé em Deus: identidade, festas, mobilização política e visibilidade na cidade de São Luís, Maranhão / Ana Valéria Lucena Lima Assunção – São Luís, 2017.

ALONSO, Angela. A teoria dos movimentos sociais: um balanço da arte. Editora: Lua Nova, São Paulo, 76: 49-86, 2009

ARRUTI, José Maurício. Quilombos e cidades: breve ensaio sobre processos e dicotomias. In: Patrícia Birman. Dispositivos urbanos e trama dos viventes: Ordens e Resistências. 1ed. Rio de Janeiro: FGV, 2014, v. 1, p. 217-238.

BHABHA, Homi. O Local da Cultura. Belo Horizonte. Editora UFMG, 1998.

BRASIL. Decreto no 4.887 de 20 de Novembro de 2003. Regulamentação e procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

CHIAVENATO, Júlio José. O negro no Brasil: da senzala a guerra do Paraguai. 4 ed. Brasiliense: São Paulo, 1987, p. 259

DURANS, C. A. As Anastácias do Quilombo: uma análise da participação e representação da mulher no hip-hop maranhense- São Luís/MA. Dissertação. 2014

GILROY, Paul. O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência - São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001. 432

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. Traduzido do original Francês, La mémoire collective, (2ª edição). 1990

MOURA, Clóvis. Quilombos: resistências ao escravismo/ Clóvis Moura. 1ª edição - São Paulo: Expressão Popular, 2020. 136 p.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. 2000

SANTOS, Rosenverck Estrela. A história do Hip Hop em São Luís do Maranhão: periferização da cidade e resistência político-cultural da juventude negra nos anos 1990. – Revista Outros tempos. 2008.

SILVEIRA, Marla de Ribamar Silva. Nas entranhas do bumba meu boi: políticas e estratégias para botar o boi de Leonardo na rua. 147 f. São Luís, 2014.

TARROW, Sidney. O Poder em Movimento: movimentos sociais e confronto político. Tradução de Ana Maria Sallum- Petrópolis/ RJ: Vozes, 2009



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

SOCIO-ANTROPOLOGIA DO HIV/AIDS, CONTEXTO ÉTNICO RACIAL E CUIDADOS DE ENFERMAGEM.

Marta Giane Machado Torres¹ (PPGSA/UFGA)

RESUMO: Diálogos, estudos, disciplinas em curso. Leituras de teorias decoloniais. Dimensionamentos de situações de opressão diversas, definidas a partir de fronteiras étnicas ou raciais seguindo, dentre estas, as contribuições de Lélia Gonzalez, Julieta Paredes e Zélia Amador. Mulheres de inserção política e intelectual que aprofundam nuances histórica sobre a América latina e embasamento teórico de invisibilidades das populações negras com destaque para as que vivem na região norte do Brasil. Abordagens a contribuir com as questões de doutoramento. Viabilidades para descolonizar entendimento sobre a realidade imposta pela dominação do poder, do saber, do ser, que em muito fundamentam nossa lógica epistêmica. A estrutura deste estudo segue desenvolvimento pautado nos textos que dialogam com o entendimento epistemológico decolonial junto ao projeto de pesquisa. Ambientado na interação entre sociedade, Enfermagem e o dimensionamento da prática social desta profissão em território amazônico. Abrangências de discussão teórica e a Enfermagem dentre suas múltiplas inserções de cuidados ao indivíduo e comunidade. Da enfermagem etnográfica ao encontro de conhecimentos, da intelectualidade frente às relações das pessoas em seus contextos culturais. Interação e proposições de doutoramento em Cuidados em casa: interface entre a Enfermagem, o ‘viver’ com HIV/AIDS e a assistência domiciliar terapêutica. A documentar cuidados de saúde entre as pessoas e profissionais de enfermagem recorrendo à antropologia como ferramenta para compreender as práticas de saúde. Aspiramos que a Enfermagem se estabeleça nesse campo de conhecimentos e que também formule críticas incisivas aos conceitos e práticas reducionistas.

Palavras-chaves: Saúde coletiva; Amazônia paraense; Racismo; Antropologia social

REFLEXÕES INICIAIS

Diálogos, estudos, disciplinas em curso. Sobretudo sobre as leituras de teorias decoloniais. A partir deste caminho optamos por dimensionar situações de opressão diversas, definidas a partir de fronteiras étnicas ou raciais seguindo, dentre estas, as contribuições de Lélia Gonzalez (2018), Julieta Paredes (Spyer et al, 2019) e Zélia Amador (2019; 2020). Mulheres de inserção política e intelectual que aprofundam nuances histórica sobre a América latina e embasamento teórico de invisibilidades das populações negras com destaque para as que vivem na região norte do Brasil.

Estes estudos suscitam necessidades de abordagens que possam contribuir com as questões de doutoramento. Como um fio condutor e que abre portas para descolonizar entendimento sobre a realidade imposta pela dominação do poder, do saber, do ser, que em muito fundamentam nossa lógica epistêmica. Ao readequar, disciplinar por agenciamentos mascarados por histórias de

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará - PPGSA/UFGA, Brasil. Email: martagianetorres@gmail.com

heroísmo conforme compreensão subsidiada também por leituras complementares como a de Anibal Quijano (2005). A estrutura deste estudo segue desenvolvimento pautado nos textos que dialogam com o entendimento epistemológico decolonial, como identificado nas escrituras destas pensadoras.

Em dialogia com o projeto de pesquisa. Contextualizadas nas reflexões teóricas e lutas contra a opressão colonial. Em muito expressadas pelas violações dos direitos sociais a educação, a saúde, o trabalho (Spyer et al, 2019). Ambientado na interação entre sociedade, Enfermagem e o dimensionamento da prática social desta profissão em território amazônico. Abrangências de discussão teórica e a Enfermagem dentre suas múltiplas inserções de cuidados ao indivíduo e comunidade. A partir da proposta de tese Enfermagem etnográfica ao encontro de conhecimentos, da intelectualidade frente às relações das pessoas em seus contextos culturais.

Epistemologias, fazer cotidiano, sofrimento, a vivência do outro, os serviços e cuidados de saúde. Interação e proposições de doutoramento em Cuidados em casa: interface entre a Enfermagem, o 'viver' com HIV/AIDS e a assistência domiciliar terapêutica. A documentar cuidados de saúde entre as pessoas e profissionais de enfermagem recorrendo à antropologia como ferramenta para compreender as práticas de saúde. Em um serviço denominado de Unidade de Referência Especializada em Doenças Infecciosas Parasitárias Especiais (UREDIPE), em Belém, estado do Pará. Alicerçados por estudos contra hegemônico, decolonial, por uma Enfermagem a potencializar as lutas pelo Bem Viver amazônico (Torres, 2022). Doutoramento vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Sob orientação da professora doutora Mônica Conrado Prates.

Aspiramos que a Enfermagem se estabeleça nesse campo de conhecimentos e que também formule críticas incisivas aos conceitos e práticas reducionistas. Aplicado à territorialidade afro-indígena onde se fortalece o saber da enfermagem em vias antropológicas. Com potenciais de intersecção entre morbidades no meio amazônico e as políticas públicas afirmativas que subsidiam as ações de saúde e humanidades no recorte a que se imprime a infecção e adoecimento provocado pelo HIV/AIDS e outras comorbidades. Conectadas no combate de injustiças, eliminação do racismo e respeito à autonomia irrestrita dos povos originários (Conrado *et al.*, 2015; Krenak, 2019; Alves, 2020).

SOCIO-ANTROPOLOGIA DO HIV/AIDS, ENFERMAGEM E A QUESTÃO ÉTNICO RACIAL

A epidemia do HIV/AIDS e demais aspectos que envolve o trato com referido adoecimento. Somando-se ao que tem sido estudado, debatido, e pautado nas pesquisas pelo mundo e no Brasil. Sobretudo no que concerne à área das Ciências Sociais e Saúde Coletiva, com destaque para os

estudos do campo da saúde e para o protagonismo assistencial dos profissionais que se dedicam no trabalho cotidiano. Ao encontro dos caminhos do estado da arte, de análises bibliográfica que contempla a evolução socioantropológica no contexto da terapêutica para o HIV/AIDS e possíveis desdobramentos para os cuidados mediados pela enfermagem.

Destes levantamentos são elencadas impressões da primeira década dos fatos sociais da epidemia da AIDS e desenvolvimento do conhecimento pelas comunidades científicas. Dentre estes estudos consta a tese em SIDA e as clivagens da ordem mundial: uma proposta de antropologia da ciência. E Ciência, poder, acção: as respostas à SIDA. Escrituras e produções da antropóloga Cristiana Bastos correspondentes às respostas globais à AIDS. O investimento epistemológico de Bastos (1997; 2002) traz contribuições no campo da medicina social no estado do Rio de Janeiro em suas articulações mundiais. Uma etnografia local com sistema-mundo. Ao seu ver o estudo em questão agrega o mundo da Antropologia longe de etnografias ligadas à dominação. Dos exotismos sem contexto de domínio colonial conforme reafirma em uma entrevista concedida recentemente (Miller, 2022).

Estes aprofundamentos consubstanciam outras pesquisas que tratam sobre a evolução da AIDS globalmente bem como das expressividades peculiares a determinados contextos. Tais quais os embasamentos como o de Sanabria (2013). Em O Negacionismo do HIV e o Acesso aos Antirretrovirais na África do Sul, tese de doutorado, este pesquisador estabelece correlação com estudos de Cristiana Bastos e outros autores que se dedicam em detalhar os meandros da resposta global ao HIV/AIDS:

Para Bastos, assim como para Mann & Tarantola, as reações que seguiram-se ao surgimento da AIDS são compreensíveis em decorrência do modo como a epidemia foi caracterizada. Em 1985 já era evidente que a epidemia tinha muito mais implicações, para além da ideia, predominante nos círculos epidemiológicos norte-americanos, de que se tratava de um fenômeno que atingia exclusivamente homossexuais brancos e urbanos. Na Europa, de acordo com Bastos, a compreensão era outra: as manifestações da doença nesse continente apontavam à África, uma vez que muitos dos primeiros pacientes da nova síndrome provinham de lá. Um elo africano parecia mais plausível para os cientistas europeus do que um elo homossexual. Para os pesquisadores estadunidenses, porém, essa ideia era tão bizarra como a de ser uma “doença homossexual” parecia aos europeus e aos africanos. E, assim, foram desenhadas duas representações de duas epidemias, uma de homossexuais americanos e outra da África em geral. Essa polarização persistiria (Sanabria, 2013, p. 219).

O autor em questão chama atenção para o que se tem produzido sobre o assunto ora abordado. Referindo-se a cronologia AIDS desde 1980², onde uma parte considerável das informações enfocam,

² portal de Internet <https://www.beintheknow.org/understanding-hiv-epidemic/context/origin-hiv-and-aids>

sobremaneira a emergência dos chamados “grupos de risco”, omitindo, no seu entender outros detalhes da história da doença.

Passadas quase duas décadas do início da epidemia, Mann & Tarantola (1998) constatavam como a resposta global ao HIV/AIDS ilustra o fato de que o modo como um problema é definido determina aquilo que acreditamos pode ser feito e o que de fato é feito para encará-lo. Esses autores propunham no final dos anos 1990 quatro fases para caracterizar a resposta global ao HIV/AIDS: de ser considerada como um “perigo” sobre o qual era necessário estar alerta, passou a ser vista como um problema de comportamento individual, depois como uma questão de comportamento, mas “contextualizada socialmente” e, enfim, colocou-se como assunto vinculado fundamentalmente aos direitos humanos (lembre-se o caso Nevirapina apresentado na primeira seção). Para estes autores, “a resposta ao HIV/AIDS recapitula a história da Saúde Pública e como ela tem enfrentado e precisa tratar os desafios do comportamento humano”. Bastos (2002, p. 36), por sua vez, assinala que a perspectiva dominante da AIDS definiu a epidemia a partir de um número de variáveis relevantes para os “países desenvolvidos” e de outras para os “países em desenvolvimento”. Nos primeiros enfatizou-se a existência de “risco” em certos grupos sociais em função de comportamentos individuais como a homossexualidade e o uso de drogas injetáveis. Nos segundos a explicação da doença incluiu variáveis sociais como a pobreza, a privação, as imigrações laborais e a urbanização explosiva. Porém, ainda segundo esta autora, os dados do “mundo em desenvolvimento” não foram levados em conta nas formulações teóricas e metodológicas na epidemiologia da AIDS em escala mundial. Assim, as variações epidemiológicas na África “foram domesticadas pela definição de um padrão II, africano, idiossincrático e de referência heterossexual” (Sanabria, 2013, p. 218)

O foco de sua tese e artigo (Sanabria, 2017) retrata o debate da AIDS na África do Sul. Desde a implementação de um programa nacional, desdobramentos e conflitos em torno do caso do medicamento Nevirapina relacionados, sobretudo aos protagonismos das mulheres versos direitos sexuais e direitos reprodutivos:

Os depoimentos apresentados pelos representantes da TAC incluíam os pareceres técnicos de especialistas de áreas que iam da pediatria, da farmacologia e da epidemiologia à saúde pública, a economia e a estatística. Outros documentos apresentados pela TAC consistiam de testemunhos de médicos, enfermeiras e conselheiros que lidavam diariamente com a “tragédia humana” das mães que viviam com o vírus do HIV e seus bebês. Igualmente, incluíam “relatos comoventes” de mulheres HIV positivas que “suplicavam pelo acesso à nevirapina para elas e seus bebês” nas instituições de saúde públicas onde o fornecimento era proibido (parágrafo 6). [...] Esta mudança na política pública sul-africana do HIV e da AIDS representaria um novo momento da resposta oficial à epidemia. Todavia, os percalços da efetiva implementação de um programa nacional e os desdobramentos deste conflito ao longo dos anos seguintes demonstrariam que o caso Nevirapina surgiria como prenúncio e ao mesmo tempo síntese do que ficaria conhecido como o “debate da AIDS” na África do Sul (Sanabria, 2013, pp. 46, 65)

Avançando na linha de estado da arte deste campo de pesquisa o estudo de Oliveira (2020) mapeou e pesquisou no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES estudos brasileiros em HIV/aids na área de Ciências Sociais no período de 28 anos da epidemia do HIV/AIDS. Estudo de

doutoramento intitulado de A pesquisa em HIV/AIDS nas Ciências Sociais: uma análise das teses e dissertações brasileiras (1990-2018). Os resultados de suas análises apontam as práticas terapêuticas e de cuidado como temas menos frequentes. Bem como a carência de estudos junto à população negra e aos indígenas. Resultados relevantes do que concerne o contexto étnico racial da socioantropologia do HIV/AIDS foco desta análise.

Referido estudo apresenta compilação onde o Brasil se destacou como modelo por suas políticas de diagnóstico e tratamento gratuito. Entretanto, ressalta, respeitado ganhos e conquistas a realidade dos tempos recentes aponta retrocessos, governos conservadores em território nacional e em outras regiões do mundo. Compilado que apresenta conexão entre as ciências e as políticas que possibilitaram estratégias eficazes para o enfrentamento da doença. Como viabilidades de fundos internacionais para financiamento às pesquisas e Organizações Não Governamentais (ONGs). Criação do Programa Conjunto das Nações Unidas sobre HIV/Aids (UNAIDS), testes diagnósticos e medicamentos; ensaios clínicos pautados na ética e medicamentos com preços reduzidos, fluidez no uso da terapia antirretroviral que torna o HIV uma doença crônica.

Apesar dos avanços científicos recentes no tratamento e prevenção ao HIV (DAVIS; SQUIRE, 2010)³, uma vacina preventiva ou a cura universal ainda não foi alcançada e desafios relacionados ao diagnóstico e tratamento persistem (PARKER, 2015). Por esses motivos, a UNAIDS (2018) estima que 74,9 milhões de pessoas foram infectadas pelo HIV e 32 milhões morreram de doenças relacionadas à aids desde o início da pandemia até o fim de 2018. A agência internacional estima ainda que 37,9 milhões de pessoas em todo o mundo vivem com o HIV atualmente, em maior ou menor grau de vulnerabilidade. (Oliveira, 2020, p. 230).

Outra análise que contribui para os propósitos deste estudo aborda um dossiê da ABRASCO (Associação Brasileira de Saúde Coletiva) organizado pelo Grupo de Trabalho DST/HIV/AIDS, Políticas e Subjetividades das edições do Congresso Brasileiro de Ciências Sociais e Humanas em Saúde, nos anos de 2013 e 2016. O artigo denominado HIV/AIDS: sexualidades, subjetividades e políticas, elaborou conteúdo fruto de debates na Saúde Coletiva (Mora *et al.*, 2018). Precisamente apontam resultados das ações e propósitos da Comissão de Ciências Humanas e Sociais em Saúde da ABRASCO em colaboração com diversas instituições e seus Programa de Pós-Graduação como: Saúde Coletiva do Instituto de Medicina Social/UERJ; Antropologia e Sociologia/UFPB; Saúde da Criança e da Mulher do Instituto Fernandes Figueira/Fiocruz; Psicologia/UFPE. O artigo fruto destas articulações institucionais de pesquisa sustentam reflexões diante da quarta década da epidemia no Brasil. Entre outras questões dimensionam marcos e transformações nos discursos e nas estratégias de prevenção e de assistência no contexto do HIV/AIDS.

Esta análise proporcionada por Mora *et al.* (2018), seu conteúdo analítico viceja para além da visão epidemiológica em muito imperativa nos estudos relacionados a epidemia do HIV interrelacionados ao adoecimento da AIDS. Referido estudo sustenta que o estado brasileiro sob a égide das Ciências Sociais, Humanas e Saúde Coletiva tem produzido vasta literatura sobre HIV/Aids, políticas e subjetividades desde o início da epidemia. Análises estas que têm contribuído para relativizar conceitos elaborados pela epidemiologia. Ao possibilitar compreensão dos sentidos atribuídos pelos sujeitos à doença. Resultando na construção de planos e políticas mais próximos das realidades culturais.

Vale acrescentar que o artigo de Mora *et al.* (2018) foi um dos estudos que ancorou um trabalho apresentado no 13 Congresso da ABRASCO³ enquanto relato de meus estudos em diálogo com o diário de campo. Abordei análise a partir da consulta de enfermagem e uma mulher parda que vive com HIV na sua quarta gravidez (Torres, 2022). Deve-se levar em consideração a relevância da temática AIDS na saúde pública, pois: “sabe-se que, no Brasil, apesar de a epidemia apresentar tendência de estabilização, os casos de aids estão aumentando entre os mais pobres, onde a população negra encontra-se em maior proporção.” (Brasil, 2005, pp. 8 e 9). Esta publicação do Ministério da saúde registra que em 2003, quase 62% dos casos notificados de AIDS assinalavam declaração de cor.

No rol dos estudos a respeito das pessoas que tem sido infectada pelo vírus HIV há também compreensões da saúde em antropologia e as políticas de Ações Afirmativas (AA) para a saúde dos negros no Brasil. Encontramos fundamentações na tese de doutorado em Antropologia Social, de Adailton da Silva (2018), intitulada “Corpo negro e saúde: um estudo sobre afrobrasileiros, aids e ações afirmativas”. Uma análise crítica sobre como o corpo negro atravessa a questão antropológica a partir do Século XIX, e estabelece diálogo com as ciências da saúde. Estudo enredado nas Políticas públicas, de recorte empírico, numa interface com a população negra e a epidemia de HIV/aids. Traz aportes teóricos, sobretudo como “formulações colonialistas e higienistas acerca desta população contribuíram para a proliferação de certa formulação do lugar destinado aos africanos e seus descendentes na narrativa que trata da epidemia de Aids no mundo” (Oliveira, 2020, p. 256).

O significativo estudo de Adailton da Silva, defendido pelo Universidade Federal do Amazonas no ano 2018, contempla abordagem diante da antropologia que em muito caracterizava os africanos e seus descendentes em uma condição de quase-humanidade, enfatiza este autor. Realça fundamental aspectos desfavoráveis que se perduram ao longo do tempo, tais como a ausência de

³ Enfermagem e a socioantropologia do HIV/AIDS na Amazônia paraense: mulher, parto, transmissão vertical em fragmentos de um diário de campo. Anais do 13º Congresso brasileiro de Saúde Coletiva ISSN:2965-2154, Vol. 2, 2022 – 161271. Relato de pesquisa.

plena saúde, seja por hábitos e contextos insalubres, por herança cultural e biológica, ou organização social incapaz de prover adequadas condições de vida. Suas afirmações dão conta de incrustadas sustentações pela antropologia colonialista e a militância pan-africanista. Realce depreciações comparativas entre o processo de construção do reconhecimento da diferença de afroamericanos e ameríndios na comunidade das nações. Anunciando o devido lugar destinado aos africanos e seus descendentes na narrativa que trata da epidemia de Aids no mundo (Silva, 2018).

À guisa dessas elocubrações e identificação a respeito da evolução de pesquisas sobre o assunto específico do HIV/AIDS no contexto étnico racial e envolvimento com o mundo enfermático. Vislumbrando possibilidades de integração dessas perspectivas emerge pesquisas científicas do campo da enfermagem da Amazônia paraense. Uma dissertação de mestrado (Moraes, 2018), do Programa de Pós-Graduação em Enfermagem, da Universidade Federal do Pará aponta casos de HIV/aids em idosos no Pará. Contextualizada no meio amazônico dimensiona que de 338 notificações HIV/aids em idosos nos dez anos estudados (2006-2015) a grande maioria corresponde a cor da pele negras e pardas. Sendo variáveis preta 16 (4,73%) e parda 273 (80,77%). As informações encontradas na referida pesquisa são provenientes de técnicas de análise espacial e representação em mapas temáticos que identificaram os municípios com maior risco de adoecimento por HIV/aids. A discussão com esse significativo dado consta unicamente “inferiram que o aumento da epidemia na população parda poderia estar vinculado à pauperização da doença e dificuldade de acesso aos serviços de saúde” (Moraes, 2018, p. 45). Aqui o dado coletado referente a cor da pele talvez precise ser mais aprofundadamente explorado. Como diz Zélia Amador de Deus:

Mas há informações importantes que merecem ser bem mais analisadas (...). Nossa intenção não é só refletir melhor sobre estes dados, mas também ampliar o nosso conhecimento do ponto de vista quantitativo e qualitativo. Nesta pesquisa, nos concentramos, sobretudo na população pertencente às camadas médias. Todos sabemos que o negro está majoritariamente representado nas camadas subalternas da sociedade (Deus, 2020, p. 31).

Da mesma maneira tecendo articulação com os entendimentos epistêmicos e reflexões do adoecimento provocado pelo HIV e questão racial:

É possível observar a carência de estudos dedicados à população negra (há apenas duas pesquisas sobre mortalidade de mulheres e homens negros e mulheres vivendo com HIV/aids em contexto africano), indígenas e outras expressões de gênero e sexualidade para além das citadas.[...] estudo que articula múltiplas diferenças e desigualdades em contextos específicos é a primeira tese de doutorado localizada no banco de dados, de autoria de Carmen Dora Guimarães, intitulada “Descobrimo as mulheres: uma antropologia da aids nas camadas populares”, defendida em 01/10/1998, no Doutorado em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. A pesquisa de Guimarães (1998) merece destaque por seu caráter pioneiro ao atentar para as interseções de

múltiplas categorias, como raça e classe, na realidade mulheres de camadas populares do Rio de Janeiro (Oliveira, 2020, p. 247).

Quanto ao substrato epistemológico da Enfermagem da Amazônia paraense aos meandros da política brasileira que vem trabalhando diretamente com HIV ou que se interessam academicamente pelo debate da AIDS. Destaco o estudo de Nunes e Ciosak (2018) que se dedica pela evolução histórica da terapêutica para o HIV/AIDS. Sinalizando avanços e principais mudanças ocorridas durante as várias décadas de epidemia no Brasil. A pesquisa elabora questões relacionadas a efetividade dos atuais protocolos e adesão ao tratamento. Bem como da qualidade da assistência à Pessoa Vivendo com HIV/AIDS (PVHA). A análise projeta o destaque nacional dentre demais países, enquanto modelo para o tratamento, controle e atenção à AIDS.

Esta análise dissertativa levanta questões sobre eficácia e eficiência do conjunto de medidas que incidem no trato com o desdobramento que incorre após diagnóstico confirmado pela presença do HIV. Compreende que tal efetividade é fruto da promoção a intervenções no Sistema Único de Saúde (SUS), mediante o tratamento com antiretrovirais da infecção provocada pelo HIV. Visto determinações governamental que garantem a Terapia Antiretroviral (TARV) como parte da política brasileira de saúde, contemplado o acesso universal e gratuito aos serviços de saúde e aos medicamentos.

Entretanto este recente estudo (Nunes e Ciosak, 2018), igualmente como a análise de Moraes (2018), ambos oriundos da enfermagem epistemológica deixam de lado reflexões que dialoguem com o contexto étnico racial e a morbidade HIV/AIDS. Retratam aspectos sobre a história da adesão à TARV e seu impacto na prevenção do HIV. E dos desafios, cuja meta é o controle e erradicação da epidemia, assegurando a sua continuidade, desenvolvendo estratégias de mensurar, monitorar, aumentar e manter a adesão. Cadê as referências sobre Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: uma política do SUS (Brasil, 2010); Plano Nacional de Enfrentamento da Epidemia de Aids e das DST entre Gays, HSH e Travestis (Brasil, 2008); Programa Estratégico de Ações Afirmativas: População Negra e Aids (Brasil, 2005)?

São suscitados fundamentos sem correlação com os fatores e determinação social da saúde. O estudo aponta ser necessário maior conscientização e comprometimento dos profissionais de saúde para fazer parte desta luta rumo à máxima adesão à TARV, no qual a enfermagem tem importante participação (Nunes e Ciosak, 2018). E o que se fala sobre articulação no Programa de Aids do Brasil e a luta contra o racismo e o enfrentamento da epidemia?

Após décadas desde o aparecimento da epidemia, o tratamento das PVHA sofreu grandes modificações. Os primeiros casos recebiam cuidados paliativos, envolvendo principalmente a enfermagem e a adoção de medicamentos para o

controle das complicações infecciosas. Com a evolução das pesquisas, foram adotadas novas combinações de drogas conhecidas como terapia antirretroviral (TARV), cujas funções são: inibir a replicação do vírus no organismo; preservar a função imunológica; [...] O Brasil, ao longo de várias décadas de epidemia, tem se preocupado com a qualidade da assistência à pessoa com HIV/AIDS. Vem se destacando como um dos países modelos de tratamento, controle e atenção à AIDS, promovendo intervenções, principalmente devido à introdução a partir de novembro de 1996, no Sistema Único de Saúde (SUS), da TARV como parte da política brasileira de saúde, contemplando o acesso universal e gratuito aos serviços de saúde e aos medicamentos.

Comparada a outras doenças milenares e estigmatizantes [...] o tratamento da AIDS, em pouco mais de 30 anos, conseguiu um avanço importante, no qual várias drogas foram utilizadas e substituídas. Melhorou-se o seu tratamento e controle, pois os ARVs são também utilizados como forma de diminuição da transmissão do vírus, uma vez que o uso regular diminui consideravelmente a carga viral e, na maioria dos casos, a mantém indetectável⁷ (Nunes Júnior e Ciosak, 2018, p.1104).

Chegando na finalizações deste tópico, no que tangencia a sócio-política do HIV/AIDS no Brasil é imperativo registrar que o quesito raça/cor tem inclusão no SINAN (Sistema de Informação sobre Agravos de Notificação) a partir de 2001. E que em 2003, em torno de 20% dos casos de AIDS não tinham essa informação preenchida. Ainda sobre constatações presentes no Programa de Ações População Negra e Aids: “Em nenhum estado brasileiro o IDH da população negra foi maior do que o da população branca. Isso significa que as desigualdades raciais permanecem em todos os estados brasileiros, independentemente de seu estágio de desenvolvimento (Brasil, 2005, p. 15)

ENFERMAGEM, DIÁLOGOS EM CONTEXTO TERRITORIAL DA PROPOSIÇÃO DE TESE

A conversa incidente com nosso projeto de tese versam sobre cuidados, adoecimentos, e dessa intercambiação com o saber da enfermagem em território amazônico. Entrelaça-se aos argumentos encontrado no conjunto dos textos, escrituras, e reflexões epistêmicas partilhadas por estudos do campo teórico de percepções e narrativas descolonizadoras vivenciados nos anos de doutoramento entre 2021 e 2024. Estímulos aos exercícios teórico analítico com o campo de pesquisa e práticas cotidianas do mundo enfermático.

Dinâmica reflexiva de análise situacional prática. Campo etnográfico, serviços de âmbito estadual em Belém. Especializado no trato de pessoas infectadas pelo vírus HIV na UREDIPE. Ambientado à enfermagem e aos fatores internos e externos pela implementação da política de saúde. Região amazônica, vias fluviais, estradas asfaltadas e de piçarra. Realidade de chegada e partida diferenciada pelas condições objetivas de deslocamento que se impõe. Aqui ilustrativos fragmentos do diário de campo. O serviço comporta assistência ambulatorial às pessoas que moram nos municípios do Pará, incluindo o município de Belém, mesmo que este município também tenha um serviço especializado a assistir as pessoas infectadas e adoecidas pelo HIV/AIDS. Trazemos

situações do cotidiano do serviço que suscitam reflexões. Naufrágio, adoecimentos, vidas pretas quilombolas de cidades marajoara. E trechos de descrição etnográfica, seguido de análise crítica com base na leitura proposta quanto a morbidade e a política do Programa Nacional de DST/AIDS, com recorte às mulheres vivendo com HIV no período reprodutivo.

Parte desta reflexão mobilizou conexões com o evento da V Reunião de Antropologia da Saúde ocorrido na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), em novembro de 2023. Integrandos um artigo apresentado sob o título “Antropologia, saúde e enfermagem: reflexões sobre cuidados e a determinação social da saúde no contexto étnico racial amazônico”. No grupo de trabalho GT17 - Trabalho, Ambiente e Saúde: experiências de bem viver e resistências nos territórios⁴.

Uma segunda-feira, quando na consulta de enfermagem uma pessoa do arquivo com prontuário em mãos se antecipa dizendo aqui tem um faltoso. Há tempos sem remédio do vírus. Entram no consultório um rapaz claudicante e sua tia. O acompanha porque é analfabeto e não sabe andar em Belém. Falam também que viriam na semana anterior e que perderam a viagem por excesso de passageiros. Por pouco não foram vitimados por um naufrágio ocorrido em setembro de 2022. Relatam que muitas das pessoas que morreram, moravam nos quilombos próximos de suas residências. Como na UREDIPE, perdera consulta no Hospital Metropolitano. Sofreu fratura múltipla do fêmur. Acidente ocorrido enquanto trabalhava na pesca em alto mar. Ao lançar a malha um suporte de giro automático despreendeu-se atingindo sua perna. Sem carteira assinada, contrato de trabalho de boca, ressalta sua tia. Com a pandemia da covid 19 e também sem dinheiro não deu para cumprir agendamentos integralmente. Das outras necessidades de cuidados resultou pendências para o controle do vírus HIV.

Quebradura há dois anos, ainda drena secreção. Precisa de cuidados. Tia lamenta limitação do sobrinho para trabalhar e custear tanta despesa. Uma pessoa negra imersa num contexto de culpabilização que a colocam diante de barreiras que impedem, dentre os demais direitos sociais, seu direito de receber tratamento integral aos adoecimentos que lhe afetam a vida. Aqui no papel de enfermeira, no tempo ordinário do trabalho, até podemos dizer que temos um paciente e tia quilombola, mas “Como a gente se relaciona com esse outro que é diferente e marca uma diferença com você? O que significa diferença? – Desigualdade? Inferioridade? Você entendendo o outro tem elementos para se entender” (Gonzalez, 2018, p. 378).

Compreender determinadas realidades e epistemologias. Realidade local, das questões socioculturais explicitadas neste território amazônico, diverso e de peculiaridades plurais. Dentre problematizações e abordagens quais são a base de pensamento que norteiam as condutas opressivas

⁴ Ver em https://drive.google.com/file/d/1Tns_G9HxXwSEqITc4mX79EZA79VnN5LB/view

e de humanidades negadas para determinados grupos. Ainda, como estas formas de pensar trazem obstáculos para as políticas públicas. Como trabalhar a compreensão de âmbito global para pensar regionalmente, localmente. Como problematizar outras questões relacionadas a estruturas de dominação que recaem sobre a sociedade e o estado.

A outra personagem/interlocutora usuária do serviço. Dos registros de campo correspondentes aos anos 2021 e 2022. FHP tem 30 anos, parda, servidora pública municipal. É Pessoa Vivendo com HIV (PVHIV) desde o nascimento, junto com sua irmã gêmea. Parceiro (convivem há 12 anos) e os três filhos são soronegativos para HIV. Faltosa desde 2019. Quarta gravidez. Na consulta de enfermagem diz ter tentado laqueadura, sem êxito. Encaminhada para pré-natal especializado em outro estabelecimento materno infantil e adolescência. Via telefone relata alegria em ter conseguido retirar as trompas. Enfatiza que ela e sua mãe imploraram por este procedimento há tempo esperado. Quarto parto cesáreo. Profilaxia com antirretrovirais para a criança, alimento fórmula láctea (Diário de campo, UREDIPE, set.2021 e mai. 2022).

FHP apresenta adesão ao tratamento prejudicada. Marido trabalha de bico. Vivem em casa alugada. Mora em um município que tem serviço especializado para sua situação de PVHIV. Mas teme violação do sigilo da sua condição sorológica naquela localidade. No prontuário constam informações pertinentes ao diagnóstico, tratamento, profilaxia da transmissão vertical, terapia antirretroviral em gestantes. Bem como informações que envolvem seus anteriores períodos gravídicos. Sua mãe e irmã também são assistidas pela UREDIPE, igualmente apresentam dificuldades para aderir ao tratamento.

Avanços no acesso à prevenção, diagnóstico, tratamento e cuidados eficazes. A infecção pelo HIV tornou-se uma condição de saúde crônica gerenciável. A região norte desponta em taxa de gestantes infectadas em dez anos segundo Boletim Epidemiológico HIV de 2020. Aponta também que Belém amplia taxa de detecção de HIV em grávidas e crianças abaixo de 5 anos de idade (BRASIL, 2020). A política pública segue a se efetivar, mas os desafios se interpõem exigindo maior presença da gestão estadual e municipal pela garantia além do manejo do diagnóstico no pré-natal e à melhoria da vigilância na prevenção da transmissão vertical do HIV. Neste aspecto, para Zélia Amador de Deus (2020) é necessário antever especificidade do sujeito de direito, em sua particularidade e peculiaridade:

Conferir a determinados grupos uma proteção especial e particularizada. Os grupos que carecem dessa proteção particularizada são aqueles vítimas de discriminações. A discriminação, suprimindo direitos fundamentais, os coloca em situação de vulnerabilidade. É neste cenário que negros, povos indígenas, mulheres, crianças e demais grupos passarão a ser visto nas especificidades e particularidades de sua condição. A cena, portanto, está pronta para que seja adotada uma nova concepção

de igualdade. Neste caso, uma concepção substancial da igualdade, a igualdade material (Deus, 2020, p.102).”

As leituras de teorias decoloniais são consubstanciais para compreender situações de opressão diversas, definidas a partir de fronteiras de gênero, étnicas ou raciais e reiteradas violações dos direitos sociais a educação, a saúde, o trabalho (Spyer *et al.*, 2019). Literatura de contextualização sociopolíticas, culturais, locais e regionais, abordagem de gênero, raça, classe e de outras categorias de diferenciação. Caminhos e fluidez do pensamento a partir da centralidade de sujeitos negros, especialmente de mulheres negras. Há que se fortalecer produções que ultrapassem obstáculos diante das referências acadêmicas das Humanidades que vigoram marcadas por uma lógica eurocêntrica que hierarquiza o conhecimento e privilegia apenas uma vertente de pensamento, o Ocidental (Barreto, 2019).

Questões levantadas por estudos como o de Lélia Gonzalez (2018), por exemplo, suscitam necessidades de abordagens que possam contribuir com as nossas questões de doutoramento do mundo enfermático amazônico. Como um fio condutor e que abra portas para descolonizar entendimento sobre a realidade imposta pela dominação do poder, do saber, do ser, que em muito fundamentam nossa lógica epistêmica. Ao readequar, disciplinar por agenciamentos mascarados por histórias de heroísmo. Do que vimos das leituras complementares, Anibal Quijano (2005) consolida uma ponte analítica que aproxima destas epistemologias decoloniais e teoria crítica. “A América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e (...) processos históricos (...) codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça” (Quijano, 2005, p.117). Firma parâmetro como a estrutura biológica para situar relação natural de inferioridade. Ideia de raça assumida pelos conquistadores, sustenta Quijano, como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia.

Do contexto apresentado, é fundamental trazer publicações que trabalham construções de conhecimentos dialógicos à linha de pensamentos de autorias que mobilizam a compreensão de ser e estar da enfermagem científica que pesquisa. E das discussões teóricas sobre o cotidiano do cuidado em saúde sob a ótica contra hegemônica do saber em um determinado território com o da Amazônia Paraense. Nesse sentido a leitura de *Habitar o antropoceno*, e o posicionamento político cultural de *Jera Guarani* (MOULIN, 2022) estabelece elo profundo com nuances dos determinantes sociais da saúde, iniquidades em saúde e justiça ambiental. Aportes significativos para entender a politização dos processos sociais de saúde-doença, por exemplo. Haja vista as condições de saúde de segmentos sociais situados em contextos espaciais de desigualdades socioeconômicas, ambientais e culturais.

Da mesma forma Zélia Amador de Deus (2019) nos fomenta de embasamento teórico sobre a contexto de invisibilização das populações negras com destaque para as que vivem na região norte. Fala presente em Jornada das pretas 2022, sobre a existência de pessoas negras, censos demográficos feitos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/IBGE. E afirmações de que no Pará e no Amapá há considerável quantitativo de população negra (Oliveira, 2022). Propõe, portanto maiores aprofundamentos sobre o racismo e discriminação racial por parte da academia:

Alguns antropólogos, muitas vezes, estão mais interessados em estudar as relações de parentesco, as manifestações folclóricas, a religiosidade e outras temáticas consideradas exóticas, enquanto as práticas racistas são sempre deixadas de lado. Os olhos não veem e, provavelmente, os corações não sentem. Ressalto que essa foi a regra na Academia, muitas vezes, pelo fato de a maioria dos pesquisadores acadêmicos ser originária dos grupos raciais dominantes. Acrescente-se a isso a falta de experiência desses pesquisadores com o racismo e a discriminação racial. Nesse caso, há de se considerar, também, o fato de que, em muitas situações, esses pesquisadores acadêmicos beneficiam-se do racismo e da discriminação racial, obtendo privilégios. E mais. A Academia tem-se pautado pelos valores eurocêntricos. Contudo, nem todos os brancos são essencialmente racistas. Felizmente existem muitas pessoas brancas – dissidentes de seu grupo de origem racial – que enfrentaram ou enfrentam o rigor da Academia nesse aspecto. Esses pagaram e muitos ainda pagam o ônus da rebeldia e, nem sempre, o objeto de suas pesquisas é considerado empreendimento relevante. Esses rebeldes costumam enfrentar, também, dificuldades com as agências de fomento e, muitas vezes, não conseguem apoio para desenvolver suas pesquisas (Deus, 2019, p. 19).

CUIDADOS DE ENFERMAGEM, ADESÃO AO TRATAMENTO E AS POLÍTICAS DE ASSISTÊNCIA DESCENTRALIZADA PARA O HIV/AIDS EM BELÉM

Políticas públicas e a saúde das Populações do Campo, Floresta e Águas. Território da Amazônia. A cidade de Belém, capital do Pará (144 municípios) concentra 09 equipamentos de saúde direcionados para assistência ao HIV/AIDS. Destes equipamentos um está localizado no distrito D'água, bairro do Guamá que dá suporte logístico assistencial para a ilha do Combú (figura 01). E ainda há dois destes equipamentos que comportam especificidades na assistência (diagnosticam HIV e prestam acompanhamento ambulatorial com dispensa de medicamentos antiretrovirais). São eles: o Centro de Atenção à Saúde em Doenças Infecciosas Adquiridas/CASADIA que abrange Belém e as ilhas. E a outra é a UREDIPE, que assiste todos os municípios paraense incluindo Belém. Ambos localizado no bairro do Telégrafo.

Figura 01: Mapa localiza o bairro do Guamá nas confluências com a ilha do Combú, Belém/Pará, 2024.



Fonte: Imagem publicado no site Slid Player por Benício Santos⁵.

O site do SICLOM GERENCIAL⁶ destaca atualizações sobre unidades de saúde cadastradas e ativas que dispensam medicamentos antiretrovirais. Na plataforma de gerenciamento logístico consta que 33 municípios do Pará estão envolvidos no trato ao adoecimento provocado pelo HIV. Deste universo que abrange a descentralização da gestão e assistência às PVHA se efetiva desde 2023 em Belém. Concretamente acontece a descentralização assistencial ao HIV/AIDS nesta parte territorial do Pará. Estendendo-se por todo os lugares que circundam a cidade de Belém, envolvendo potencialmente a região das ilhas. É deste efetivo e substancial fato que coloca em cena um pouco da vivência de duas trabalhadoras enfermeiras: uma da UREDIPE e a outra da Atenção Primária de Saúde. A contextualizar a dinâmica dos cuidados, tratamento e adesão das pessoas em condições de vida ribeirinha.

Conexões, convivência e interação entre sociedade, enfermagem e o dimensionamento da prática social desta profissão em território amazônico. Reflexões referentes a implementação de políticas públicas a partir dos agentes envolvidos nas elaborações e para qual população as políticas tem sido pensadas. Políticas de enfrentamento ao HIV/AIDS, por exemplo, numa perspectiva da

⁵ <https://slideplayer.com.br/slide/3201405/>

⁶ Unidades Dispensadoras de Medicamento (UDM) ver em <https://azt.aids.gov.br/> acesso em 30 mar. 2024

interseccionalidade de raça ou etnia, classe social, localização geográfica entre outros. As enfermeiras (figura 02) se conectam ao conversarem sobre PVHA em situação de abandono na UREDIPE e que aderiram ao tratamento no serviço próximo de sua morada ribeirinha.

Figura 02: Enfermeiras Marta Giane e Tatiane Serrão Paiva no cais da ESF Combú. Furo do Combú, Belém/Pará, 2024.

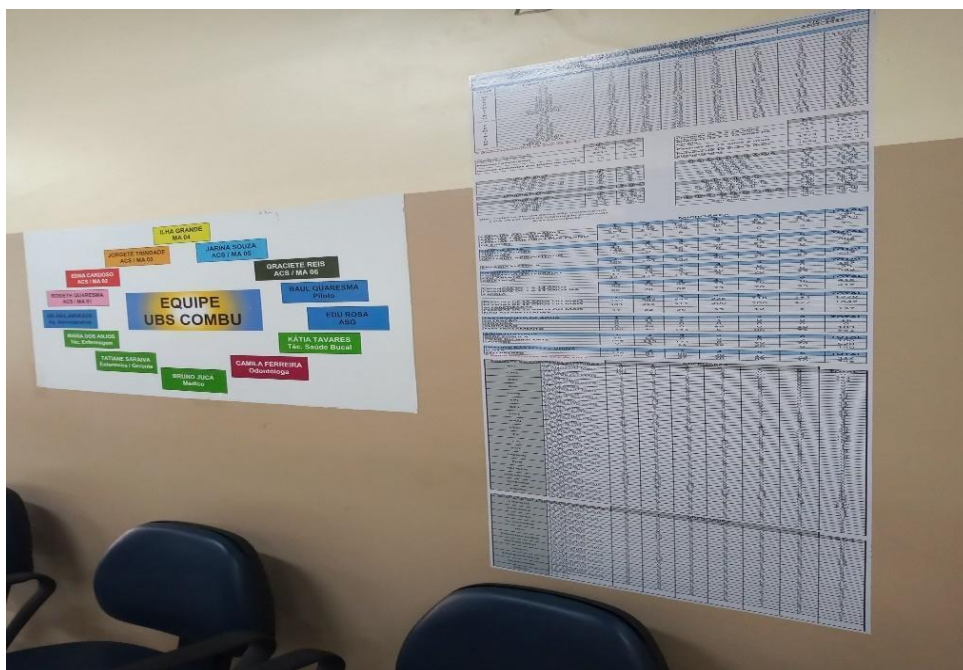


Fonte: Registro fotográfico do arquivo pessoal de Marta Giane Machado Torres.

Panorama situacional e implementação das políticas públicas frente aos desafios marcados pelo cotidiano urbano/periurbano e rural. Observações oriundas nas práticas/processos, estresses diários, fragilidades das redes comunitárias, na ausência de um suporte social, nas restrições de acesso, nas desigualdades e iniquidades do cuidado e assistência. Segue relato dirimindo aspectos do processo municipal de descentralização do tratamento de HIV/AIDS para um serviço de Estratégia Saúde da Família (ESF) ribeirinha.

A ESF Combú acompanha cerca de 03 mil ribeirinhos. Dentre os serviços de saúde recentemente foi incluso a Terapia Antirretroviral/TARV para o tratamento de 05 PVHA moradoras da ilha (figura 03), no ano de 2023. Por conta da dificuldade financeira e de transporte para chegar à CASADIA e UREDIPE em Belém 04 destas pessoas haviam abandonado o tratamento. Outra (52anos), devido apoio logístico da família (transporte fluvial/urbano) sempre teve boa adesão aos medicamentos e assiduidade às consultas/exames.

Figura 03: Painel apresentando equipe de trabalho e quadro de doença ou condição referida na parede do corredor da ESF Combú, Belém/Pará, 2024.



Fonte: Registro fotográfico do arquivo pessoal de Marta Giane Machado Torres.

Há 15 meses, entretanto, as pessoas de idade entre 29 anos e 45 anos, sendo 02 pardas e 03 negras retomaram o tratamento no seu lugar de morada e atravessando o rio já realizam os exames controle CV/CD4 na UMS Guamá (distrito D'ÁGUA). Fato esse que transformou a ESF Combú na primeira APS de Belém a descentralizar dispensação da TARV. Marco afirmativo para os cuidados entre serviço e as pessoas que estavam em situação de abandono. Ressaltando que há 08 meses a pessoa de 45anos se encontra indetectável (carga viral regredindo e melhora do sistema imunológico) e em união estável novamente.

O processo que incorporou importante serviço na ilha aponta perspectiva de vida com qualidade a essas pessoas. Que passaram a ter baixo custo financeiro e acompanhamento mais completo na APS. Entretanto há PVHA na área adstrita que optou por continuar em Belém. Teme violação do sigilo da sua condição sorológica para HIV. Registra a enfermeira assistente e gerente do referido serviço. Esta medida de descentralização viabilizou substrato para garantia da adesão à TARV e seu respectivo impacto na prevenção do HIV. Abrindo possibilidades que incide e vislumbra controle e erradicação da epidemia do HIV. A enfermagem tem importante participação nesta luta!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo levantou questões pertinentes à nossa vida acadêmica e conseqüentemente ao saber da enfermagem potencialmente exercido em território amazônico. Fomentado por elementos analítico balizadores da produção de tese em andamento. Este compreendido num cenário étnico/racial que pensa na realidade das relações de cuidados com a pessoa que está sob assistência da enfermagem. Para tanto, recorrendo à antropologia que valida outros conhecimentos. Ao reconhecer que existem outras maneiras de produzir o conhecimento sobre saúde e doença, para além da biomedicina.

As análises antropológicas abrangentes, possibilitou maior compreensão e crítica do pensamento científico. Importante contribuições para o campo da saúde e da enfermagem. Visto que permite relativizar conceitos biomédicos e mecanismos terapêuticos. Bem como manter-se atenta para as vias estruturantes das condições gerais de saúde. Para que se promovam redução das desigualdades de saúde e contribuição para o desenvolvimento de modelos alternativos ao desenvolvimento. Da saúde e a sobrevivência de culturas, ecossistemas e as várias formas de vida.

Através das obras estudadas, observa-se considerável atualização dos temas da socioantropologia no território local, nacional e internacional evidenciando o HIV/aids em seus múltiplos alcances e vivências. Entretanto, constata-se a necessidade de serem ampliados os estudos dedicados à população negra, aos indígenas e às expressões de gênero e sexualidade em sua pluralidade. Sendo importante estudar e pesquisar sobre a elaboração e implementação de políticas públicas a partir dos agentes envolvidos nas elaborações e para qual a população as políticas tem sido pensadas.

As reflexões apontadas ao longo do texto reafirmam que o racismo regula as relações entre pessoas, profissionais e gestores, assim como impõe fatores de risco extra biológicos. Uma vez que os sistemas de opressão em nossa sociedade, como os de raça ou etnia, classe social, localização geográfica, entre outras, discriminam e excluem indivíduos ou grupos de diferentes formas. É necessário que a produção de conhecimento se traduza em ações de serviços de atendimento, como o de proteção e promoção da saúde. Aberto a compreensão sobre identidades, sistemas de poder e como estes afetam as pessoas.

A produção deste estudo reafirma o desejo de que a Enfermagem se estabeleça nesse campo de conhecimentos e que também formule críticas incisivas aos conceitos e práticas reducionistas. Aplicado à territorialidade afro-indígena onde se fortalece o saber da enfermagem e intersecção entre morbidades e as políticas públicas afirmativas que subsidiam as ações de saúde e humanidades no recorte a que se imprime a infecção e adoecimento provocado pelo HIV/AIDS. Em conexão e

compromisso no combate de injustiças, eliminação do racismo e respeito à autonomia irrestrita dos povos originários.

REFERÊNCIAS

ALVES, Pedro Henrique Melo. Reflexões sobre o cuidado integral no contexto étnico-racial: uma revisão integrativa. **Ciência Saúde Coletiva**, v. 25, n. 6, jun., 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/KrF99wjct58jZrpqNNyxjRr/?lang=pt#ModalTutors> Acesso em: 12 mar. 2023.

BARRETO, Raquel. Uma pensadora brasileira. **Rev. Cult.** Edição 247, 3 jul. 2019. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/lelia-gonzalez-perfil/> Acesso em: 11 fev. 2023.

BASTOS, Cristiana. A pesquisa médica, a SIDA e as clivagens da ordem mundial: uma proposta de antropologia da ciência. **Análise Social**, vol. XXXII (140), p. 75-111, 1997. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1221840737T0gOI1vv8Os93EO7.pdf> Acesso em: 10 dez. 2023.

BASTOS, Cristiana. **Ciência, poder, acção: as respostas à SIDA**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

BRASIL, Ministério da Saúde do. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: uma política do SUS**. Brasília: Editora MS, 2010.

BRASIL, Ministério da Saúde do. **Plano Nacional de Enfrentamento da Epidemia de Aids e das DST entre Gays, HSH e Travestis**. Brasília: Ministério da Saúde, 2008.

BRASIL, Ministério da Saúde do. **Programa Estratégico de Ações Afirmativas: População Negra e Aids**. Brasília: Ministério da Saúde, 2005.

CONRADO, Mônica Prates; CAMPELO, Marilu; RIBEIRO, Alan. Metáforas da cor: morenidade e territórios da negritude nas construções de identidades negras na Amazônia paraense. **Afro-Ásia**, n. 51, p. 213-246, 2015. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/21886-Texto%20do%20artigo-74425-1-10-20170403.pdf> Acesso em: 05 mar. 2022.

DEUS, Zélia Amador de. **Caminhos trilhados na luta antirracista**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2020. (Coleção: Cultura negra e identidades)

DEUS, Zélia Amador de. **Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse**. Belém: Secult/PA, 2019.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MILLER, Francisca de Souza. Entrevista com a Antropóloga Portuguesa Cristiana Bastos. **Revista Ayé**, v. 4 n. 1, 2022. Dossiê: II Semana de Antropologia da UNILAB. Disponível em:

<https://revistas.unilab.edu.br/index.php/Antropologia/article/view/1146/856> Acesso em: 10 dez. 2023.

MORA, Claudia et al. HIV/AIDS: sexualidades, subjetividades e políticas. Sexualidad, Salud e sociedade - **Revista Latinoamericana**. n. 30 - dic. / dez. / dec. 2018 - pp.141-152. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/nnbnQFV9v5fCTTbYMPcCm4P/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: set. 2023.

MORAES, Thayse Moraes de. **Expressão geográfica da epidemia de HIV/aids em idosos no Pará: Período 2006 – 2015**. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Enfermagem (PPGENF), Instituto de Ciências da Saúde, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018. Disponível em: [https://ppgenf.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/editais/DISSERTA%C3%87%C3%83O_FINAL_\(25.06.18\).pdf](https://ppgenf.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/editais/DISSERTA%C3%87%C3%83O_FINAL_(25.06.18).pdf) Acesso em: 18 mar. 2024.

MOULIN, Gabriela et al. (Org.). **Habitar o Antropoceno**. BDMG Cultural/Cosmópolis, 2022.

NUNES JÚNIOR, Sebastião Silveira, CIOSAK, Suely Itsuko. Terapia antirretroviral para HIV/AIDS: o estado da arte. **Rev enferm UFPE on line.**, Recife, 12(4):1103-11, abr., 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaenfermagem/article/view/231267/28690> Acesso em: 18 dez. 2023.

OLIVEIRA, Kris Herik de. A pesquisa em HIV/AIDS nas Ciências Sociais: uma análise das teses e dissertações brasileiras (1990-2018). **Temáticas**, Campinas, 28, (55): 227-270, fev./jun. 2020. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/art07-kris.pdf> Acesso em: 12 dez. 2023.

OLIVEIRA, Beatriz. Zélia Amador: ‘Não podemos traçar nossas lutas sem a ancestralidade’. **Nós**, 2022. Disponível em: <https://nosmulheresdaperiferia.com.br/zelia-amador-nao-podemos-tracar-nossas-lutas-sem-a-ancestralidade/> Acesso em: 04 out. 2023

QUIJANO, Aníbal. **“Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”**. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-278.

SANABRIA, Guilherme Veja. Ciência, justiça e antropologia no debate sul-africano da AIDS: produção de sensibilidades e regulação moral entre especialistas. Sexualidad, Salud y Sociedad - **Revista Latinoamericana**, n. 26 – ago, 2017 - pp.191-212. Disponível em <https://www.scielo.br/j/sess/a/mkpyShTYPXJhN8zPSYCgvYx/?format=pdf&lang=pt>

SILVA, Adailton da. **Corpo negro e saúde: um estudo sobre Afrobrasileiros, Aids e Ações afirmativas**. 318 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018. Disponível em: https://prceu.usp.br/wp-content/uploads/2021/05/Tese_AdailtonSilva_PPGAS.pdf Acesso em: 21 dez. 2023

SPYER, Tereza; MALHEIROS, Mariana; ORTIZ, María. Julieta Paredes: mulheres indígenas, descolonização do feminismo e políticas do nomear. **Revista Epistemologias do Sul**, v. 3, n. 2, p. 22-42, 2019.

TORRES, Marta Giane Machado. **Enfermagem e a socioantropologia do HIV/AIDS na Amazônia paraense: mulher, parto, transmissão vertical em fragmentos de um diário de campo**. In: Anais do 13º Congresso brasileiro de Saúde Coletiva, 2022, Salvador. Anais eletrônicos. Campinas, Galoá, 2022. Disponível em: <https://proceedings.science/abrascao-2022/trabalhos/enfermagem-e-a-socioantropologia-do-hivaidis-na-amazonia-paraense-mulher-parto-tr?lang=pt-br> Acesso em: 18 fev. 2024.

TORRES, Marta Giane Machado; SANTOS, Antônio Luís Parlandin. Educação, ambiente e interculturalidades do nosso viver amazônico: vivência pelo bem viver! **Revista Humanitas**, v. 2, n. 1/2, 117-136, 2022. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Documents/DOC.%20DOUTORADO/Atigo%20humanitas%20-%20Marta%20GianexAntonio%20Parlandin.pdf> Acesso em: 25 jun. 2023.

VEGA SANABRIA, Guillermo. Ciência, justiça e antropologia no debate sul-africano da AIDS: produção de sensibilidades e regulação moral entre especialistas. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, [s.l.], v. 26, p. 191-212, 2017.

VEGA SANABRIA, Guillermo. **Ciência, justiça e cultura na controvérsia sul-africana sobre as causas e tratamentos da AIDS**. 2013. 275 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: 2013. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/824395.pdf>



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

Modalidade: Comunicação Oral

Comunidade em festa: ancestralidade e turismo

Stephanni Gabriella Silva Sudré¹(UFNT),
Silvio Lima Figueiredo²(UFPA),

RESUMO: O foco deste estudo é refletir acerca das práticas sociais estão presentes em festas quilombola e suas confluências para o turismo. Em vista disso, o presente estudo tem como objetivo principal analisar as práticas originais-ancestrais em festa da Comunidade Quilombola Dona Juscelina, no norte do Tocantins. Nesse contexto, estabelecem-se os objetivos específicos: caracterizar as festas quilombolas e identificar as funções das festas quilombolas na comunidade e no turismo. Como procedimento metodológico, foram utilizados métodos de geração e análises de dados interdisciplinares e qualitativos com base na pesquisa social na Comunidade Quilombola Dona Juscelina, no norte do estado de Tocantins. Contudo observou-se que as festas quilombola podem ser compreendidas como redes dinâmicas que promovem a reafirmação da autonomia e a organização comunitária e tornam-se fundamentais para a realização de experiências turísticas de base comunitária na Comunidade pesquisada. Nesse sentido, é possível observar que surge assim uma novas visões sobre o Turismo, que se direcionam à realidade das práticas das comunidades, as quais sejam determinadas pelo protagonismo e pelos valores ancestrais-originais quilombolas.

Palavras-chaves: Quilombola. Ancestralidade. Festas. Turismo.

I. Introdução

O desafio em todas as comunidades quilombolas pressupõe uma forma de viver e de agir que busca ferramentas que garantem as perspectivas de valores comunitários de autogestão, organização social. O protagonismo das comunidades deve ser entendido em quaisquer programas ou atividades que visam favorecer um grupo étnico.

Algumas alternativas se destacam no universo das comunidades quilombolas, dentre elas o turismo, pelo seu potencial em fortalecimento do grupo, na medida em que demanda a autogestão e participação comunitária. Tais esforços surgem devido à identificação e são determinados por valores étnicos, e expressões culturais autênticas, em meio a paisagens naturais conservadas, que são aspectos potenciais para o turismo. Assim, a atividade turística nas comunidades quilombolas posiciona-se por considerar relevante a narrativa do sujeito, enquanto demonstração de suas manifestações e saberes.

¹ Centro de Ciências Integradas, Curso de Tecnologia em Gestão de Turismo, Universidade Federal do Norte do Tocantins, UFNT, Brasil. Email:stephanni.sudre@ufnt.edu.br

² Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Universidade Federal do Pará, UFPA, Brasil. Email:silviolimafigueiredo@gmail.com

As regiões turísticas do Tocantins, através da força política e do mercado, buscam promover-se como destino de belezas naturais (ecoturismo), de economia criativa (artesanato) e das vivências nas comunidades tradicionais, especialmente pelas comunidades quilombolas.

Da região norte do estado do Tocantins, na Região dos Vales do Grandes o que se conhece abrange nacionalmente, as áreas balneárias entre os rios Araguaia e Tocantins, dedicado ao turismo regional através das cachoeiras, praias fluviais, ilhas naturais e lagos artificiais, são atrativos de presença frequente nos roteiros turísticos. Muitos movimentos são identificados nesta região, em particular das comunidades quilombolas, que influenciam o fluxo turístico regional através das festas e têm ampla ressonância nos ciclos de visitação da região.

Neste contexto, em que se identifica este trabalho, teve como objetivo entender a inter-relação entre as comunidades quilombolas em festas e possíveis entrelaces com a visitação turística, na região norte do Tocantins e analisar a percepção da comunidade sobre a maneira que o turismo se estabelece nas festas.

De mesmo modo, admite-se apresentar as expectativas para o turismo que se eleva nas comunidades quilombolas por meio das práticas, que mesmo se aproximando do turismo cultural se ganha vertentes na educação patrimonial, atraído pelas facetas da comunicação social e o encontro cultural.

O estudo foi desenvolvido no âmbito do Programa Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável em Trópicos Úmidos do Núcleo de Altos Estudos da Amazônia na Universidade Federal do Pará – UFPA/NAEA, em colaboração com o Curso de Tecnologia em Gestão do Turismo da Universidade Federal do Norte do Tocantins – UFNT.

II. Fundamentação teórica

2.1 Festas representações rituais e simbólicas

A festa é, então, um tipo específico de ação conjunta, é, sobretudo, nas palavras de António Ariño (Villarroya, 1992, p. 15) "ação simbólico-ritual, cíclica, recorrente e periódica, e deve ser "[...] entendida como um produto social que expressa e refletem os valores, crenças e até interesses do grupo ou grupos que o lideram".

A festa "[...] não se situa dentro do tempo ordinário da sociedade" (Ortiz, 1980, p. 15), é um corte no cotidiano, e pode ser definido como um marcador da vida de uma comunidade, que reúne "o sagrado e o profano, divino e humano, poder eclesial e poder real vida e morte, mundo de cá e mundo de lá, individual e coletivo, etc." (Perez, 2008, p. 39).

É um procedimentos artísticos de congregação de gestos, falas, músicas e danças, que marcam ritmadamente a história de um povo, através de performances inconscientes que surge de um conjunto de pessoas, dentro de uma duração, para ser assistida por outras pessoas (Goffman, 1985).

Para Moesch citando Maffesoli (1996, p.26), pode-se dizer que:

O fato culinário, o jogo das aparências, os pequenos momentos festivos, as deambulações diárias, os lazeres não podem ser considerados elementos sem importância ou frívolos da vida social. Expressão das emoções coletivas, eles constituem uma verdadeira “centralidade subterrânea”, um irreprímível querer viver, que convém analisar.

As representações simbólicas revelam-se na festa, estabelecem uma atmosfera ritual diferente da vida cotidiana da comunidade, levando os participantes a um momento e/ou uma característica limiar que provoca o fortalecendo o sentimento de grupo (Turner, 1974) e/ou a coesão social (Durkheim, 2003).

Nos rituais, as festas expõem metáforas da vida humana, com o foco no poder representativo e transcendente, e coloca-se como os entendimentos e experiências comuns que podem ser gerados no convívio social (Turner, 2005). E acontece na brincadeira e no reencontro em “uma espécie de ingênuo e poderoso maravilhamento por algum tempo de partilha da alegria por se estar ‘ali’, vivendo ‘aquilo’ entre todos (...)” (Brandão, 2010, p. 29).

É um “momento de verdade em que um grupo ou uma coletividade projeta simbolicamente sua representação de mundo, e até filtra metaforicamente todas as suas tensões”(Vovelle, 1987, p. 246).

“Isso significa um tratamento especial de determinados acontecimentos, que é justamente o que possibilita uma reflexão sobre acontecimentos que a vida cotidiana não permite ... O ritual vai além de uma ação repetida de fórmulas não transformáveis, mas na redefinição de símbolos culturais a partir da reflexão sobre os acontecimentos que a vida cotidiana não permite”. (Montoya, 1985, p. 161).

Ainda que pareça um fenômeno de distanciamento da realidade ou fuga, cujo resultado seria negar ou reiterar ao modo pelo qual a comunidade se encontra organizada, as festas podem “estabelecer a mediação entre a utopia e a ação transformadora, pois através da vontade de realização da festa muitos grupos se organizam, em nível local, chegando até mesmo a crescer política e economicamente, mesmo que em modo local” (Amaral, 1998, p.11).

Neste momento de “aproximar dos indivíduos, de colocar em movimento as massas e suscitar um estado de efervescência, às vezes até de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso” (Durkheim, 2003, p. 417).

Para Sousa (2017, p. 87), o lugar festivo constitui como uma instituição discursiva que, através das narrativas trazidas pelos rituais das festas e “define uma maneira de se conceber a história de vida de um lugar”. Para a autora a memória festiva seria, portanto, “fruto de uma disputa de sentidos que negocia e elege as narrativas válidas sobre a biografia de um espaço”.

[...] uma produção do cotidiano, uma ação coletiva que se dá num tempo e lugar definidos e especiais, implicando a concentração de afetos e emoções em torno de um objetivo que é celebrado e comemorado e cujo produto principal é a simbolização da unidade dos participantes de uma determinada identidade. Festa é a confluência das ações sociais cujo fim é a própria reunião ativa de seus participantes. Festa, portanto, produz identidade. (Guarinello, 2001, p. 973).

Para Oliveira (2007, p. 23), “geralmente o viver na festa demonstra a força de uma coletividade”. Observa-se que as festas transformam os espaços em que elas incidem ou ocorrem. E ressalte-se que apesar da atividade turística e das festas serem efêmeras, elas marcam significativamente seus territórios (Almeida, 2011).

Nesse sentido, os festejos da cultura popular são considerados bens patrimoniais de natureza imaterial que englobam outros bens patrimoniais como a gastronomia, as danças, as músicas e adereços que identificam o lugar e são produzidos e compartilhados durante os festejos (Cruz et. al, 2008).

Falcon e Melendez (2001) dizem que as festividades e as celebrações são essenciais para a vida do homem e que pelo caráter social que têm, contribuem para a vitalidade do cotidiano e que são indispensáveis para a saúde da comunidade. Diz também que os integrantes mais jovens destas comunidades, que não tiveram a experiência passada, podem sentir-se parte integrante deste processo através destas celebrações.

2.2 Turismo e as festas culturais

O turismo é tradicionalmente entendido como tudo que envolve as práticas de viagens, e se estabelece através das manifestações dos agentes diretos e indiretos. E na perspectiva de atividade econômica essencialmente empresarial, se torna um vetor de desenvolvimento para os destinos, que vê as festas com uma face do planejamento e organização dos atrativos.

“É tempo de consolidar entre nós a prática da interpretação do patrimônio para propiciar o desenvolvimento cultural das comunidades e fortalecer o turismo sustentável.” (Murta; Albano, 2002, p. 11).

É de interesse turístico conhecer, valorizar e utilizar-se dessas práticas culturais como atrativo para a viagem (Cruz et al, 2008). O turismo pode ir além de se apresentar na busca por experiências de viagens por meio de roteiros, e propiciar momentos singulares, únicos, com destaque

as vivências que favorecem o contato direto com comunidades locais e a divulgação das práticas culturais (Leite et al., 2019).

Abramo (1979) menciona que a pesquisa social interdisciplinar apresenta-se na fronteira de dois ou mais campos do conhecimento, e a presente pesquisa se coloca entre a cultura e o turismo. O complexo conjunto de relações e a amplitude dos problemas socioambientais apresentam necessidades de campos teóricos e científicos que percebam a realidade nas suas dimensões de forma interdisciplinar e sistêmica (Sachs, 2000).

Para Moesch (2000, p. 14) “A interdisciplinaridade, fundamental à análise do turismo como fenômeno social, cultural, comunicacional, econômico e subjetivo, avança as fronteiras de uma única disciplina ou de um único campo do saber”. E devem decorrer sedimentando as teorias “tijolo por tijolo” do campo do turismo, em sua estrutura e formação como disciplina da ciência, e tem sido “chamado a assumir um papel verdadeiramente interdisciplinar no mundo acadêmico” (Jafari, 2005, p. 50-51).

O turismo nunca negou as dificuldades de teórico-metodológica da interdisciplinaridade no turismo (Barreto, 2005; Dencker, 2007), talvez pela epistemologia do turismo (Ansarah, 2002), pela fragmentação de seus estudos (Trigo, 2001); complexidade dos seus agentes como o próprio turista (Krippendorf, 2000; Urbain, 1993), e por não se restringir aos fatos sociais (Durkheim, 1972), integrando os aspectos essenciais psicológicos e comportamentais (Wahab, 1988).

O turismo e o poder simbólico, cooperação comunitária, lutas e resistências, que demonstra em sua obra a possibilidade de inversão da lógica e institui nova categoria de análises do turismo (Figueiredo, 2022).

O turismo utiliza-se da cultura como recurso com os Bens culturais imateriais como literatura, música, folclore, línguas, costumes, tradições, símbolos, etc e os Bens culturais materiais como templos, castelos, conjuntos urbanos, artesanatos, pinturas, roupas, esculturas, etc. e Bens materiais e imateriais como a gastronomia e as festas.

O turismo através das festas pode ganhar significados múltiplos que se distanciam da superficialidade muitas vezes proposta, considerando as práticas culturais e de lazer como oportunidade de percepção social, conhecimento, enriquecimento e fortalecimento local.

As festas culturais são fortemente associadas a este aspecto do turismo, segundo Trigueiro (2007) o mundo está constantemente criando, reinventando novos significados culturais através das festas, com isso nascem, as festas natalinas, carnavalesca, juninas e tantas outras, que estão sendo influenciadas pelos interesses dos negócios culturais e do entretenimento.

“Os acontecimentos e os objetos produzidos pelo povo, antes restrito ao seu meio, receberam o interesse de outras organizações sociais, dentre elas o setor do turismo, transformando-se em produtos comercializáveis no campo do entretenimento” (Sicrist, 2007, p. 85). Sendo inseridas no contexto da sociedade midiática e comunicacional, as festas podem ser polissêmicas, multicoloridas e alegóricas, servindo de atrativo não só a comunidade local, mas pessoas de outras comunidades e turistas.

O setor tem sentido a necessidade de evolução das reflexões teórico-prático, pois se observa que a concepção construída pelas empresas e governos ao longo da história, não responde totalmente a muitas das questões que o turismo apresenta para a sociedade, como acontecem nas interpretações das festas culturais.

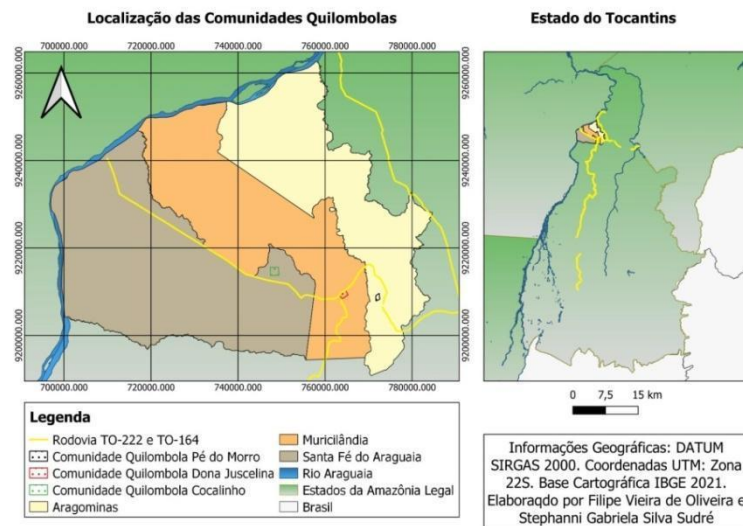
A apropriação da festa pelo turismo é uma dissimulação moderna que tende a ser atrativa e perigosa, que utiliza da perspectiva da exploração das conveniências e constitui espécie de controle sobre os acontecimentos da vida coletiva (Silva, 1995; Farias, 1998). A festa e o turismo vão para além da prática do lazer e devem ser compreendidos pela existência social num espaço e um tempo determinado e carregam significado próprio na história local.

III. Metodologia

As comunidades quilombolas estão na formação histórica e cultural do estado do Tocantins, são ao todo 44 comunidades reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares no Tocantins, e mais outras dezenas de processos reconhecidos (Sudré et. al., 2021). No meio norte são seis as comunidades: Comunidade Quilombola Pé do Morro; Comunidade Quilombola Cocalinho; Comunidade Quilombola Baviera; Comunidade Quilombola Dona Juscelina; Comunidade Quilombola Grotão; Comunidade Quilombola Ilha de São Vicente.

A comunidade estudada é a Comunidade Quilombola Dona Juscelina, localizada em Muricilândia, no norte de Tocantins, que é margeada pela rodovia regional TO-222 que liga a rodovia BR-153 (Rodovia Transbrasiliana). Foi reconhecida em 2010 pela Portaria Interna da Fundação Cultural Palmares (FCP) nº 98 de 26 de novembro, e hoje conta com um grupo de 356 famílias.

Figura 1 - Localização das Comunidades Quilombolas da região norte do Tocantins.



A metodologia empregada nesta pesquisa terá como ponto de partida na pesquisa bibliográfica com revisão de obras publicadas sobre a teoria que irá direcionar o trabalho científico o que necessitará estudos e análises pelos pesquisadores e bolsistas que irão produzir trabalhos científicos e reunir e analisar textos publicados, para apoiar o projeto. A pesquisa de campo se deu durante a Festa Da Abolição de 13/05/2023, com a observação participante e Entrevista de História Oral com três Griôs da Comunidade Quilombola Dona Juscelina.

IV. Resultados

As comunidades quilombolas do norte do Tocantins têm entre suas práticas culturais as festas que constituem momentos de convivência e através dos saberes e fazeres locais e se organizam coletivamente em um calendário diverso, seja por festas, festejos, festivais, shows, encontros ou reuniões, ou com motivação recreativa, religiosa, esportiva ou comunitária, etc.

O turismo compõe o complexo conjunto da realidade social global, considerando seu “tamanho” desdobrando-se em diferentes formatos a partir dos sujeitos que ofertam e dos que o vivenciam como turistas. Nesse universo múltiplo e dinâmico, o turismo conquista significativa visibilidade, configura-se como parte do turismo cultural tendo como atratividade as características culturais étnicas. Em meio ao turismo étnico podem-se encontrar diferentes etnias compostas por quilombolas, ribeirinhos, indígenas, dentre outros grupos, que em si também se subdividem.

A comunidade pesquisada apresenta práticas sociais que motivam a visita na localidade e todas elas acontecem por meio das festas, que mesmo se aproximando do turismo cultural ganham as vertentes da educação patrimonial, motivado pelas facetas da comunicação social e o encontro cultural. Que através da coordenação do turismo de forma comunitária, estabelece o ambiente de

autodeterminação e apropriação dos dizeres e do turismo com baixa intensidade de intervenção externa demonstrando originalmente sua produção cooperativa.

Os membros da comunidade demonstraram interesse pelo tema de Turismo, e um dos participantes menciona que as festas são marco para a comunidade com o fortalecimento comunitário, e muitas das visitas a pessoa vem ver e conhecer suas origens e nós revivemos as nossas origens.

A ancestralidade apresenta contornos para o turismo que estruturam mecanismos de resistência necessários diante dos frequentes ataques que as comunidades quilombolas vêm sofrendo nos últimos anos. E todo encontro é uma oportunidade de construção de projetos e ações de melhoria para a comunidade, lembrando-se da importância e o compromisso da comunidade em dar continuidade aos projetos que recebem.

O turismo é um assunto que chama atenção, nossa comunidade precisa muito de orientações, isso porque se de um lado já fazemos parte do turismo de outro o turismo é um assunto novo. E a comunidade apresenta diversas práticas culturais de interesse da educação patrimonial e o turismo, através das festas tradicionais com culinária, dança, música, artesanato, literatura, religiosidade, e outros aspectos do patrimônio da cultura quilombola. O patrimônio natural está presente na comunidade e se apresenta para o turismo com a riqueza também com a presença do rio favorecido pelos eventos, a pesca artesanal, a culinária regional e as temporadas de praia no rio Murici.

As festas como principais abordagens dos quilombolas para o turismo são atividades periódicas e tradicionais dessa comunidade, que se organizam em seus momentos de integração coletiva, manifestam suas expressões culturais entre a temporalidade e a espacialidade do mundo real e ritual. As festas ampliam as oportunidades de relação entre a produção dos saberes e a ocupação dos espaços por grupos sociais que buscam assegurar a reprodução de suas marcas identitárias, utilizando o campo da cultura para o 'refazimento' comunitário, buscando nos espaços de memória as lembranças e saberes em torno da história, com momentos de convivência e construção coletiva.

Em uma abordagem multidimensional as práticas culturais envolvem as festas, por meio dos símbolos, lugares, objetos e a interação social dos agentes locais. Contudo, é necessário entender a relação entre a produção dos saberes quilombola e turismo como espaço de vivências coletivas criadas a partir das festas, que formam o ambiente formado pela sociabilidade da dança, canto, as comidas, conversas e religiosidade.

As festas na comunidade quilombola poderão colaborar com a construção e debate sobre os caminhos para o turismo aliado às questões socioambientais das comunidades quilombolas, na tentativa de lidar com as limitações de autogestão, autodeterminação, reconhecimento, conscientização social, justiça social entre outros.

A visão da comunidade sobre as festas está estreitamente ligada à capacidade de representação da ancestralidade negra e das origens afro-brasileiras, e atuam como ferramentas de educação, consciencialização e união.

V. Considerações Finais

As alternativas e oportunidades de enriquecimento da compreensão do turismo podem surgir do reconhecimento dos saberes e fazeres tradicionais, e para tanto, encontraram inúmeras implicações estruturais para a valorização destas atividades culturais.

A divisão gradativa com a reprodução conceitual do turismo exclusivamente pelas experiências empresariais e governamentais deverá marcar através das festas sua reconfiguração como atividade comunitária, por meio de propostas autônomas de legitimamente, autenticidade e originalidade de atuação no turismo.

E nesse contexto, que o presente trabalho se posiciona numa perspectiva crítica e de ruptura aos modelos de turismo e pela valorização das práticas que emergem a partir de dinâmicas, lugares e valores socioculturais como os presentes nas festas quilombolas.

O turismo construído pelas comunidades quilombolas através das festas tradicionais posiciona-se com distanciamento dos modelos de mercado, e apresentam a essência das práticas culturais dos povos quilombolas, e contribuem como produção e organização comunitária. E, assim, observa-se que através das vivências, hospitalidade ancestral e a memória cria-se uma manifestação do encontro e estreitamento dos laços comunitários, onde a coletividade e a partilha são fatores de comemoração e fortalecimento.

E entre as inúmeras práticas culturais as festas representam o conjunto etnográfico da história e da cultura de um povo, que une crenças, hábitos e tradições dos saberes quilombolas, revelados na culinária, nas danças, no artesanato, nas encenações, nos ritos, celebrações e demais manifestações. E possuem o significado de existência, identidade e pertencimento, em que no mesmo espaço-tempo dialogam e jogam entre si, e vem consolidar referências do grupo e alicerces da memória coletiva.

Contudo, o presente estudo demonstrou que a despeito de não terem sido constatadas como agentes do turismo na região, mobilizam visitantes e viajantes, desde suas concepções iniciais,

através de encontros, interações, comemoração e festas, por inúmeros motivos ligados à ancestralidade quilombola.

VI. Referências bibliográficas

ABRAMO, P. In: HIRANO, S. (Org.) **Pesquisa social: projeto e planejamento**. Biblioteca Básica de Ciências Sociais. v. 1. n. 2. TAC: São Paulo. 1979.

ALMEIDA, A. W. B. Os quilombos e as novas etnias. **Revista Palmares**, v.1, n.5, p. 163-182. Brasília: FCP, Ministério da Cultura. 2000.

AMARAL, R. de C. Festa à Brasileira: Significado do festejar, no país que “não é sério”. **Tese** (Doutorado em Antropologia). FFLCH/USP. 1998.

ANSARAH, M. G. R. **Formação e capacitação do profissional em turismo e hotelaria** – reflexões e cadastro das instituições educacionais do Brasil. São Paulo: Aleph, 2002.

BARRETO FILHO, H. T. Populações Tradicionais: Introdução à Crítica da Ecologia Política. In: **Workshop Sociedades Caboclas Amazônicas: Modernidade e Invisibilidade**. Parati: Rio de Janeiro. 2005.

Brandão, C. R. (2010). **Prece e folia: festa e romaria**. Aparecida, SP: Ideias & Letras.

CRUZ, M. S. R.; Menezes, J. S.; Pinto, O. (2008, dezembro). Festas culturais: tradição, comidas e celebrações. **I Encontro Baiano de Cultura** – I EBECULT – FACOM/UFBA.

DENCKER, A. F. M. **Pesquisa em Turismo: planejamento, métodos e técnicas**. São Paulo: Futura, 2007.

DURKHEIM, E. **Educação e sociologia**. 8. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1972.

DURKHEIM, É. **As regras do método sociológico**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 2003.

FALCON, L. M., MELENDEZ, E. Diferenças raciais e étnicas na procura de emprego nos centros urbanos. In: O'Connor, C. Tilly e LD Bobo (org.). **Desigualdade urbana: evidências de quatro cidades** (341-371). Nova York: Fundação Russel Sage. 2001.

FARIAS, E. O Desfile e a Cidade: O Carnaval Espetáculo Carioca. **Dissertação de Mestrado**, IFCH/Unicamp, Campinas. 1995

FIGUEIREDO, S. J. L. Alternativas de Turismo de Base Comunitária na Amazônia Legal brasileira. *Revista Franco-brasileira de Geografia. Confins*, 54 (1). **Dossiê Turismo, Patrimônio e Políticas Públicas**. 2022. Resgatado de: <https://journals.openedition.org/confins/45154>

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis, RJ, Brasil: Vozes. 1985.

GUARINELLO, N. L. Festa, Trabalho e Cotidiano. In: Jancsó, I.; Kantor, I. (Org.) **Festa, Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa**. (2) 1, 969-975. São Paulo: Hucitec. 2001.

JAFARI, J. El turismo como disciplina científica. **Política y Sociedad**, 42(1), 39-56. 2005. Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0505130039A>

- KRIPPENDORF, J. Sociologia do turismo: para uma nova compreensão do lazer e das viagens. São Paulo. Ed. Aleph. 186 p. 2000.
- LEITE; A. F. R., LAMAS, S. A., NÓBREGA, W. R. M. Sistemas de gestão ambiental e competitividade: uma análise de múltiplos casos em meios de hospedagem de Natal – RN. **Turismo visão e ação**. (21) 1. 2019. Recuperado de: <https://periodicos.univali.br/index.php/rtva/article/view/13750>
- MAFFESOLI, M. No fundo das aparências. Petrópolis, Rio de Janeiro, RJ, Brasil: Vozes. 1996.
- MOESCH, M. **A produção do saber turístico**. São Paulo: Contexto, 2000b.
- MONTOYA, A. R. **Conquista espiritual**. Porto Alegre, RS, Brasil: Martins Livreiro. 1985.
- MOURA, G. **Festa dos quilombos**. Brasília, DF, Brasil: Editora Universidade de Brasília. 2012.
- OLIVEIRA, C. D. M. de. **Festas populares religiosas e suas dinâmicas espaciais**. Mercator, (11)1, 23-32. 2007.
- ORTIZ, R. **A consciência fragmentada**. São Paulo, SP, Brasil: Paz e terra. 1980.
- Perez, L. F. Festas e viajantes nas Minas oitocentistas. Comunidade virtual de Antropologia. Anais do **XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. 2011. São Paulo, Recuperado de: <http://www.antropologia.com.br/arti/arti39.htm>
- SACHS, I. **Caminhos para o desenvolvimento sustentável**. Rio de Janeiro: Garamond. 2000.
- SIGRIST, M. Folkcomunicação turística. In Gandini, S. L., Woitowicz, K. J. **Noções Básicas da Folkcomunicação: uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões**. (p. 85-88). Ponta Grossa, PR, Brasil: UEPG. 2007.
- SILVA, A. F. Festa e turismo: cenário de imagens e da apropriação. In Figueiredo, S. J. L., Azevedo, F. F., Nóbrega, W. R. M. (org.). (2015). **Perspectivas contemporâneas de análise em turismo**. Belém, PA, Brasil: NAEA/UFPA. 2015. Recuperado de: <http://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/16>.
- SOUSA, P. M. **A festa do Divino Espírito Santo: memória e religiosidade em Natividade (TO)**. Editora Fi: Porto Alegre, RS, Brasil. 2017.
- SUDRÉ, S. G. S., CALDEIRA, R., SIARES, T. D. (2021). Culinária Tradicional Quilombola: expressões culturais e potencialidades turísticas da Comunidade Cocalinho-Tocantins. **Revista Ágora**. Revista de História, Geografia e Gastronomia. Recuperado de: <http://online.unisc.br/seer/index.php/agora/index>
- TRIGO, L. G. G. In: TRIGO, L. G. G. **Turismo: Como aprender, como ensinar**. 2.ed. São Paulo: Senac, 2001.
- TRIGUEIRO, O. A espetacularização das culturas populares. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, (3) 5, 2008. Recuperado de: <https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/18642>.
- TURNER, V. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis, RJ, Brasil: Vozes. 1974.
- _____. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Niterói, RJ, Brasil: EdUFF. 2005.
- URBAIN, J-D. **El Idiota que Viaja**. Madrid: Endymion, 1993.

Villarroya, A. A. **La ciudad ritual**: La fiesta de las fallas (1st ed.). Madrid: Anthropos. 1992.

WAHAB, S. **Introdução à Administração do Turismo**. São Paulo, ed. Biblioteca Pioneira, 1977.

VII. Agradecimentos

Agradecemos inicialmente o acolhimento da Comunidade Quilombola Dona Juscelina.

Agradecemos a Universidade Federal do Pará, especialmente o Núcleo de Altos Estudos Amazônicos pelo suporte na análise dos dados.

Agradecemos o Grupo de Pesquisa Científica no CNPq, “Turismo, Cultura e Meio Ambiente” e estudos em andamento da Rede de Pesquisadores de Turismo, Patrimônio e Políticas Públicas da Pan-Amazônia (TPP PAN-AMAZÔNIA).



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

PISTAS HISTÓRICAS DECOLONIAIS PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA PSICOLOGIA BRASILEIRA TRANSMODERNIZADORA E ANTIRRACISTA

André Benassuly Arruda¹ (UNIFESSPA),
Flávia Cristina Silveira Santos² (UFPA)
Ronilda Bordó de Freitas³ (UFPA)
Tess Rafaella Lobato de Oliveira⁴ (UFPA)

RESUMO: O texto busca analisar criticamente a psicologia latino-americana, com ênfase na brasileira, dentro do contexto da descolonização das ciências humanas. Aborda a influência da modernidade e do racismo que lhe é constitutivo na prática psicológica, destacando a visão de Martín-Baró sobre a formação de subjetividades individualistas e a negligência das dinâmicas geopolíticas. Primeiramente, destaca-se o papel do cartesianismo na formação das epistemologias ocidentalizadas e suas relações com os genocídios dos corpos e epistemicídios dos saberes em face ao colonialismo, bem como seus efeitos contemporâneos atualizados como colonialidades do ser, do poder e do saber com base nos estudos de autores como Dussel, Crosfoguel Mignolo, Santiago Castro-Gomez, Maldonado-Torres e Boaventura de Souza Santos. Propõe-se a descolonização de algumas categorias psicológicas em direção a um projeto transmodernizador para se repensar as políticas da psicologia a partir de uma perspectiva sul-trans e em consideração de uma abordagem mais contextualizada e antirracista.

Palavras-chaves: história decolonial, transmodernização, psicologia, antirracismo.

1. INTRODUÇÃO

Este texto tem como objetivo contribuir no processo de crítica e de descolonização das ciências humanas com um recorte específico em relação à psicologia latino-americana, mais especificamente a brasileira.

Seguindo as problematizações de Foucault (2005) e Nikolas Rose (2011), partimos do pressuposto que uma das principais tecnologias utilizadas no neoliberalismo – e das relações racistas que lhes são inerentes como modernidade (MIGNOLO, 2017) – para o governo das populações é a psicologia, uma vez que esta tem permitido formas de controle pela chave da subjetivação economicista, onde o sujeito é visto como empresa se relacionando (competindo) com outras empresas (sujeitos). Nesta competição promovida pelos processos de subjetivação neoliberal, o individualismo e o racismo são componentes fundamentais para a manutenção dos privilégios de uns poucos e a subalternização de outros muitos.

¹Curso de Psicologia, ICBS, UNIFESSPA, Brasil. Email: arruda.belem@gmail.com

²Curso de Psicologia, PPGP, UFPA, Brasil. Email: fflavialeemos@ufpa.br

³Curso de Psicologia, UFPA, PPGP, Brasil. Email: ronilda123bord@gmail.com

⁴Curso de Psicologia, UNAMA, PPGP, Brasil. Email: tessrafaelladeoliveira@yahoo.com

Afunilando e demarcando geopoliticamente nossa discussão, Martín-Baró (1997, 2013) nos afirma que a psicologia produzida de uma forma geral na América-Latina se caracteriza pela contribuição na constituição de subjetividades individualistas. As explicações das ações por processos intrapsicológicos são fundamentais, pois obstaculizam análises por uma chave geopolítica das formas de pensar, agir e sentir bem como dos sofrimentos psíquicos (MARTÍN-BARÓ, 1996, 2013). Nesta empreitada de questionamento da colonialidade utilizamos a historiografia de Dussel, Mignolo, Grosfoguel, Santiago Castro-Gomez, Maldonado-Torres e Boaventura de Souza Santos, entre outros pesquisadores que se alinham no estudo do colonialismo e suas formas de genocídio/epistemicídios e que resultam em uma colonialidade moderna do poder, do saber e do ser fundamentados sempre no cartesianismo. Na direção proposta, foi objetivo do texto investigar como as epistemologias ocidentalizadas foram forjadas desde o início do colonialismo através de genocídios e epistemicídios para compreender seus desdobramentos atuais como colonialidade contemporânea. Na sequência, adentramos no campo da psicologia contemporânea para apresentar possibilidades de descolonização de algumas suas categorias em prol de um projeto transmodernizador neste campo do saber.

2. A IMATERIALIDADE DO EU CARTESIANO E A NÃO LOCALIZAÇÃO DOS SABERES: A EGOPOLÍTICA CONTRA GEOPOLÍTICA DO CONHECIMENTO

As pesquisas realizadas por autores pós-coloniais como Dussel, Mignolo, Grosfoguel, Castro-Gómez, entre outros se conectam por partilharem, entre inúmeros outros fatores, de um problema de pesquisa comum que pode ser, grosso modo, sintetizado da seguinte maneira: quais os processos históricos que produziram as possibilidades do conhecimento fundadas no racismo/sexismo epistêmico? Para alguns destes autores, entre os inúmeros acontecimentos históricos que possibilitaram a emergência de saberes atravessados pelo racismo/sexismo, está o legado da filosofia cartesiana.

Para uma crítica da modernidade/colonialidade, mais especificamente dos saberes produzidos nos espaços universitários ocidentalizados e, portanto, da ciência, autores como Dussel (2015) e Grosfoguel (2016) debruçaram-se em um projeto de análise crítica da filosofia cartesiana, considerada por eles como uma espécie de “grau zero” da filosofia moderna. Relatam que o “penso, logo existo” desafiou os antigos saberes da cristandade, estabelecendo uma transformação nos saberes filosóficos pelo aparecimento de um saber onde o elemento central do conhecimento passa a ser um novo “eu” que substituiu Deus como a base necessária para a produção de qualquer conhecimento que se possa considerar como válido.

Disto temos que um dos temas centrais na filosofia de René Descartes é a questão da “consciência de si” (autoconsciência), tema que havia lido e se inspirado em Agostinho. Mas enquanto nos discursos produzidos por este autor a subjetividade tem seu fundamento último em Deus, no outro esta se funda em si mesma e a desloca para uma subjetividade solipsista, demarcando sua longa história no ocidente (DUSSEL, 2015).

Esta transformação está na base da passagem do medievo à modernidade através do deslocamento, isto é, da secularização de características de Deus para o eu humano. O eu torna-se capaz – desde que siga um determinado método - de forjar um conhecimento dito como verdadeiro para além do espaço e do tempo e por isso “universal no sentido que não está condicionado a nenhuma particularidade e ‘objetivo’, sendo entendido da mesma forma que a “neutralidade” e equivalente à visão do ‘olho de Deus’” (GROSGUÉL, 2016, p. 28)

Para a equivalência entre o “Eu” e o “olho de Deus” foi necessário um duplo movimento: ontológico e epistemológico. No primeiro caso temos uma espécie de “**dualismo ontológico**”, onde a mente é uma substância diferente do corpo, retirando-a do campo das determinações materiais e mundanas e localizando-a na dimensão metafísica. Longe da influência terrestre e estranha a ela, seu conhecimento é equivalente à visão do “olho de Deus”. Um conhecimento nesta equivalência indica não apenas seu status de “universal” e “neutralidade”, mas também estabelece sua autoridade como única possibilidade para a constituição do saber verdadeiro, em outras palavras, determina que apenas por uma única epistemologia, aquela eurocêntrica, se pode realizar as perguntas e encontrar as soluções para todos no planeta por estar além de qualquer condição particular de existência material (GROSGUÉL, 2016).

É neste sentido que o *ego* do *cogito* estabeleceu uma imaterialidade independente de toda materialidade. Para Descartes, a alma, imortal, era substância radicalmente separada do corpo. Encontramos nas relações que este filósofo estabelece com Agostinho, a seguinte passagem:

[...] Conheci por ele que eu era uma substância (substance) cuja essência em sua totalidade ou natureza consistia somente em pensar e que, para ser, não tinha necessidade de nenhum lugar, nem de depender de qualquer coisa material. Assim que, este eu (moi), ou seja, minha alma (âme), pela qual sou o que sou, era inteiramente distinta do corpo e, mesmo que fosse mais fácil de ser conhecida do que ele e mesmo que ele não fosse ela, não deixaria de ser tudo o que é (DESCARTES apud DUSSEL, 2015, p. 22).

Fica claro a importância do dualismo ontológico para a elaboração de uma filosofia que se pretende universal, afinal ao se partir da proposição de uma mente localizada em um corpo estaria se admitindo um compartilhamento de substâncias similares entre eles, condição que indicaria que o conhecimento estaria relacionado com um espaço/tempo particular e que o “eu” humano não

poderia ser um equivalente da divindade. O saber como verdade não pode emanar de um corpo material.

O segundo movimento argumentativo de Descartes para a fundação do “Eu” moderno está no **nível epistemológico** através do solipsismo, já que é através da prática de um monólogo interior do sujeito com ele próprio que o verdadeiro conhecimento é possível: apenas através da prática de responder perguntas que o sujeito faz a si mesmo como Razão imanente que a filosofia e os outros saberes puderam se fundar e se desenvolver. A dimensão das relações sociais se torna um escrutínio ao verdadeiro saber e um desmoronamento da pretensão do “Eu” de produzir certezas, pois estaria situado nas relações sociais específicas no espaço/tempo. O saber verdadeiro é fundamentalmente antissocial. “Sem o solipsismo epistêmico, o ‘Eu’ estaria situado nas relações sociais particulares, em contextos históricos e sociais concretos e, então, não haveria uma produção de conhecimento monológica, deslocada de lugar [...]” (GROSFOGUEL, 2016, p.29).

A importância desta análise crítica da filosofia de Descartes para uma descolonização dos saberes está no fato de que ela atravessa profundamente os “projetos ocidentalizados de produção de conhecimento” (GROSFOGUEL, 2016, p. 06). A inauguração do “mito da egopolítica”, de uma filosofia com pretensões de uma “não localização”, de um conhecimento “não situado”, de um “eu” sem lugar, flutuante para além da matéria e indeterminado pela experiência mundana tem sido utilizado pelas universidades e pelas ciências modernas e ocidentais de uma forma geral como base para a fundamentação de uma epistemologia central por onde se valida os demais conhecimentos como verdadeiros ou não. Afinal, “Há questões referentes ao espaço e às relações geopolíticas que enfraquecem a ideia de um sujeito epistêmico neutro, cujas reflexões não são mais do que a resposta aos constrangimentos desse domínio desprovido de espaço que é o universal” (MALDONATO-TORRES, 2008, p. 72)

Como consequência, qualquer conhecimento que busque se situar em uma “geopolítica do conhecimento” (DUSSEL, 2005) em embate aos princípios da imaterialidade universalista do conhecimento cartesiano será considerado tendencioso e inválido e será localizado na “inferioridade epistêmica” (GROSFOGUEL, 2016). Neste sentido, podemos vislumbrar que a “superioridade epistêmica” é privilégio de conhecimentos que operam pela divisão do sujeito e do objeto direcionados à neutralidade e que defendem a possibilidade de um “Eu” que chega a um conhecimento essencialista, uma representação fidedigna da realidade, através de um monólogo interior esterilizado dos perigos dos laços sociais e dos corpos imbuídos de um certo método – o científico tradicional – considerado como válido.

A convicção de Maldonado-Torres (2008) é que a universalidade compõe uma invisibilização estratégica, não tanto a respeito dos espaços, mas dos modos não-europeus de pensar e, conseqüentemente, das formas históricas de construção e reconstrução das relações coloniais/imperiais entre os considerados centro e periferia global. Essa invisibilização é estratégica porque permite o “esquecimento da colonialidade” em nossas relações cotidianas, afinal “[...] O racismo epistêmico negligência a capacidade epistêmica de certos grupos de pessoas. Pode basear-se na metafísica ou na ontologia, mas os resultados acabam por ser os mesmos: evitar reconhecer os outros como seres inteiramente humanos” (p.79). O racismo epistêmico que orbita uma grande variedade de saberes científicos ajuíza uma “vontade-de-ignorar” direcionado ao esquecimento da condenação de muitos povos por alguns poucos.

3. O EGO CONQUIRO COMO POSSIBILIDADE DO EGO COGITO: OS GENOCÍDIOS/EPITEMICÍDIOS CONSTITUTIVOS DA MODERNIDADE.

Frente às análises críticas desenvolvida pelos estudos pós-coloniais sobre o lugar estratégico da filosofia cartesiana para a constituição da modernidade/colonial. Dussel (2005) se questiona:

Quais são as condições políticas, econômicas, históricas e culturais para que alguém, em meados do século XVII, pretenda ser equivalente aos olhos de Deus e pretenda substituir a divindade do cristianismo?

O autor retrocede em suas pesquisas históricas em 150 anos para alcançar a seguinte resposta: o “penso, logo existo” só pode ser formulado porque antes dele existiu o “conquisto, logo existo”. Em sua perspectiva analítica, Dussel constrói uma argumentação de que o famoso *Ego cogito* teve suas condições de emergência no escamoteado *Ego conquiro*.

É necessário também se levar em consideração neste momento histórico que toda a produção filosófica do século XVI, tanto na Espanha como em Portugal, estava diariamente articulada aos movimentos transatlânticos num movimento de abertura da Europa ao mundo. Havia um fluxo devotado de professores e alunos entre as universidades de Salamanca, Valladolid, Coimbra ou Braga com a províncias situadas nas américas. Destas relações entre as universidades europeias e as províncias ultramar formaram-se os primeiros grandes mestres da filosofia moderna. Em sua primeira fase, tivemos filósofos como Pedro de Fonseca, Marcos Jorge, Cipriano Soares, Pedro Gomes, Manuel de Góis e Francisco Suárez (Portugal e Espanha); que possibilitaram o aparecimento dos filósofos da segunda fase desta modernidade inicial, como é o caso de Descartes e Spinoza (DUSSEL, 2015).

Neste contexto histórico, a filosofia europeia e a sua ideia de universalidade que se projeta como centro imaterial do mundo só foi possível na medida que os exércitos europeus conquistaram progressivamente os espaços geográficos. Temos a constituição de um “Ser Imperial” na medida em que

O “eu conquisto”, que começou com a expansão colonial em 1492, é a fundação e a condição da possibilidade do “eu penso” idolátrico que seculariza todos os atributos do Deus cristão e substitui Deus como fundamento do conhecimento. Uma vez que os europeus conquistaram o mundo, assim o Deus do cristianismo se fez desejável como fundamento do conhecimento. Depois de conquistar o mundo, os homens europeus alcançaram qualidades “divinas” que lhes davam um privilégio epistemológico sobre os demais (DUSSEL apud GROSFUGUEL, 2016, p.31).

As explicações em torno de fundamentação e justificação das práticas de dominação colonial transatlântica tiveram como um dos eixos centrais demonstrar que a cultura dominante outorga às mais atrasadas os “benefícios da civilização”, questão esta que esteve presente que quase toda a história da filosofia moderna (DUSSEL, 2015). A noção de que as pessoas não conseguem sobreviver e/ou são infelizes sem as conquistas teóricas ou culturais da Europa é um dos mais importantes princípios da modernidade (MALDONADO-TORRES, 2008) e que possibilitou uma inocentação e invisibilização da violência dirigida contra o “bárbaro” que se opõe ao processo civilizador, visto como algo inevitável e benéfico aos outros povos não-europeus, movimento este que faz recair a culpa da violência sobre eles mesmos ao resistir às transformações necessárias ao bem de todos (QUIJANO, 2005) rumo ao progresso da humanidade.

Será sempre justo e conforme ao direito natural que tais gentes [bárbaras] se submetam ao império de princípios e nações mais cultas e humanas, para que, por suas virtudes e pela prudência de suas leis, deixem a barbárie e se humanizem pelo culto à virtude.

...

E se rejeitam tal império se pode lhes impor por meio das armas e tal guerra será justa segundo o direito natural o declara [...]. Em suma: é justo, conveniente e conforme a lei natural que os homens probos, inteligentes, virtuosos e humanos dominem sobre todos os que não têm estas qualidades (SEPÚLVEDA apud DUSSEL, 2015, p. 25).

Grosfoguel (2016) aprofunda as relações estabelecidas entre o *Ego cogito* e o *Ego conquiro* estabelecendo que o elo entre os dois é o *Ego extermino*, lócus do racismo/sexismo que produz a inferioridade de todos os conhecimentos vindos dos seres humanos classificados como não ocidentais, não masculinos ou não heterossexuais. Ou seja, é o genocídio/epistemicídio o elemento que possibilita a relação histórica entre o “conquistar” e o “pensar”.

Neste sentido, são os genocídios históricos (1) contra os muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus, (2) contra os povos indígenas do continente americano, (3) contra africanos e (4) contra

as mulheres que praticavam e transmitiam o conhecimento indo-europeu que, interconectados analiticamente, possibilitaram o florescimento epistêmico daquilo que os estudos pós-coloniais vão chamar de sistema-mundo/capitalista/patriarcal/ocidental/cristão/moderno/colonialista. Esses quatro genocídios acompanhados dos seus respectivos epistemicídios estão na base da produção do privilégio epistêmico dos homens ocidentais no transcurso da história dos últimos séculos da humanidade. (GROSFOGUEL, 2016, p. 31). Não é nossa pretensão neste texto discutir detalhadamente o percurso histórico destes 4 genocídios, apenas de realizar uma pequena síntese que contribua para uma reflexão histórica.

Quanto da conquista de Al-Andalus no final do século XV, consta-se as práticas que serão reutilizadas e adaptadas em outros momentos da colonização espanhola, no sentido que este território foi o último e o mais difícil a ser conquistado na Península Ibérica, sendo o mais marcante genocídio físico e cultural de mulçumanos e judeus na época e realizado através da expulsão de terras e destruição massiva da espiritualidade destes povos. Contudo, ainda neste período, a questão da humanidade do outro ainda não era colocada em questão, diferenciando-se, portanto, do discurso da “pureza do sangue”, sendo assim considerada como um “**protoracismo**”. Nesse sentido, os espanhóis consideravam que os mulçumanos e judeus possuíam um “Deus equivocado”, uma “religião errada” (GROSFOGUEL, 2016), mas não questionavam sua humanidade, situação que possibilitava a conversão destes povos ao cristianismo e que fossem integrados de alguma forma na sociedade espanhola. A discriminação praticada pela monarquia cristã espanhola, no final do século XV ainda não era racial e sim religiosa

Em 1542, 9 dias após a conquista definitiva de Al-Andalus, Colombo teve permissão para continuar o processo de colonização dos demais territórios que estiveram sobre poder espanhol. A partir desse momento, as técnicas genocidas e epistemocidas foram transportados para conquista das Índias Ocidentais e das Américas. Neste período um dos acontecimentos históricos fundamentais de toda a modernidade vai se operar: a passagem das diferenças religiosas para as diferenças raciais, criando um imaginário e uma nova hierarquia racial.

[...] É justamente por essa razão que na Modernidade a episteme dominante não seria mais definida pela tensão e pela colaboração mútuas entre a ideia de religião e a visão imperialista do mundo conhecido, mas, mais precisamente, através de uma relação dinâmica entre o império, a religião e a raça. Ideias sobre raça, religião e império funcionavam como cortes significativos no imaginário do mundo moderno e colonial emergente [...] (Maldonado-Torres, 2008, p. 230).

É necessário ressaltar que na cosmologia cristã da época todos os seres humanos eram considerados como religiosos, mas que nem todos possuíam o “Deus certo”. O que se questionava era

a “teologia” do outro. Quando Colombo chegou nas Américas em 1492⁵, tudo foi radicalmente transformado: ao chamar aquela gente de “povos sem religião” não estava mais se referindo a religião certa, mas estava enunciando que eles não possuíam alma e o processo de expulsão da esfera do humano se deu início.

A referência aos indígenas como sujeitos sem religião os remove da categoria humana. A religião é universal entre os seres humanos. [...] a alegada falta de religiosidade entre os nativos [...] serve para afirmar a existência de sujeitos não completamente humanos no mundo. A assertiva de Colombo sobre a falta de religião dos povos indígenas introduz um novo significado antropológico para o termo. À luz do que vimos até aqui, se faz necessário adicionar que este significado antropológico também se conecta a um método bastante moderno de classificação dos seres humanos: o racial (Maldonado, 2008, p.217).

Nesse sentido, a tese é que a primeira forma de racismo não foi de cor e sim o “racismo religioso”. Esta forma de classificação (“povos com religião” versus “povos sem religião” ou “povos com alma” versus “povos sem alma”) foi a primeira prática racista (GROSFOGUEL, 2016). O debate tornou os “povos sem religião” em povos “sem alma”. O significado de “pureza do sangue” depois da conquista das Américas, com a emergência do conceito de “povos sem alma”, fez com que a questão deixasse de ser sobre confessar a “religião errada” e passasse a ser sobre a humanidade do sujeito. O maior representante destas concepções foi Gines Sepúlveda.

Por mais que o termo “raça” ainda não fosse usado nesse período o debate sobre ter alma ou não possuía uma lógica que vai ser assemelhar ao do discurso científico do século XIX:

O debate teológico do século XVI tinha a mesma conotação do discurso científico do século XIX sobre a constituição dos seres humanos ou não humanos. Ambos eram debates sobre a humanidade ou a animalidade do outro, articulados pelo discurso racista institucionalizado pelos Estados, como a monarquia espanhola no século XVI ou os Estados-nação da Europa Ocidental no século XIX. Esta lógica institucional racista de “não ter uma alma” no século XVI ou de “não ter uma biologia humana” no século XIX tornou-se o princípio organizador da divisão internacional do trabalho, que culminou na acumulação capitalista em escala mundial (GROSFOGUEL, 2016, p.38).

Mas este não foi um discurso totalmente aceito entre os religiosos; resistências se formaram, tanto da Espanha, como de outros interessados na Europa. Existiam resistências dentro da igreja à racionalização de que o índio não possuía alma. Ele a possuía, mas eram bárbaros que deviam ser

⁵ A exploração das Américas levou a uma mudança significativa nas economias europeias, com a extração de riquezas como ouro e prata e a introdução de novas culturas agrícolas. Isso ajudou a impulsionar o capitalismo e a economia de mercado. Este período também marca o início a práticas de dominação e escravidão das populações nativas, além de estabelecer um sistema de hierarquias raciais que continuou a ter efeitos ao longo dos séculos e que ainda sustenta as formas de dominações contemporâneas. Portanto, diferentemente de muitos pensadores europeus que associam a modernidade com o século XIX e com um processo que nasce como fechado à própria Europa, Dussel, ao afirmar que a modernidade inicia no século XV, está denunciando o lado obscuro da modernidade, isto é, embora tenha trazido avanços em várias áreas, tem um lado sombrio, no sentido de que toda a festejada racionalidade e tecnologias que começam a surgir nesta época só foram possíveis pela irracionalidade e brutalidade do colonialismo e do imperialismo. Dussel acredita que é importante reconhecer e criticar esses aspectos sombrios da modernidade para construir um mundo mais justo e inclusivo. Ele propõe uma “modernidade alternativa” que não seja baseada na dominação e exploração, mas sim na solidariedade e na justiça social.

cristianizados. O desdobramento é claro: se eles possuem alma, seria pecado escravizá-los e, nessas condições, deveriam ser utilizados métodos pacíficos para a salvação de suas almas. Esse foi o primeiro debate racista na história do mundo, tornando a figura do “índio” um dos elementos centrais em torno dos debates da primeira identidade moderna. O mais famoso defensor dessas noções foi Bartolomé de las Casas (DUSSEL, 2015)

Esta problemática da identidade indígena é considerada como uma das primeiras formulações sobre a identidade moderna dado que suas ressonâncias ainda estão presente nos dias atuais através nos discursos biológicos ou da antropologia moderna como conhecimentos considerados verdadeiros que empobrecem a miríade de identidades étnicas em poucas e reducionistas formas de decodificação do outro, pois a partir daquele momento de embate, “A categoria ‘índio’ constituiu uma nova invenção da identidade moderna e colonial, homogeneizante das identidades heterogêneas que existiam nas Américas antes da chegada dos europeus.” (GROSFOGUEL, 2016, p. 37).

Com o fim do julgamento de Valladolid em 1552, que foi esta disputa argumentativa entre Spúlveda e Bartolomé sobre a compreensão ontológica dos índios, estes foram considerados como portadores de alma e a escravidão indígena se inviabilizou, sendo submetidos a outras formas de dominação. Como sabemos, as conclusões sobre o negro não chegaram ao mesmo resultado e eles foram submetidos ao trabalho forçado, provocando a escravidão de milhões. A escravidão dos africanos, possibilitou uma passagem gradativa do racismo religioso para o racismo de cor, tornando-se uma força fundamental na divisão internacional do trabalho e uma das pedras angulares do capitalismo e da lógica do mundo moderno-colonial que se inicia no século XVI.

Seguindo a trilha histórica das transformações destes discursos, o que encontramos é a atualização do discurso teleológico racista de Sepúlveda como discurso biológico racista do século XIX, isto é, o discurso dos “povos sem alma”, se transmutam, através da sua decantação pelas ciências naturais, no discurso “povos sem biologia humana” e “povos sem genes”. Na outra via, o discurso de Bartolomé de las Casas em defesa dos índios como bárbaros a serem civilizados transmuta-se nos discursos racistas da antropologia cultural “primitivos a serem civilizados” (GROSFOGUEL, 2016).

Vale ressaltar que Dussel (2015) considera Bartolomé o primeiro crítico frontal da Modernidade, isto é, como um crítico frente ao *Ego conquiro* originário da Modernidade e defende, pela análise realizada dos discursos entre este e o de Spúlveda, que o discurso do primeiro foi totalmente invisibilizado por motivos óbvios de ordem do poder político do momento, fazendo que “Toda a Modernidade, durante cinco séculos, ficará neste estado de uma consciência ético-política em situação ‘letárgica’, ‘dormindo’, ‘sem sensibilidade’ ante a dor do mundo periférico do Sul” (p. 32).

Neste sentido, a modernidade colonizadora pouco se questionará, em termos filosóficos, pelo seu direito de dominação frente ao outro, pois este direito de dominação se estabelecerá pela sua naturalização e estará subjacente a todo conhecimento moderno e, deste modo, visualizamos como o *conquiro* (o poder) imana o *cogito* (o saber).

Destarte, conjuntamente ao estabelecimento do racismo de cor, temos o sexismo moderno que surge em conjunto com o genocídio de mulheres que transmitiam os conhecimentos indo-europeus, afinal os ataques constituíram uma estratégia de consolidação do patriarcado centrado na cristandade, que também destruía formas autônomas e comunais de relação com a terra. (GROFOGUEL, 2016)

Para finalizar este panorama histórico que iniciou com a expansão colonial/imperial portuguesa e espanhola, é necessário destacar que justamente estes dois países deixaram de figurar entre os privilegiados quando os holandeses venceram a guerra dos Trinta Anos, promovendo um deslocamento da Península Ibérica para o norte da Europa Ocidental dos privilégios epistêmicos. Os atravessamentos do *Ego conquiro* no *Ego cogito* não esteve presente apenas da Europa ao seu exterior, mas foi também determinante dentro da própria geopolítica interna europeia. Assim, se estabeleceu as condições políticas para que Kant formulasse o discurso que posicionava os Pirineus como um “divisor de águas” entre a irracionalidade e a racionalidade nas entranhas da Europa. “Kant aplicou na Península Ibérica, no século XVIII, a mesma visão racista aplicada ao resto do mundo no século XVI. Isto é importante para que possamos entender o porquê dos portugueses e os espanhóis estarem de fora do cânone das universidades ocidentais nos dias de hoje” (GROFOGUEL, 2016, p. 43). Além do mais, os franceses a partir do Iluminismo e as revoluções industriais forneceram justificações acrescidas para que Portugal e Espanha fossem marginalizados da história da modernidade (MALDONATO-TORRES, 2008, p.78)

Trazer para o texto o exercício de problematizar estas formas de genocídios e epistemicídios nos ajuda a traçar os acontecimentos dos séculos XVI e XVII que incidiram na constituição dos poderes raciais e sexistas e os saberes que lhes são correlativos e que estão no cerne da modernidade no século XVIII e XIX e da acumulação global capitalista subjacente e que nos permite analisar seus efeitos atuais dentro do campo dos liberalismos e neoliberalismos.

Como afirma Maldonado-Torres (2008), o outro lado do “penso, logo existo” é a força racista/sexista de imposição pelo “conquisto, logo penso” por vias do “não penso, não existo” aos corpos não-europeus, desembocando em uma “colonização do ser”, haja vista que os considerados inferiores possuem uma existência parcial ou nula, sem completude da característica maior humana que é o “pensar” já que não conquistam, não possuem propriedade privada e não professam o

cristianismo. São estas premissas que funcionaram como alicerces da hierarquização do trabalho para a exploração capitalista.

De todas as regiões incorporadas ao sistema sob a retórica de países avançados e países primitivos, desenvolvidos ou subdesenvolvidos. A expansão colonial institucionalizou e normatizou simultaneamente, a nível global, a supremacia de uma classe, de um grupo etnoracial, de um gênero, de uma sexualidade, de um tipo particular de organização estatal, de uma espiritualidade, de uma epistemologia, de um tipo particular de institucionalização da produção de conhecimento, de algumas línguas, de uma pedagogia, e de uma economia orientada para a acumulação de capital em escala global. Não é possível entender estes processos separadamente (GROSGUÉL, 2012, p. 342)

O que o diálogo realizado com estes autores nos traz como conclusão é a concepção de que o capitalismo não pode ser analisado simplesmente como um sistema econômico, da mesma forma que não podemos pensar o fim do colonialismo unicamente através de aspectos jurídicos-legislativos. O capitalismo como expansão colonial produz saberes, formas específicas de subalternização e formas de vidas em escala global por um “sistema-mundo ocidentalizado cristianocêntrico capitalista patriarcal moderno colonial” (GROSGUÉL, 2012). Não existiria capitalismo sem as hierarquias globais e seus fundamentos racistas/sexistas. Como veremos adiante, esta tese pós-colonial é de suma importância para se pensar os processos de resistências atuais a partir da transmodernidade.

4. A TRANSMODERNIDADE COMO PROJETO DESCOLONIZADOR DO MUNDO.

Realizado, no tópico anterior, uma pequena síntese historiográfica sobre o desenvolvimento do poder colonial e de seus dispositivos racistas e sexistas e como ele foi bem sucedido em interditar e invisibilizar uma grande extensão da pluralidade dos demais povos do globo e expandir um sistema-mundo moderno/colonial através da sustentação de hierarquias racistas/sexistas em consonância com uma episteme que se autoproclama neutra e com validade de aplicação em qualquer parte do mundo, já que considerada universal e sem riscos de interesses políticos; se faz necessário, em contrapartida, apontar que este – o poder colonial – fracassou em alcançar a totalidade do globo, dado as práticas de resistências. Afinal, os saberes indígenas, judeus, mulçumanos, negros e das mulheres, e de muitos outros corpos coletivos, contrários ao projeto colonial ainda se fazem presentes na atualidade e produzem resistências ao lado de outros saberes críticos, mesmo que tenham sido massacrados ao longo da história da modernidade.

Se podemos argumentar que, em uma direção, quase tudo foi afetado pela modernidade européia, isto é, que praticamente não existem mais tradições culturais e epistêmicas que estejam totalmente intocadas pelo sistema-mundo, é também pertinente defender que, em outra direção, muitas destas forças eurocênicas foram brecadas pelo que ainda resiste em suas margens como um

“exterioridade relativa” (DUSSEL, 2005) uma vez que não foram totalmente aniquiladas/invisibilizadas e devem ser utilizadas na criação de um “mundo transmoderno”.

É ainda a presença de uma exterioridade relativa, que garante a existência de uma diversidade rica de saberes, marcadora de uma potência descolonizadora para o expurgo da limitação epistêmica em que nos encontramos. A transmodernidade busca redirecionar os principais marcos da modernidade em direção a uma maior amplitude e diversidade epistêmicas e de técnicas até um mundo radicalmente atravessado por uma pluriversalidade de diálogo interesistêmico como projeto universal possível (GROSFOGUEL, 2012), no sentido de que a pluralidade de modos de vida deve ser a base da universalidade.

Dussel (2005) defende que o a Europa monopolizou as definições importantes para a Modernidade como as de democracia, direitos humanos, economia, movimentos sociais, lutas das mulheres, entre outros. Em consonância com este argumento, Quijano (2005) defende que categorias novas como: oriente-ocidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno, foram estabelecidos eurocentricamente. A transmodernidade implicaria em uma redefinição desses elementos em múltiplas direções das diversidades epistêmicas do mundo.

Colocado alguns princípios do projeto de transmodernidade não é difícil vislumbrar que este enfrenta grandes desafios, afinal na ordem epistêmica contemporânea está fortemente estabelecido quem são os grupos e atores que podem falar e o que eles devem falar e como eles devem falar nos contextos científico, filosófico e político. Qualquer pronunciamento que destoe dos grandes centros acadêmicos ocidentalizados é veementemente taxado como fundamentalismo e/ou primitivismo. Aliás, ao se falar em fundamentalismo e refletir sobre o local e aqueles que o definem, fica claro como é incomum e até mesmo um exercício que causa certo estranhamento o ato de denunciar o “fundamentalismo eurocêntrico” já que o fundamentalismo está sempre implicado a algo exterior à Europa (DUSSEL, 2005).

Contrário a essas inviabilizações, a transmodernidade é um projeto decolonial de liberação para além das forças capitalistas, patriarcais, eurocêntricas, sexistas, racistas, cristãs, coloniais, entre outras.

Levando em consideração o que foi discutido anteriormente sobre o mito civilizatório que coloca o “bárbaro” como o próprio culpado pelas violências cometidas pelo projeto modernizador, na transmodernidade será necessário reverter estas posições. É apenas quando se nega o mito civilizatório e a inocência da sua violência que o reconhecimento da injustiça e da atrocidade da Modernidade pode emergir e fazer visível as faces obscuras da modernidade: irracionalidade, destruição e culpa. Desta visibilização pode-se, então, vislumbrar a dignidade do outro e afirmação

da sua “alteridade como identidade na exterioridade” (QUIJANO, 2005, p.29). O projeto transmoderno deve ter como norte a inserção da solidariedade entre o que está polarizado como centro e periferia, homem e mulher, diferentes raças e etnias, diversas classes sociais etc. através da incorporação da Alteridade.

Contudo, uma questão importante sobre as proposições da transmodernidade em Dussel é a sua preocupação em não fazer desse projeto uma espécie de celebração liberal multiculturalista, onde a colonialidade conserva-se basicamente inalterada. Para alcançar a descolonização transmodernizadora é necessário estratégias onde o reconhecimento da diversidade dos saberes radicalmente se efetive e que não escambe para um relativismo epistêmico pueril ou cínico de uma posição relativista. A transmodernidade deve se assentar em um movimento compartilhado e solidário contra o capitalismo, o patriarcado, o imperialismo e colonialismo (GROSFOGUEL, 2016).

De maneira que não se trata de um projeto pré-moderno, como afirmação folclórica do passado, nem um projeto antimoderno de grupos conservadores, de direita, de grupos nazistas ou fascistas ou populistas, nem de um projeto pós-moderno como negação da Modernidade como crítica de toda razão para cair num irracionalismo niilista. Deve ser um projeto “trans-moderno” (e seria então uma “Trans-Modernidade”) por subsunção real do caráter emancipador racional da Modernidade e de sua Alteridade negada (“o Outro”) da Modernidade [...] (DUSSEL, 2005, p. 29)

Da mesma forma, “movimento compartilhado” não significaria uma universalidade das soluções onde uns definem pelos outros, mas sim um campo de ações políticas onde muitos decidem por muitos, já que diferentes saberes em diferentes espaços produzirão diferentes respostas para problemas parecidos e onde a conversação interepistêmica é um horizonte aberto de pluriversidade decolonial. (Dussel, 2005).

5. ALGUMAS NOTAS PARA UMA PSICOLOGIA TRANSMODERNIZADA

Frente às pistas da historiográfica pós-colonial e do projeto transmodernizador é possível situar algumas análises em torno da Psicologia, dentro do contexto da descolonização das ciências humanas. Deste modo, ao se levantar algumas proposições para uma psicologia não atravessada pela colonialidade não se busca uma espécie de demolição total dos saberes que a ela estão tradicionalmente articulados e instaurar um “grau zero” dentro da disciplina e reconstituir desde suas bases todo um novo corpo teórico que lhe nega qualquer marca da modernidade, da racionalidade moderna.

Seguindo os argumentos dos estudos pós-coloniais elucidados nos tópicos anteriores, é possível argumentar que o movimento de descolonização da psicologia deve envolver a destituição

dos seus componentes racistas/sexistas e travessá-la pela alteridade e multiplicidade das “exterioridades relativas” (DUSSEL, 2005) presentes no mundo presentes nos modos de existência dos indígenas, negros, mulçumanos, judeus e mulheres que, apesar de terem sofrido historicamente com os genocídios/epistemicídios, resistiram a sua aniquilação e se mantêm resistentes e relativamente exteriores a globalidade do sistema-mundo e sua colonialidade.

É necessário também se levar em consideração que as exterioridades relativas também se encontram fortemente presentes nas “mestiçagens” entre os grupos subalternos entre si e de subalternos com não subalternos. No caso do Brasil, encontram-se grupos de mulatos, caboclos, povos das florestas, entre outros, localizados tanto nos centros urbanos e suas periferias, como nas regiões rurais. Há de se levar em conta também que os considerados brancos que se encontram fora dos centros europeus também são marcados por uma certa “exterioridade relativa”: é questionável uma insistente equivalência entre o branco europeu e o considerado branco na América-Latina, por exemplo. O branco “Criollo” (GROSGUÉL, 2012) não é o branco europeu e também pode habitar na exterioridade relativa; o que se precisa demarcar, nestes casos, é que as experiências de subalternidades entre os considerados brancos, negros, indígenas, etc., localizados geopoliticamente no hemisfério sul são diferentes e liberam heterogêneas multiplicidades de “cumplicidades subversivas”⁶. Também é possível argumentar, através da negação de qualquer forma de essencialismos entre corpos e localizações, pela formulação de saberes não eurocêntricos sem se estar fora da Europa e que, portanto, a exterioridade relativa não é uma marca unicamente dos grupos subalternizados localizados fora da Europa, mas de um combate geral contra racismo/sexismo epistêmico e suas tendências universalizantes e imateriais.

Partindo das exterioridades relativas e em consonância com o projeto transmodernizador, é possível enunciar que a psicologia necessita fazer emergir em suas discussões o modo como a questão das espacialidades e seus entrelaçamentos com as visibilidades e invisibilidades epistêmicas fazem parte dos atravessamentos que contribuíram na formulação dos conhecimentos psicológicos. A psicologia durante muito tempo não levou em consideração os efeitos do lugar geopolítico, questão

⁶ Os corpos brancos “criollos” e suas constituições se encontram geopoliticamente em campos de forças similares ao que Grosfoguel (2012) denomina de “semiperiferias” na divisão internacional do trabalho por se localizarem como periferia para os centros metropolitanos e, por outro lado, serem considerados como uma possibilidade de centro para as periferias. Comumente se opera por meios similares na divisão internacional dos saberes, onde os corpos marcados pela branquitude “criolla” se encontra nos entremeios entre o centro acadêmico da branquitude “pura”, não mestiça, localizada na Europa e nos EUA, que o vê como notadamente periférico mas com uma certa condolência a um tipo de “primo” desgarrado e, do outro lado, os corpos periféricos negros, indígenas e mestiços que historicamente sempre estiveram apartados das universidades do sul mas que se relacionam com estes (os brancos “criollos”) como se fossem norte-centro, ou representantes ou extensões diretas destes. Estas relações permitem formas diversas de exterioridades relativas e de cumplicidades subversivas

esta em consonância com tendência europeia de “[...] considerar o espaço como algo demasiado simplista para ser filosoficamente relevante” (MALDONATO-TORRES, 2008).

Neste espectro, construir uma psicologia para América Latina perpassa tanto pelo movimento de crítica aos conceitos produzidos nas acepções universalistas em suas pretensões imateriais e não localizáveis, subtraindo a egopolítica dos seus fundamentos em prol uma geopolítica do conhecimento.

Ao desacoplar da psicologia o delírio de imaterialidade do eu colonial é necessário preencher os espaços vazios deixados com os saberes daqueles que historicamente sofreram repetidos epistemicídios, principalmente os negros e índios no caso no caso da América-Latina, em conjunto com constantes problematizações sobre a espacialidade na produção do conhecimento. Também faz parte deste processo descolonizador denunciar a representação que muitos psicólogos latino-americanos possuem da Europa como local epistêmico privilegiado o que os leva a uma constante necessidade paradoxal de afirmação de suas próprias raízes identitárias e espirituais em uma outra região que não as suas.

Produzir uma psicologia contracolonial a partir das perspectivas apresentadas e embasadas nos estudos pós-coloniais é apontar para uma psicologia, que não se submeta aos ditames dos poucos corpos masculinos dos países Ocidentais que possuem o privilégio epistêmico atual, mas que se abra corajosamente para outras possibilidades epistêmicas, que se abra para a diversidade de saberes e práticas, que faça o corpo material da psicologia se movimentar pelas linhas de força das conversações interepistêmicas e da pluriversidade decolonial.

É necessário que a formulação de uma psicologia descolonizada expurgue o racismo/sexismo epistêmico dos seus saberes e de suas práticas e dialogue com conhecimentos advindos dos corpos concretos, políticos e historicamente situados em oposição ao eu cartesiano, abstrato e neutro. É necessário pulverizar o conhecimento advindo de “um não lugar” que se quer apolítico e universal e situar a psicologia através de uma geopolítica do conhecimento dos corpos reais e históricos.

Este eu-eurocêntrico que tem as possibilidades históricas do seu ato de pensar no ato de conquistar e exterminar, necessita ser substituído pela alteridade dos corpos em sua diversidade cultural, sexual, de gênero etc. para que uma psicologia contracolonial possa emergir transmodernizada. Uma das grandes estratégias de toda a modernidade foi impor o autoritarismo epistêmico travestido como lógica e neutralidade, pois afinal o *ego cogito* que se autoproclama desinteressado nas coisas terrenas, só pode assim se auto-indentificar assim porque está calcado no autoritarismo do *ego conquiro* que lhe “hamoniza” os contrários. Fazer ciência nestes moldes

eurocêntricos tem como efeito uma metodologia que se operacionaliza pela lógica da exterioridade e da conquista do objeto para submetê-lo à vontade do cientista.

Produzir uma psicologia decolonial passa pelo expurgo deste “ser imperial” de suas bases. Praticar uma psicologia decolonial é se comprometer com a não conquista psicológica do outro e pela imposição de tipificações baseadas em nosologias psiquiátricas estrangeiras, por exemplo. Descolonizar a psicologia também significa em não proceder através da objetificação e classificação das subjetividades e imposição de formas de ser e pensar por poucas teorias ocidentalizadas em detrimento de uma multiplicidade de possibilidades de modos de existências e que, ao não se encaixarem ou não permitirem serem colonizadas, são patologizadas, excluídas e, até mesmo, colocadas para morrer ou exterminadas.

Descolonizar a psicologia é renunciar a premissa do colonialismo e das subjetivações pautadas na branquitude (SCHUCMAN, 2012) e seus pactos narcísicos (CIDA, 2022) de que seus conhecimentos são redutores dos atrasados no progresso civilizatório; que os conhecimentos psicológicos são benefícios civilizatórios os quais as populações que se tornam alvos das intervenções psicológicas serão beneficiadas por uma saber que lhes são impossíveis, bastando apenas se submeterem, mas que se resistirem serão conquistados pelas suas filosofias e ciências, tudo em prol, é claro, da sua “salvação. Basta de inocentar a psicologia das suas violências a favor de um suposto bem maior civilizatório. Há aqui todo uma questão de como a floresta amazônica e seus povos são vistos como região e corpos atrasados que impedem o desenvolvimento do Brasil e que necessitam imperiosamente serem modernizados, por exemplo.

A branquitude em toda a sua trajetória, colonial e colonialista, nunca foi colocada como lugar de problematização, dado a herança do eu cartesiano na relação sujeito-objeto, e a sua representação de ideal de sujeito e de cultura; ou seja, ser branco não é ser de uma raça, é ser um ideal de ser. O sujeito branco não é racializado, porque a branquitude é um ideal, forjado pela colonialidade do ser. São outros sujeitos, não considerados brancos, que são racializados e tem os seus processos de subjetivação atravessados por esta categoria de controle (SCHUCMAN, 2014).

Um dos efeitos deste processo é a não percepção, pelo sujeito considerado branco, dos efeitos do racismo nas relações políticas, que lhe dá as condições subjetivas para elaborar racionalizações como: “o conhecimento pode e deve ser neutro e universal”, “a psicologia deve ser a mesma para todos, já que todos são iguais”, “não existe racismo nas teorias científicas”, “não existe racismo no Brasil”, “o racismo é uma questão da cabeça da pessoa, de baixa autoestima, de ‘mimimi’”. O sucesso da colonialidade se baseia na capacidade não apenas de colonizar territórios geográficos, mas na capacidade também de colonizar territórios subjetivos, como diria Veiga (2019).

Os saberes e as práticas mais utilizados pelos psicólogos nos dispositivos sociais, são de homens brancos europeus e norte-americanos. Os autores brancos da psicologia produziram teorias e técnicas para manejar subjetividades brancas em contextos sociais elitistas. “A importação e incorporação direta das conceituações psicológica produzidas na Europa desconsideram a singularidade da marca, dos processos de subjetivação não-brancos e impõem uma nosologia à imagem e semelhança da subjetividade do colonizador” (VEIGA, 2019).

Ao contrário do pensamento colonialista, a subjetividade, o sofrimento psíquico não é da ordem da intimidade do eu consigo mesmo, ele é político. O sofrimento não se produz por um diálogo que se fez falho do sujeito consigo mesmo em função dos seus complexos intrapsicológicos: ele emerge como efeito das relações políticas concretas imersas em um mundo de valores sociais. A opressão do branco sobre o negro, do homem sobre a mulher, do cis sobre a/o trans, do hétero sobre o homossexual. Este mundo tal como o conhecemos se funda na violência (VEIGA, 2019), no “eu conquisto” da branquitude

Nesse sentido, a relação colonial é sempre uma relação antagônica: “[...] A presença do outro me impede de ser totalmente eu mesmo. A relação não surge de identidades plenas, mas da impossibilidade da constituição das mesmas” (Laclau e Mouffe, 1985, p. 125). Foi Fanon (2010) uma das primeiras vozes que expressou esse impedimento. É necessário se pensar a branquitude também como processo de produção de violência em massa e pensar os seus efeitos nos corpos considerados negros, indígenas e outras etnias.

Promover uma descolonização da psicologia brasileira é demarcar que ela é majoritariamente branca e cartesiana e que para o trabalho dos psicólogos dentro dos consultórios particulares e nas políticas públicas é insuficiente e mesmo inadequada, na medida que as intervenções clínicas e psicossociais necessitam lidar com a singularidade dos fenômenos psicossociais no território onde se localiza, na geopolítica do ser, e compreender o lugar dos vetores raciais na constituição da subjetividade e seus efeitos no sofrimento psíquico.

E Mais: o quanto das relações estabelecidas entre os técnicos psicólogos nas redes do Sistema Único de Saúde ou Sistema Único de Assistência Social são baseados em uma lógica, tal como nos aponta Carneiro (2023), racial que determina quem deve viver e quem deve morrer através do dispositivo da racialidade na sua relação com o a biopolítica (FOUCAULT, 2005)? Quem são os usuários que os técnicos buscam promover a vida e quem são os usuários que são deixados para morrer através das mais diversas formas de violência institucional, do racismo institucional? Afinal não assumir o racismo como uma força real que atravessam os corpos, formam subjetividades, ditam formas de vida e posicionam os sujeitos na distribuição da violência estatal e social inscrevendo a

negritude e os indígenas “sob o signo da morte” (CARNEIRO, 2023, p. 65) é assumir uma posição política de deixar morrer aqueles que sofrem os impactos violentos e destrutivos do racismo e promover a manutenção da vida dos brancos.

Cabe aos profissionais da psicologia brasileira inseridos nestas políticas públicas oferecer um acompanhamento psicossocial e clínico considerando a diversidade. Uma pessoa pode deprimir em consequência de uma série de situações de racismo, por exemplo. A concepção da depressão como uma disfunção biológica fragmenta o sujeito e impede uma prática potente e social de cuidado de outro. Muitas vezes, nas escutas psicológicas, são ignoradas as pistas deixadas pelos processos de subjetivação raciais e suas consequências psicossociais, moldando a escuta através da lógica patologizante dos pensamentos automáticos e intrusivos, pelos comportamentos compulsivos, pelos traços de personalidade, pela nosologia das psicopatologias, medicalizando o sofrimento do sujeito. O quanto, os psicólogos estão muito mais treinados para construir um diagnóstico baseado nas sintomatologias descritas no DSM-5 e do que preparados para a realização uma compreensão do sujeito em uma perspectiva a interseccionalidade (AKOTIRENE, 2019) de raça, gênero e classe?

Da mesma forma, os saberes da psicologia, ao invés de continuarem sustentando os ditames da colonialidade do poder centrados no controle internacional do trabalho e manutenção do sistema econômico capitalista através de técnicas voltadas para o desenvolvimento de habilidades, de assertividade, de controle da raiva, promovendo muito mais a adaptação do sujeito, em sua individualidade, para que ele consiga lidar com estresses inerentes da precarização neoliberalista do trabalho, deve se transmodernizar através de uma valorização da promoção de comportamentos combativos, voltados para a transformação social. Uma psicologia descolonial é uma psicologia que combate o adestramento, a ortopedia social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AKOTIRENE, Karla. Interseccionalidade. São Paulo: Polém, 2019. 150 p.
- CARNEIRO, Sueli. Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- CIDA, Bento. O Pacto da branquitude. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: Edgardo Lander (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- DUSSEL, Enrique. Meditações anti-cartesianas: sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade - Parte I. Revista Filosofazer, n. 46, jan./jun. 2015.
- DUSSEL, E.. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, p. 51–73, jan. 2016.
- FOUCAULT. Em defesa da sociedade. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: Edgardo Lander (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DUSSEL, Enrique. Meditações anti-cartesianas: sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade - Parte I. Revista Filosofazer, n. 46, jan./jun. 2015.

DUSSEL, E.. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, p. 51–73, jan. 2016.

GROSGUÉL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Sociedade e Estado [online]. 2016, v. 31, n. 1, pp. 25-49.

GROSGUÉL, Ramón. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. Revista Caontemporânea. v. 2, n. 2, 2012.

GROSGUÉL, Ramón. Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales. univ.humanist., Bogotá , n. 63, p. 35-48, jun. 2007 .

MALDONADO-TORRES, Nelson . A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. Revista Crítica de Ciências Sociais, 2008.

MARTÍN-BARÓ, I. O papel do Psicólogo. Estudos de Psicologia (Natal), v. 2, n. 1, p. 7–27, jan. 1997.

MARTÍN-BARÓ, I. Psicologia Política Latino-Americana. Revista Psicologia Política, v. 13, n. 28, p. 555-573, 2013.

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

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical. São Paulo: Intermeios, 2015.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Edgardo Lander (Org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

ROSE, Nikolas. Inventando nossos selfs: psicologia, poder e subjetividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo": raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. doi:10.11606/T.47.2012.tde-21052012-154521. Acesso em: 2023-04-29.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. Psicologia & Sociedade [online]. 2014, v. 26, n. 1, pp. 83-94.

VEIGA, Lucas Motta. Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta. Fractal: Revista de Psicologia [online]. 2019, v. 31, n. spe, pp. 244-248.



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

POR UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA: APROXIMAÇÕES E RESSONÂNCIAS ENTRE BRANQUIDADE E NEGRITUDE NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA.

Adriana Helena Moraes e Moraes (UFPA-Universidade Federal do Pará)

RESUMO: O presente trabalho tem por objetivo identificar e discutir as consequências do período escravocrata pelo qual o Brasil passou, especificamente as nuances estrutural e estruturante do racismo e seus derivados, o qual sustentou e legitimou o sistema político, econômico, social e psicológico do período supracitado. Acorando-se nas perspectivas das discussões teóricas sobre raça, racismo, discriminação racial, política de branqueamento, branquidade, negritude e identidade.

PALAVRA-CHAVE: (Educação antirracista, branquitude, negritude, identidade)

A história do Brasil é marcada pelo seu longo período sobre o regime político, econômico, social escravocrata, regime este baseado em perspectivas eugênicas, higienistas e racistas de exploração e exclusão. Embora a categoria raça não possui sustentação científica, continua sendo uma construção política e social, bem como, discursiva sobre a qual se organizou o referido regime de poder sócio-econômico, que tentava legitimar e justificar as desigualdades sociais e raciais, embora a experiência praticada no Brasil refere-se a importância que é atribuída a cor da pele, ou seja, ao colorismo quando mais pigmentada a pele mais racismo se sofre.

Stuart hall (2003) pontua que a categoria raça vem sendo usada pelo estado moderno com o objetivo de implementar tecnologias de poder, controle disciplina, tendo como fim, a organização e administração das populações, hierarquizar as raças é utilizada então pelo Estado para distinguir aqueles que devem viver e aqueles que devem morrer. (Foucault,1997).

Percebe-se que a categoria raça vem sendo usada pelo estado moderno como objetivo de implementar tecnologias de poder, controle e disciplina, tendo como fim, a organização e administração das populações, hierarquizar as raças é utilizada então pelo Estado para distinguir aqueles que devem viver e aqueles que devem morrer. (Foucault,1997).

O contexto social brasileiro passa então a ser palco de disputas de tensões raciais, numa busca de agenciamentos que esconde, falseia, máscara e escamoteia a violência simbólica, psíquica que caracteriza o racismo, a discriminação, bem como o sofrimento psíquico da população negra decorrentes de todos os sortilégios causados por tamanha violência.

Pois, tais medidas parecem inócuas face às constantes queixas MN nas estratégias de enfrentamento ao racismo e seus derivados, principalmente quanto à promoção de saúde mental de tal segmento da população, onde, muitos afirmam não terem sido suficientemente bem amparados pelos profissionais Psicólogos os quais, devido ao histórico da Psicologia se caracterizar por uma profissão homogeneizada parecem pouco instrumentalizados para lidar/intervir neste fenômeno social, isso nos levar a compreender que no processo de combate e enfrentamento ao racismo e ao sexismo, como prática social, participam um conjunto variado de profissionais, entre os quais os Psicólogos com seus conhecimentos teóricos, científicos enquanto atividade profissional.

Como nos diz Foucault (2006):

cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros[...]em nossa sociedade a “economia política” da verdade tem características [...] é produzida e transmitida sob o controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (universidade, exército, escritura, meios de comunicação. (p.13).

Em suas discussões Foucault pontua sobre as contingências históricas que dão voz a esses discursos, as quais não são apenas modificáveis, mas estão em perpétuo deslocamento; que são sustentadas por todo um sistema de instituições que as impõem e reconduzem, que não se exercem sem pressão, nem sem ao menos uma parte de violência.”. (Foucault, 2006, p.14).

Logo, a partir do conhecimento de tais aspectos que envolvem suas práticas e perspectivas possibilitará o surgimento de um “novo” entendimento, de uma “nova” compreensão, de uma “nova” referência que possa nortear a concepção SOBRE A CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA DAS RELAÇÕES ETNICO RACIAL no que concerne o enfrentamento deste fenômeno social, pois a rapidez das transformações científica e tecnológicas vem exigindo novas aprendizagens, gerando desafios a serem enfrentados pelas agências formadoras (escolas, universidades e seus integrantes, etc.),

Então, não parece pouco complexa a discussão e problematização ética, profissional e política dos atores sociais imbricados com estas questões, Assim como as principais discursividades que atravessam e que ainda vigoram no campo das relações étnico raciais formação de professores, consequentemente a contribuição da universidade, torna-se um elemento imprescindível nesse processo.

A Psicologia enquanto prática social desenvolvida no Brasil, ou seja, a cultura psicológica e seu discurso ganham uma significação, um status de saber considerável e perigoso pois na medida em que passa a executar certas práticas sociais, é por conseguinte alvo também de julgamentos,

avaliações, dúvidas e questionamentos quanto a sua eficiência e eficácia, sua prática/intervenção ética e política naquilo que se dispõem a estudar e gerar conhecimento.

Tal observação ganha relevância pois a atuação/intervenção de modo irrefletido produz apenas treinamento, habilidades, mecanismos vazios de um posicionamento mais ético e político, tão necessário quando pensamos em educação, ou seja, existe uma historicidade e uma originalidade na criação e utilização das teorias e conceitos, avançando no enfrentamento dos problemas de nosso dia a dia, que acontece na capilaridade das relações.

O início desse processo, talvez esteja na possibilidade de se identificar os pontos de cristalização, os resquícios de estratégias de ensino que se pautam pela exclusiva reprodução de conhecimentos, esvaziadas de um enfrentamento ético-político e que, possibilite a constituição de um movimento contra-hegemônico, aliando as necessidades sociais e o exercício profissional para não “ignorarmos, em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade.”(Foucault, 2006,p.20).

Deste modo, as reflexões aqui levantadas podem representar um a intersecção importante para a compreensão da RR sobre a Psicologia e as vivências dos MN no que concerne o momento atual do processo de inclusão no contexto escolar paraenses, evidenciando, pois como estes vêm se articulando frente a esse fenômeno social, e o modo com a disciplina tem sido cursada pelos licenciados, partindo-se de uma visão mais contextualizada, podendo constituir-se numa crítica epistemológica de toda essa construção. (Schlindwein, 2010, pp.345).

Pois sua práxis não se encontra socialmente isolada, a psicologia assim como o psicólogo enquanto ser social é parte constituinte da realidade de relações que permeia a vida dos sujeitos, logo, sua práxis interessa a todos os que direta ou indiretamente estão a ele relacionados: seus alunos, a sociedade, aos futuros profissionais, seus formadores, à Psicologia enquanto Ciência, etc. pouco tem sido feito em nosso meio no sentido de analisar e definir o campo, os desenvolvimentos recentes, o conteúdo, os problemas e o ensino da Psicologia Educacional.

Situações essas, que em face de seus conteúdos ganham em singularidade, uma singularidade de acontecimentos que não foram debatidas, analisadas, problematizadas se quer comentadas ao longo de seis anos de formação, mas que como dito anteriormente se fazem mostram ali no espaço institucional, as quais se apresentam nas mais variadas formas.

Assim, nesse percurso histórico, realizando pesquisas, as teorias foram surgindo, conhecimentos construídos, discursos de saber foram produzidos, mas ao observar e experienciar a prática psi, é de que parece haver uma dicotomia, uma separação, um hiato, uma linha “imaginária”

que separa teoria e prática, onde os problemas, as dificuldades relatadas pelos professores parecem se avolumar cada vez mais sem uma perspectiva de solução ou pelo menos de minimização dos mesmos, com isso a prática docente parece ganhar um status de “desafio e impossibilidade”.

Durante o seu processo de formação a Psicologia, assim como as demais Ciências, foi chamada a dar sua parcela de contribuição nos processos de construção social, bem como, na compreensão, no entendimento, na explicação dos fenômenos especificamente relacionados ao homem, melhor, a todo o universo de acontecimentos que circunscreve o homem: o trabalho, a família, a escola, a religião, a saúde, a doença, o prazer, o sofrimento, a educação, etc, então, pode-se dizer, de maneira global, que a Psicologia é fundamentalmente um estudo do homem em termos de funções e normas (funções e normas que se podem, de maneira secundária, interpretar a partir dos conflitos e das significações, das regras e dos Sistemas.(Foucault,1992).

Assim, as questões pontuadas neste texto procuram ter um caráter um tanto mais questionador e problematizador do que afirmativo e pragmático, pois não tenta detalhar alguns processos e assuntos nele contidos, tais como: História da Psicologia, História da Educação, Formação de Professores, Currículo, Políticas Públicas, etc, mas por outro lado tentará percorrer uma direção mais provocativa, no sentido de tentar lançar bases para futuros estudos e aprofundamentos, bem como, levantar algumas discussões, problematizações que se ocupam da formação do formador, um olhar sobre a Psicologia, assim, o presente trabalho obviamente não tem a pretensão de esgotar a discussão, ao contrário, pois debates, discussões, problematizações pode sugerir mudanças, transformações, e não o esgotamento.

Em Jurandir Costa encontramos o esboço da noção de branqueamento dentro do pensamento psicológico como aquilo que permitiria sustentar uma ideologia racial e cujos efeitos são a diminuição da hostilidade e da aversão ao negro/mestiço assim que estes apropriam-se de comportamentos sociais dos brancos.

Para Maria Aparecida Bento, o branqueamento é um processo político que nasce do medo das elites brasileiras do crescimento da população negra/mestiça; refere-se à construção de uma identidade branca pela pessoa negra, que incorpora um conjunto de padrões. Mas nesse processo, algo também acontece com os brancos, ocorre um movimento de mudança: os estudos deslocam-se dos racializados para o centro. Nessa perspectiva Iray Carone, Maria Aparecida Bento e Edith Pizza inauguram estudos sobre branqueamento e branquitude, ou seja, a identidade étnico-racial que uma pessoa branca pode escolher ou não revelar, baseada pelos benefícios simbólicos decorrentes do privilégio em que a hierarquia racial coloca os brancos.

Os estudos sobre branqueamento e branquitude, evidenciam então as relações de poder que essa estrutura leva: ao privilégio simbólico e material dos sujeitos brancos e aos aviltamentos relacionados aos negros em nossa sociedade. Mostram que, assim como as categorias de classe e de gênero, a categoria raça constitui, diferencia, hierarquiza e localiza os sujeitos em nossa sociedade. Os estudos na área devem considerar que o momento atual sugere maior ênfase no aspecto relacional da construção das identidades. Pois com o bem apontou Bento(2002), Florestan Fernandes não abordou a deformação que a escravidão provocou na personalidade do branco. Alias, a decisão de escravizar ou a omissão frente ao sistema escravocrata já carrega em si indiscutíveis sinais de deformidade moral e ética, ao contrário cita as tentativas por parte dos negros de ascensão e integração social como um sintoma do desejo de branquear, negando-lhe todas as possibilidades de movimentos reais, verdadeiros e genuínos de luta, resistência e potencialidades.

O branqueamento, todavia, não poderia deixar de ser entendido também como uma pressão cultural exercida pela hegemonia branca, sobretudo após a Abolição da Escravatura, para que o negro negasse a si mesmo, no seu corpo e na sua mente, como uma espécie de condição para se “integrar” (ser aceito e ter mobilidade social) na nova ordem social.(CARONE,2002. Pg.14).

Assim, como pode o negro constituir-se enquanto sujeito, como pode constituir uma identidade negra, uma negritude tendo suas características assolapadas pelo branqueamento. Como pensar então uma identidade, uma negritude co-existindo em um sistema estrutural e estruturante de racismo...que culpa-o pela própria discriminação que sofre e que assim legitima as desigualdades sociais e raciais , pois é um tipo de discurso que atribui aos negros o desejo de branquear ou de alcançar os privilégios da branquitude por inveja, imitação e falta de identidade étnica positiva.(CARONE,2002. Pp. 17.

Essa mesma estrutura, conduz a uma negação, silenciamento, omissão, escamoteamento e distorções a respeito das discussões do papel e do lugar que o branco tem secularmente ocupado nas relações étnico raciais no contexto brasileiro, contribuindo para reiteradamente apontar o negro como algo de si mesmo. E não por acaso a referência tem sido ao longo dos séculos o negro sendo considerado diferente, específico, aquele que é investigado, pesquisado, objetivado, subjetivado em contraposição ao humano universal, o branco. Desvelando um silenciamento nos estudos sobre o branco que não abordam a herança branca da escravidão, nem tão pouco a interferência da branquitude como guardiã silenciosa de privilégios. Esse daltonismo ou cegueira caracterizam um estranho funcionamento de nossos cientistas e estudiosos, aqui incluídos os psicólogos.(BENTO,2002,pp.47.)

Tal política, evidencia os prejuízos psicossociais a que estão vulneráveis os negros, como a pessoa negra apreenderá sobre esse julgo? Como será a sua “tomada de consciência”? a construção da sua identidade? para onde vai o não-existir, o não-ser posto a partir dessas tramas simbólicas do branqueamento? sua como também, Há de se estranhar e inquietar também como o fato de que se o referencial do pesquisador esta instalado naquilo que simbolicamente tem representado o poder masculino e branco europeu, este é o olhar do opressor, cabendo então a buscar por deslelar outras potencialidades possíveis, pois a rebeldia contra a escravidão, aopressão e a submissão tenha sido a mais eloquente das batalhas e das lutas.

Nesse sentido, Munanga (2012) nos diz que a identidade de um grupo funciona como uma ideologia na medida em que permite aos seus membros se definir em contraposição aos membros de outros grupos para reforçar a solidariedade existente entre eles, visando a conservação do grupo como entidade distinta. Indicando então a necessidade de entender a questão da negritude e da identidade dentro de um movimento histórico, situando seus lugares e atores sociais de emergência, assim a identidade do negro no Brasil seria a identidade política ou as relações políticas e econômicas de um seguimento importante da sociedade brasileira, excluído, segregado, silenciado, expropriado e violentado.

Esses estudos aqui colocados, bem como, os aspectos teóricos, metodológicos e formativos que a eles estão implicados, lançam um olhar mais crítico e reflexivo sobre a constituição das relações étnica-racial no Brasil e da Psicologia como Ciência e profissão para lidar com esses fenômenos. Assim, compreender a política de branqueamento versus negritude torna-se fundamental para o avanço das questões que envolvem a saúde mental da população negra e o papel da Psicologia enquanto ciência e profissão no que tange essa temática.

Esses estudos aqui colocados, bem como, os aspectos teóricos, metodológicos e formativos que a eles estão implicados, lançam um olhar mais crítico e reflexivo sobre a constituição das relações étnica-racial no Brasil e da Psicologia como Ciência e profissão para lidar com esses fenômenos, Assim , compreender a política de branqueamento versus negritude torna-se fundamental para o avanço das questões que envolvem a saúde mental da população negra, com o também.

Pois sabe-se ao longo de sua a Psicologia tem sido continuamente alvo de inúmeras críticas, que ela não mudou, que continua “tradicional”, quase inalterada nos seus padrões/concepções de inclusão e exclusão, indicando uma certa maneira genérica e vaga de sujeito (aqui especificamente os negros), onde a mesma tende a continuar não respondendo as necessidades sociais, políticas e psíquicas dos mesmos, camuflando a diversidade em nome de uma pseudo homogeneidade. Tais

críticas são, atualmente endereças dentre outros aspectos ao processo da saúde mental dos negros enquanto consequência perversa e desumanizante a qual a população brasileira tem sido sistemática, ininterrupta e frequentemente vítima de práticas racistas e discriminatórias.

Se partirmos do pressuposto da existência, penetração e atravessamento desse lacuna o na formação dos futuros Psicólogos, talvez esteja aí também as bases ainda presentes de certas concepções, históricas, individualizantes, biologizantes percebidas pois, todas as ciências, análises ou práticas com radical “psico”, têm seu lugar nessa troca histórica dos processos de individualização. (Foucault, 1979), deixando um viés de dúvida e constatação sobre a dimensão ética e política desta concepção de subjetividade. Pois parece ainda existir entre os profissionais “psi” uma dimensão interiorizada de subjetividade que obviamente permeia sua prática.

Assim, neste espaço privilegiado em que se configura a Psicologia enquanto Ciência e profissão nos processos sociais e de investigação da produção de subjetividades, de saberes que emergem e circulam, podemos pensar então, considerando como o espaço da experiência e do território amazônico como vetores importantes na produção da subjetividade da população negra, assim o agenciamento experiência-território-subjetividade revela-se como um foco de pesquisa relevante na análise da subjetividade contemporânea e nos estudos sobre subjetividade desta referida população.

Assim, neste espaço privilegiado em que se configura a Psicologia enquanto Ciência e profissão nos processos sociais e de investigação da produção de subjetividades, de saberes que emergem e circulam, podemos pensar então, considerando como o espaço da experiência e do território amazônico como vetores importantes na produção da subjetividade da população negra, assim o agenciamento experiência-território-subjetividade revela-se como um foco de pesquisa relevante na análise da subjetividade contemporânea e nos estudos sobre subjetividade desta referida população.

Isso nos leva a observarmos e indagarmos a não neutralidade da Psicologia diante de tais fenômenos e sua possível participação na reprodução das desigualdades sociais e raciais, que podem inferir um parâmetro importante nos estudos das práticas psicológicas, seus efeitos e consequências no que concerne ao racismo, e o sofrimento e a saúde mental da população negra, bem como, a constituição da identidade daí decorrentes, entendidas aqui como a branquitude e a negritude.

Por conseguinte, a problematização da Psicologia e as Relações Ético Racial do psicólogo brasileiro pressupõe observar como, e em que medida, as práticas atuais mantêm um saber hegemônico, a mesma lógica clássica da ação neoliberal? Como evitar que os Psicólogos também não se tornem “dóceis”? A importância da construção da identidade como estratégia de ação política?

Tornar visíveis as mulheres que historicamente sofrem outras opressões além do sexismo ou racismo.

Trazer à luz tais problematizações decorre principalmente de minha condição de mulher e negra, bem como, de minha inserção no ensino superior através dos programas de interiorização dos cursos de Licenciatura nos Municípios de Estado do Pará durante os últimos 12 (doze) anos na própria atividade como docente e no acompanhamento e orientações dos alunos em atividades acadêmicas, a qual possibilitou o surgimento de observações, de inquietações diante de um cenário tão desafiador e instigante quanto prazeroso, que demanda certa exigência de um “posicionar-se politicamente” frente às situações cotidianas, a certas singularidades de acontecimentos, aos questionamentos acerca de práticas educacionais instituídas, cristalizadas, naturalizadas que estão ali postas no espaço institucional educacional, considerando que a Psicologia é fundamentalmente um estudo do homem em termos de funções e normas (funções e normas que se podem, de maneira secundária, interpretar a partir dos conflitos e das significações, das regras e dos Sistemas.(Foucault,1992).

Mulheres negras logo conhecem o que pensam, sentem, compreendem, percebem, torna-se relevante, pois a reflexão crítica do racismo significa situar-se no contexto da ação, na sua história para participar dos problemas sociais com uma determinada postura. Assim, qualquer que seja a carga simbólica que o sujeito assume diante deste fenômeno social - RACISMO, à mesma expressa/fundamenta sua posição, sua concepção, seus valores sócio-culturais.

De modo óbvio, devem-se considerar as circunstâncias institucionais dessa produção, uma vez que esse sujeito/educador não se encontra deslocado de sua realidade sócio-cultural, onde tal sujeito/educador (homem) deve ser entendido como um processo, como um devir, porque se constitui como um ser por meio das relações sociais e materiais que estabelece – humanas e históricas, são estabelecidas durante todo o movimento de sua existência e não por um acaso.

Como nos diz Foucault (1992):

nenhum dos conteúdos analisados pelas ciências humanas pode ficar estável em si mesmo nem escapar ao movimento da história [...] por que a Psicologia, a Sociologia, a Filosofia, mesmo quando aplicadas a objetos – isto é, a homens – que lhes são contemporâneos, não visam jamais senão a cortes sincrônicos no interior de uma historicidade que os constitui e os atravessa; por que as formas assumidas sucessivamente pelas ciências humanas, a escolha que elas fazem de seu objeto, os métodos que lhes aplicam são todos dados pela História.(p.388).

Onde o que está em jogo é a articulação entre as dimensões biológicas e subjetivas, surgindo em ideia de controle da conduta, dos corpos, os “corpos dóceis”, parecendo atualmente tão presente

no contexto brasileiras das discussões das relações étnico racial; tudo aquilo que aparece como sendo foram da “ordem” enquadra-se na “desordem”, supondo então quando se trata de tais relações um modo de subjetivação dominante a que poderíamos nomear de individualizada.

Esta troca dialética configura não só a subjetividade do NEGRO como também, indica e revela a maneira como este apreende a realidade social que o permeia, conseqüentemente de sua práxis, pois a relação dos PSIS com os saberes não se reduz a conhecimentos já construídos, na sua prática.

Assim, o estudo das relações raciais no contexto da educação, representam um importante aporte teórico/prático na discussão das questões raciais no Brasil buscando interface entre os estudos sobre branquidade/negritude e Psicologia, possibilitando/servindo de instrumento de interpretação/compreensão/análise/conhecimento dos fenômenos educativos, para que suas repostas/decisões cotidianas possam ser respaldadas no conhecimento. Dentre os arcabouços teóricos da Psicologia, mais especificamente da Psicologia Social, os estudos sobre branquidade/negritude configura-se numa importante contribuição para leitura do fenômeno aqui discutido.

O destaque recai então sobre a variedade, sobre a diversidade - a polissemia, das relações étnico raciais e de tais atores, bem como, as categorias pelas quais a Psicologia tem se utilizado para explicar, entender, organizar, classificar o mundo ao seu redor. Onde analisar esse fenômeno implica na possibilidade de novas compreensões, entendimentos e conhecimentos psicológicos no sentido de auxiliá-los nos grandes desafios que muitos autores têm atribuído à prática docente.

Como também, sustenta-se a urgência de se promover e divulgar mais investigações sobre essa temática universal – AS RELAÇÕES ÉTNICO RACIAL, em virtude de sua implementação e propagação, onde aspectos/ações perpassam dentre outros e, portanto, pelos registros e reflexões dessa prática. Ratificando-se, portanto, a relevância científica, social, pedagógica e acadêmica de se compartilhar experiências para que avanços na compreensão dessa temática sejam possíveis.

Como nos diz Spink & Medrado (2004):

O sentido é uma construção social, um empreendimento coletivo, mais precisamente interativo, por meio do qual as pessoas - na dinâmica das relações sociais historicamente datadas e culturalmente localizadas - constroem os termos a partir dos quais compreendem e lidam com as situações e fenômenos à sua volta. (Spink & Medrado, 2004, pp. 48)

Investigar as relações étnico racial significa pensar nas condições objetivas de vida, de modo indissociado, partindo deste aspecto, a proposta deste trabalho está pontuada também, na perspectiva de contribuir para a reflexão sobre o ser e o fazer dos licenciados enquanto protagonistas

de suas práticas cotidianas, onde tal ponderação pode ser entendida como condição essencial para o desenvolvimento destacando aqui a mulher negra, bell hooks ao problematizar o pensamento feminista moderno, aponta que este sugere que mulheres compartilham a mesma sina, que fatores como classe, raça, religião, preferência sexual, etc. não criam diversidade de experiência que determina até que ponto o sexismo será uma força opressiva na vida de cada mulher, desmascarando o impacto diferenciado da dominação racial e de gênero, a mulher negra –e triplamente atingida: classe, raça e gênero. Sua luta pela construção de identidades negras positivas

Observa-se então, que existem certos grupos de procedimentos, de atores, de instituições que permitem o controle, a circulação, o compartilhamento dos discursos os quais selecionam os sujeitos que falam: o destaque aqui recai sobre o negro, o branco ou o não negro, “trata-se de determinar as condições de seu funcionamento, de impor aos indivíduos que pronunciam certo número de regras e assim não permitir que todo mundo tenha acesso a elas. Rarificação, desta vez, dos sujeitos que falam; ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo.” (Foucault, 2006, p.37).

Torna-se necessário, fazer então aparecer as discontinuidades que nos atravessam, buscando continuamente uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica compreendendo as engrenagens dessa dinâmica, para que se possa contornar aquilo que a partir dessa mesma visão de mundo denominamos de problema, obstáculo, que induza um “olhar para si”. Seremos responsáveis por novas formas, maneiras de subjetividade diferente dessa que está aí posta, constituir pontos de resistência, mobilizando uma postura crítica, um posicionamento político, ir para o empate ou nos curvar a cada nova demanda não problematizada.

Essa abordagem é marcada pelo caráter problematizador, que requer análise, reflexão fazendo avançar a formação dos Psicólogos na perspectiva de desenvolver, um pensamento social e político mais comprometido com a emancipação da condição humana e mais capaz de empreender rupturas nas concepções, instituídas, ingênuas e ideológicas nas RR.

Tal observação ganha relevância pois a atuação/intervenção de modo irrefletido produz apenas treinamento, habilidades, mecanismos vazios de um posicionamento mais ético e político, tão necessário quando pensamos em identidades e subjetividades e, ou seja, existe uma historicidade e uma originalidade na criação e utilização das teorias e conceitos, avançando no enfrentamento dos problemas de nosso contemporâneo.

O início desse processo, talvez esteja na possibilidade de se identificar os pontos de cristalização, os resquícios de estratégias que se pautam pela exclusiva reprodução de conhecimentos, esvaziadas de um enfrentamento ético-político e que, possibilite a constituição de

um movimento contra-hegemônico, aliando as necessidades sociais e o exercício profissional em conformidade com as demandas desse segmento da população brasileira para não “ignorarmos, em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade.”(Foucault, 2006,p.20), tornando-se necessário, fazer então aparecer as discontinuidades que nos atravessam, buscando continuamente uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica

Esse direcionamento perpassa pela valorização da dimensão política da profissão docente, do psicólogo, uma prática que leva-os a se reconhecer como participantes, como atores, protagonistas dessas transformações. Pensar em um protagonismo social da Psicologia no contexto Educacional

Assim, sustenta-se a urgência de se promover e divulgar mais investigações sobre essa temática universal – RR, em virtude de sua relevância científica, pedagógica, acadêmica, social, ética e política, a qual perpassa pelos registros e reflexões dessa prática. Ratificando-se, portanto, a relevância científica, social, pedagógica e acadêmica de se compartilhar experiências para que avanços na compreensão dessa temática sejam possíveis.

Assim a Psicologia tem a importante e longa tarefa de colaborar na construção e divulgação de conhecimento sobre a respeito das repercussões psíquicas que o sistema escravocrata e de branqueamento deixou para as gerações posteriores. Acreditando-se que através deste pode-se alcançar uma compreensão da dinâmica do fenômeno, a partir de sua inter-relação com o social, caracterizando-o, identificando e explicitando suas contradições, bem como, traçar um possível diagnóstico da realidade no qual ele se apresenta.

OBJETIVOS:

OBJETIVO GERAL:

Identificar qual relação entre o sentido e o significado construídos pelos licenciados sobre a Psicologia e suas vivências acerca do processo de inclusão.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

Registrar e analisar os sentidos e significados atribuídos a Psicologia pelos licenciados.

Descrever como são vivenciados subjetivamente pelos licenciados no processo de inclusão.

Identificar e analisar quais os aspectos que sustentam a práxis dos licenciados diante do processo de inclusão.

BIBLIOGRAFIA

- BRASILEIRO, Tânia Azevedo, & SOUZA, Marilene Proença. **Psicologia, diretrizes curriculares e processos educativos na Amazônia: um estudo da formação de Psicólogos**. In:_____. Revista Semanal da Associação Brasileira de Psicologia Escolar e Educacional/ABRAPEE. São Paulo, v. 14, n.1, jan/jun, 2010, pp.105 a 119.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. **Branquitude e Branqueamento no Brasil**. In:CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida. (Orgs) **Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4.Ed. Brasil: LTC, 1988.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.
- MUNANGA, Kabengele. **Estratégias Políticas de Combate à Discriminação Racial**. São Paulo: EDUSP/Estação das Letras, 1996.
- _____. **Negritude: uso dos sentidos**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- _____. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 4. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino- americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- SALLES, Vicente Salles. **O Negro no Pará sob regime de Escravidão**. 3.ed. Belém: Programa Raízes, 2005.
- CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2006.
- Foucault, Michel. (1987). **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes.
- Foucault, Michel. (1979). **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, Michel. (2006). **A ordem do discurso: aula inaugural no College de France**, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970. São Paulo: Loyola.
- Foucault, Michel. (2009). **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, Michel. (1992). **As palavras e as coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas**, São Paulo: Martins Fontes.
- JACQUES, M da G. C. & TITTONI, J. **Pesquisa, In: Psicologia Social Contemporânea: livro-texto**. Petrópolis: Vozes, 2007, pp. 73-85.
- TURATO, E. R. **Tratado da metodologia da pesquisa clínico-qualitativa**. Petrópolis: Vozes, 2003.



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

INTERMEDIÁRIOS NAS *WOUT* HAITIANAS: AS DINÂMICAS DAS (I)MOBILIDADES NAS AMÉRICAS

Mélanie Montinard¹ (PPGCOM/UFRJ)

A proposta desta contribuição se propõe a explorar as diferentes figuras de intermediários presentes nas mobilidades dos haitianos nas *wout* (rotas, em crioulo haitiano), as quais eles percorrem ao deixar o Haiti, atravessando as fronteiras de diferentes países das Américas em busca da vida (*chache lavi*) e de *lavi miyò* (uma vida melhor) para realizar o sonho de devir diáspora (*dyaspora*). A partir de uma análise etnográfica sobre as formas e os lugares dos intermediários no decorrer dos movimentos, proponho interrogar com especial atenção a figura do *raketè*. O intuito é entender as dinâmicas e os investimentos emocionais e materiais das (i) mobilidades, e suscitar uma discussão dos mecanismos políticos e legais na construção, desestabilização e governo das redes de mobilidade. Quais são os significados e usos práticos da categoria *raketè*? Como se articulam os movimentos dos *raketè*, dos indivíduos e das famílias junto aos controles dos governos e das agências de imigração? Como as estratégias estão implantadas para que a *wout* dos indivíduos possa acontecer apesar dos impasses físicos e simbólicos? O “*chache lavi*” cria, constrói e desconstrói não apenas relações entre pessoas, mas também implica tensões e dimensões subjetivas, bem como jogos permanentes entre legalidades e ilegalidades.

Palavras-chaves: intermediários, *raketè*, (i) mobilidades, *chache lavi*, diáspora.

INTRODUÇÃO

Este artigo examina as experiências e dinâmicas da mobilidade dos haitianos e analisa, a partir das histórias coletadas durante a minha pesquisa (Montinard, 2019)², as diferentes *wout* (rotas ou caminhos, em crioulo haitiano) percorridas por eles, que passam especificamente pelo Brasil para *chache lavi* (buscar qualidade de vida), almejando *lavi miyò* (uma vida melhor). Nesse contexto, o termo *wout* é considerado uma categoria nativa, constitutiva da mobilidade haitiana.

Como, a partir de 2010, o Brasil passou a ser considerado um lugar de passagem para muitos haitianos migrantes que na época estavam tentando chegar à Guiana francesa (Joseph 2015a), o país passou a integrar o espaço sociogeográfico haitiano, bem como se tornou um lugar de passagem e permanência³, conformando o vasto repertório de paisagens que compõem as diferentes *wout* tomadas pelos haitianos para *chache lavi*. Entretanto, deve-se também considerar a sociedade

¹ Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura da Universidade Federal de Rio de Janeiro, Brasil (PPGCOM/UFRJ), Pós-doutorado na Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Email: montinardm@gmail.com

² Esta pesquisa foi realizada durante o meu doutorado em antropologia social no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ).

³ O número estimado de haitianos que imigraram para o Brasil varia, porém, segundo dados do Ministério da Justiça em 2019, há aproximadamente 107.000 haitianos localizados, principalmente, nos diferentes estados do sul e sudeste do Brasil, como Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, entre outros.

haitiana sob a perspectiva de sua diáspora (Joseph 2015a e 2015b; Glick-Schiller, 2011), já que nenhum evento produziu ou provocou a migração, mas sim uma tendência histórica de deslocamento e fluxos migratórios. Na verdade, é um emaranhado de diferentes fatores econômicos (cerca de 59% da população vive com uma renda menor que 2.41 US\$ por dia, de acordo com a Pesquisa do Banco Mundial sobre Condições de Vida Doméstica, realizada em 2012), sociais, culturais, políticos (os regimes autoritários de François e Jean-Claude Duvalier [1957-1986] e as crises políticas que se seguiram — ver Zolberg & al. 1989), além dos fenômenos naturais (tais como inundações, ciclones ou o terremoto em janeiro de 2010) que fazem com que o Haiti tenha sido construído e se reconstrua através do deslocamento e da mobilidade.

Estudos sobre a historicidade da migração haitiana (Anglade, 1982; Joseph, 2017) mostram que há mais de um século eles tentam chegar aos Estados Unidos — um dos seus destinos favoritos para fugir dos problemas econômicos e políticos. Entretanto, este movimento migratório tem se intensificado e vem encontrando dificuldades devido à recessão econômica no Brasil, que teve início no final de 2015, e tem afetado diretamente os haitianos que já viviam aqui desde 2010 e 2011, principalmente aqueles que se beneficiaram da alta demanda por empregos, em virtude de eventos internacionais, como a Copa do Mundo de 2014 e os Jogos Olímpicos de 2016. Neste contexto, novos projetos migratórios surgiram, como a *wout Miami* ou *pran wout la* (pegar a rota) — expressões usadas pelos haitianos para se referir a uma pessoa que iniciou a viagem em direção aos Estados Unidos, cruzando as fronteiras de diferentes países da América do Sul e Central em busca do sonho de se tornar uma *dyaspora*.

Como demonstrei em minha tese de doutorado (Montinard, 2019), *pran wout la* não se reduz apenas a uma única viagem do Brasil aos Estados Unidos, nem a uma decisão ou itinerário concreto que incorpore representações sobre países como o do “Tio Sam”, do Haiti, do Brasil, do Chile, do México, da República dominicana, do Canadá, entre outros tantos contextos. A expressão denota uma pragmática da mobilidade, um estado de ser e uma transformação dentro da diáspora haitiana contemporânea, fazendo do termo *wout* uma categoria própria que serve para entender a dinâmica das redes de mobilidade:

Pran wout la é um devir, é um estado de construção, uma forma de estar em movimento integrando dimensões físicas e simbólicas, podendo tomar derivados constitutivos da mobilidade (como *ouvè wout la* — abrir o caminho —, ou *kite wout la* — abandonar a rota —, entre outros), bem como uma forma de estar em espaços e momentos de mobilidade diferentes. (*op. cit.*, 2019: 257).

No entanto, analisar a categoria nativa de *wout* a partir dos seus próprios termos e contextos dentro de trajetórias individuais de movimento perpétuo, explorando as diferentes relações e

(des)equilíbrios das lógicas de mobilidade, apresentou-se como um desafio no estudo etnográfico, bem como uma fonte de riqueza analítica para uma teoria etnográfica da mobilidade. De fato, este estudo foi realizado em movimento e em múltiplos locais, o que implicou desafios metodológicos únicos, e só foi possível graças às várias inserções nas redes haitianas e das políticas públicas sobre migrações das quais faço parte e nas quais desempenhei diversos papéis. Tendo, a minha própria pesquisa, necessariamente uma dimensão autoanalítica e autoetnográfica, vejo-me na obrigação de considerar não só os diferentes compromissos e os múltiplos espaços que ocupo, mas também a forma como sou percebida pelos diversos agentes que compõem o universo em análise. Neste sentido, dentro da minha própria experiência etnográfica, a dimensão da “objetivação participante” é indissolúvel da “participação observadora” (Bourdieu, 1991 e 2003).

Durante meu trabalho de campo entre Haiti, Brasil e Estados Unidos, onde me foi possível analisar e compreender a dinâmica da mobilidade haitiana a partir de um estudo etnográfico, apesar dos limites e desafios em jogo nos meus inúmeros compromissos (Montinard, 2019: 54-65), pude observar o significado da palavra *wout*, um termo usado pelos haitianos que estão em movimento ou se preparando para uma (nova) viagem. Este termo pode ter tanto dimensões físicas, quanto simbólicas. Quando a expressão *wout Miami* apareceu, no final de 2015, no cotidiano dos haitianos no Brasil que iniciaram seu caminho para os Estados Unidos, ela foi inserida no vocabulário da mobilidade haitiana com a expressão *pran wout la*, que tornou as fronteiras entre cada uma dessas dimensões ainda mais confusas. Questionar os significados e usos do conceito nativo de *wout* é voltar da pragmática da mobilidade à da diáspora, descrita por Joseph (2015 a, 2015 b) ou Glick-Schiller (2011).

Pran wout la não é apenas para uma pessoa que empreende uma viagem (planejada ou não) que é estabelecida no tempo, mais ou menos curto, entre partidas, trânsitos e chegadas, entre estada, idas e vindas, entre estratégias individuais e coletivas. Portanto, ela navega entre a dimensão física e simbólica da *wout*, porque o termo também se refere a uma ideia de privilégio para aqueles que estão nas *wout*, uma vez que é um processo de sucesso, de construção dos significados da palavra “diáspora”, mesmo que tenham sofrido (*pase mizè*). A *wout Miami* atende (ou atendia) principalmente às representações de *ser uma diáspora*, de conseguir enviar dinheiro regularmente para sua família (neste caso, são dólares americanos, uma moeda forte), ser capaz de planejar o projeto para trazer um parente ou visitar o Haiti etc. Tanto essas representações, como o sonho de se tornar uma diáspora, abriram o caminho (*ouvè wout la*) para milhares de haitianos que vivem no Brasil. Enquanto publicam belas fotos nas redes sociais, aqueles que chegaram aos Estados Unidos esperam pela regularização

a fim de abrir outros caminhos para seus parentes que permaneceram no Haiti ou no país de passagem ou residência.

QUANDO PRANWOUT LA LEVA ATÉ MIAMI

Algumas semanas antes de Pipo anunciar a notícia da sua partida, o governo brasileiro acabava de publicar uma decisão no Diário Oficial para regularizar a situação de quase 44.000 haitianos, a maior parte deles entrando pelas fronteiras da Amazônia.⁴ Embora os efeitos da recessão econômica começassem no Brasil, no final de 2015 a maioria dos haitianos tinha emprego formal — uma situação revelada pelo Relatório Anual de 2016 do Observatório das Migrações Internacionais (Cavalcanti & al. 2016), em parceria com o Ministério do Trabalho e Emprego e da Universidade de Brasília, que também mostra que a população Haitiana representou a primeira nacionalidade no mercado de trabalho (referindo-se a uma declaração de trabalho), à frente dos portugueses: os haitianos aumentaram de 815 imigrantes, em 2011, para 33 154, em 2015.

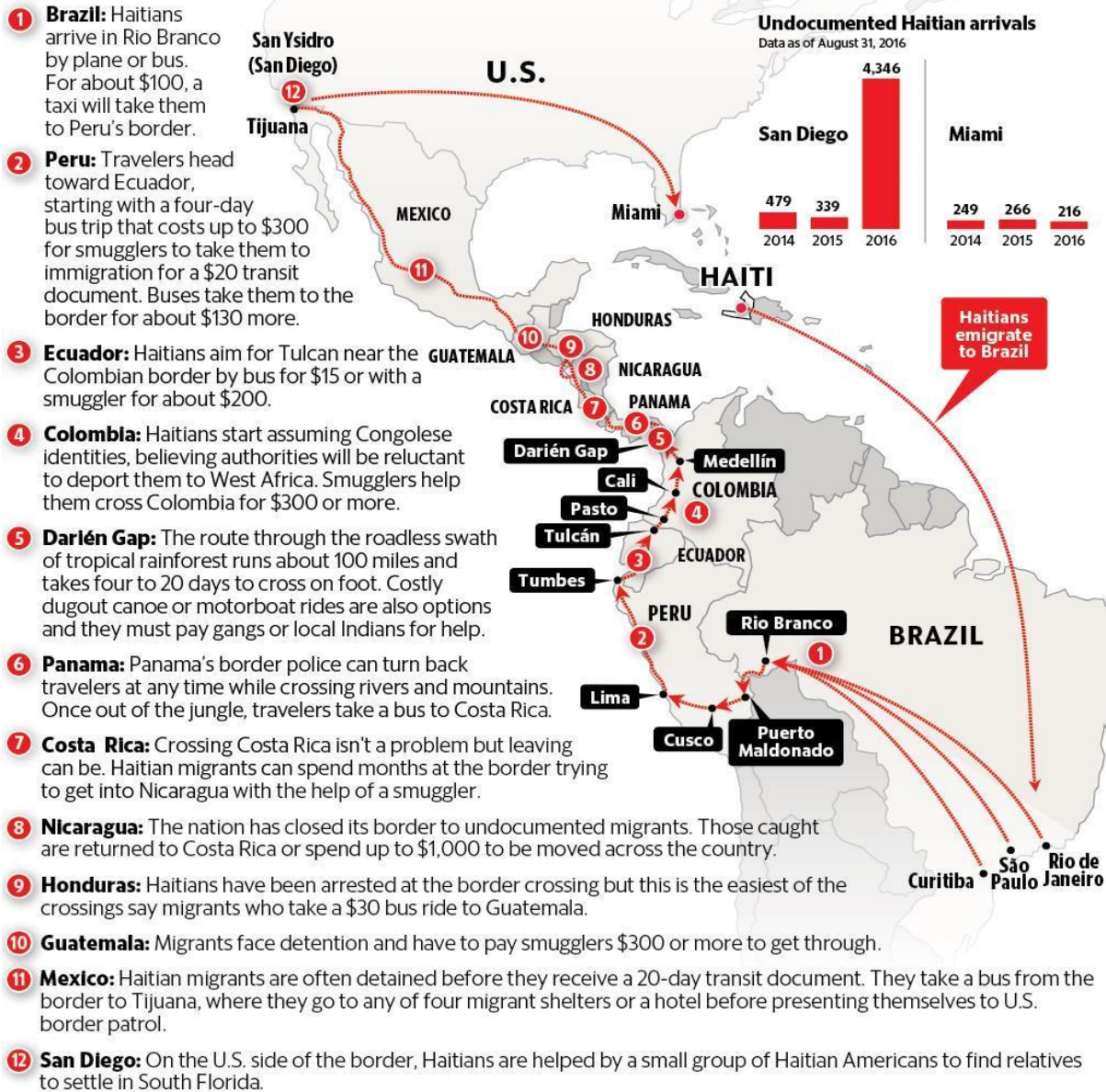
Segundo este relatório, verificou-se que em 2013 os portugueses já tinham sido ultrapassados pelos haitianos, que representavam 26,4% dos trabalhadores imigrantes em 2015. Ainda que, no final de 2015, tenha sido feita uma avaliação positiva em relação a um certo desejo de integração dos cidadãos haitianos no Brasil, cujas políticas públicas e situação econômica responderam bastante favoravelmente, já estavam surgindo novas rotas dentro das redes haitianas que responderam a essa imaginação onde *chache lavi* só poderia ser possível nas terras do Tio Sam.

⁴ O Brasil tem respondido o “problema” dos fluxos migratórios dos haitianos com decisões do governo, tais como a Resolução Normativa Nº 97, ou a portaria de 12/11/2015 do Ministério do Trabalho e Emprego (Diário Oficial da União, Seção 1 - 13/01/2012, p.19), que “prevê a concessão de um visto permanente previsto no artigo 16 da Lei Nº 6.815, de 19 de agosto de 1980, para interministerial decreto de 12/11/2015 (seção 1, p. 48) a concessão de residência para quase 44 mil pessoas”. Ver também Vieira (2014 e 2017).

O mapa abaixo foi produzido pela repórter do *Miami Herald*, Jacqueline Charles, entre meados de agosto e meados de setembro de 2016, em parceria com a minha pesquisa. Algumas das etapas sofreram grandes mudanças a partir dos últimos meses de 2016.

Treacherous trek

Haitians have forged a dangerous and clandestine new path to get the United States. They leave Brazil — which opened its doors after the 2010 earthquake — and travel more than 7,100 miles through South and Central America, crossing 11 countries by bus, boat, car and on foot in a perilous trip that can take two to four months. Nearly 5,000 Haitians have taken this route since October 2015. The goal: the U.S.-Mexican border, and from there, South Florida.



Source: Miami Herald research, interviews and U.S. Customs and Border Protection

MARCO RUIZ mruiz@miamiherald.com

A jornada do Pipo que descrevi na minha tese (Montinard, 2019) revelara as dimensões físicas e simbólicas da *wout Miami*, nas quais se mobilizaram recursos pessoais e coletivos, estratégias, encontros, inclusive o acaso ou o destino, os *lwa* (espíritos) ou as esperanças em *Bondye* (Deus) quando surgiram obstáculos tais como as montanhas; evidenciando que as fronteiras não eram mais apenas físicas, mas também simbólicas. Em uma das minhas viagens à Flórida, Pipo me revelou os detalhes de sua experiência da *route Miami*. Uma conversa que começou num tom muito sério:

Cada um vivenciou a *wout* de maneira diferente. Para mim, foi uma *trip*, sabe? Eu sou um Rasta, preciso ver cada etapa da vida de uma forma positiva e acreditar em mim mesmo, que vou conseguir.

Porque a experiência não era, segundo ele, uma experiência “digna” para um ser humano, ele havia decidido aderir às suas crenças rastafari, cuja positividade o acompanharia em cada etapa da *wout* e lhe daria força e coragem para enfrentar os obstáculos mais difíceis. Essa escolha lhe rendeu uma posição de liderança ao longo da *wout*, por exemplo: ele estava à frente de um grupo que tinha que atravessar águas bastante turbulentas em barcos improvisados (como *lanchas*) e atravessar montanhas para chegar ao Panamá.

Após viajar durante alguns dias em um ônibus de Quito, Pipo embarcou, como milhares de pessoas, na rota com destino a Medellín para obter um visto de 30 dias das autoridades de imigração colombianas, para que pudesse continuar legalmente sua viagem em busca do “Sonho Americano”. Chegando em Turbo — uma cidade na costa caribenha no Golfo de Urabá, no norte da Colômbia — a bordo da *lanha* para Capurgana, Pipo reparou em uma senhora, cujo rosto lhe era familiar: era a dona da casa que sua mãe alugava no passado, no centro de Gonaïves-ville, uma cidade no norte do Haiti, onde ele nasceu. O inesperado encontro, deu origem a um momento de volta ao Haiti, ao lugar das memórias. Pipo, contou-me como esta senhora tinha ajudado sua mãe, seu irmãozinho e ele, enquanto seu pai tinha acabado de deixar o Haiti para os Estados Unidos por *canter*,⁵ uma história, que revelava os laços de solidariedade entre as duas famílias.

Durante o encontro, eles trocaram notícias uns dos outros, sobre aqueles que tinham permanecido no Haiti, aqueles que tinham morrido, aqueles que tinham tomado a *rota* para o Brasil, Chile ou Estados Unidos, cada um tentando sua sorte em busca de *lavi miyò*. Entretanto, a conversa retornou rapidamente aos detalhes da organização da *wout* e as estratégias para atravessar o Golfo de Urabá e atravessar as montanhas, rios e matas para chegar ao Panamá; estratégias que giram, principalmente, em torno da composição e escolha do grupo. Muitas vezes, contava Pipo, juntar-se a um grupo com crianças ou mulheres para uma travessia marítima ou nas caminhadas em condições

⁵ *Li te pran dlo* disse Pipo, uma expressão para dizer que uma pessoa se aventura em uma *wout* perto do mar.

realmente difíceis era arriscado porque elas iam mais devagar e reclamavam mais; no entanto, a escolha e composição do grupo era baseada na necessidade de ter mulheres para cozinhar para o resto do grupo, uma vez que tinha que ser composto essencialmente por pessoas fortes, capazes de suportar as duras condições da travessia.

De fato, chegar ao Panamá vindo de Turbo teria sido a fase mais mortal da *wout Miami*, pois significava afundar no inferno verde da região do Darien, nas mãos de paramilitares e traficantes. Vídeos ou fotos mostrando uma floresta tropical densa e amazônica, com sua fauna e flora desconhecidas pelos haitianos, e testemunhando as condições extremas da viagem, sempre alimentaram intensas discussões no Facebook ou nos grupos de WhatsApp dos quais eu fazia parte. É muito difícil atravessar essa fronteira localizada em um ambiente tropical hostil conhecido como o “tampão de Darien”, e não há estradas para cruzar de um país para outro. Na verdade, é o único trecho remanescente da Rodovia Pan-Americana. De Turbo, a maioria dos migrantes cruza a fronteira panamenha clandestinamente por terra, caminhando pela selva de Darien durante dias, ou por mar, pegando um barco comercial através do Golfo de Urabá. De acordo com algumas histórias recolhidas em redes sociais, muitos não resistiram às condições extremas e aos riscos de uma caminhada tão traiçoeira realizada por pessoas inexperientes e sem equipamento, onde encontraram os perigos mais terríveis (grupos criminosos, animais selvagens, doenças, fome ou desidratação); os mais fracos morreram, abandonados na estrada aos gritos e lágrimas dos parentes indefesos, que tiveram que seguir seu caminho.

Entretanto, esta reunião sem dúvida influenciou na decisão de Pipo e da senhora de continuar a viagem juntos, “como se Deus tivesse enviado esta pessoa para me encontrar” (*se Bondye ki voye moun sa bay mwen*), disse o rapaz. Se a senhora viu em Pipo um jovem alegre com um espírito positivo, em quem confiava porque o conhecia desde criança, ele a viu como uma mulher forte e corajosa (*fanm vanyan*) que podia cuidar dele, cozinhar para ele, ajudá-lo ou tomar conta dele em caso de necessidade. Então, formou-se um grupo de doze pessoas e a senhora ficou encarregada de comprar todas as coisas necessárias.

Pipo e seus companheiros de viagem concordaram em liderar o grupo e planejaram a viagem de barco para atravessar o Golfo de Urabá, que custou US \$200 por pessoa. Uma viagem perigosa que durou cerca de oito horas, o que finalmente os obrigou a terminar a *wout* a pé até o Panamá. Pipo sorriu quando me explicou que embarcar em “*la lancha*” provavelmente durou tanto quanto a travessia, que deveria levar 2h30, já que era necessário pesar a bagagem — sendo que cada quilo extra teria que ser pago — e pobres daqueles que não tinham protegido seus pertences com sacos de lixo. Uma vez no mar, o motor da *lancha* parou e, em seguida, após alguns minutos, saiu como se nada

tivesse acontecido — *la lancha* tinha três motores funcionando (um após o outro para o bem de economizar gasolina). Durante a viagem marítima foi preciso fazer uma parada noturna em uma ilha para reabastecer e descansar. A mais leve ondulação, em um mar relativamente calmo, fez com que o barco decolasse, batendo com força e sendo arremessado sobre a água como se fosse um casco de noz, o que fez com que os passageiros pulassem de medo, já que muitos deles não sabiam nadar e a maioria tinha enjôo de mar.

Chegando em Capurgana, o grupo partiu novamente para atravessar montanhas e arbustos, uma história que ele me contava com um nó na garganta, revelando que *chache lavi* também poderia estar associada ao significado e às práticas da *mistik* (magia, misticismo) quando a *wout* exigia enfrentar as condições extremas da viagem. Para chegar ao Panamá, tiveram que caminhar por cinco dias nas montanhas, atravessar rios inundados, caminhar na lama, dormir de olho nos arbustos, ficar atentos aos escorpiões, cobras ou outras espécies venenosas. Em Capurgana, Pipo havia negociado a viagem de US \$250 por pessoa com um indígena colombiano, que viria a ser seu guia. Ele me explicou que havia, nesta pequena cidade colombiana, um verdadeiro mercado para a passagem de migrantes indocumentados:

É um mercado, eles sabem que você é um estrangeiro e se aproximam de você para falar o preço. Depois, você negocia. Tem um verdadeiro negócio na região.

Por vezes tivemos que esperar dias, até semanas, porque era mais difícil negociar com os contrabandistas que se recusavam a caminhar nas montanhas quando havia operações militares do Governo do Panamá para combater o narcotráfico, enfraquecendo ainda mais a região do Tampão do Darién. Eles costumavam dizer *la selva come* para indicar que a selva é capaz de engolir, nos casos de chuvas fortes, operações militares ou na presença de grupos paramilitares e traficantes de drogas. Uma vez concluída a negociação, o indígena havia pedido a Pipo que organizasse seu grupo: era preciso carregar água, e ter botas para caminhar em caso de chuva. Começaram a caminhada atrás do indígena que abria o caminho para o resto do grupo com seu facão. A descrição de Pipo revelou uma rota na qual era difícil respirar, devido ao calor e à umidade, embora o guia tivesse planejado paradas a cada 30 minutos para descansar. Era importante que os contrabandistas colombianos entendessem a composição do grupo que levariam até a fronteira panamenha, porque a sua reputação poderia ser questionada. Algumas vezes Pipo ria:

Quando paramos para descansar, o indígena nos pedia para tirar fotos ou vídeos e mostrar às nossas famílias que estávamos indo bem, que ele nos tratava bem. Mas o objetivo principal era enviar mensagens àqueles que tinham ficado para trás, para informá-los de que Fulano de Tal era um bom rapaz, e que, quando chegassem a Capurgana, deveriam procurá-lo para negociar a travessia da fronteira.

Porém, Pipo me disse que o *raketè*⁶ os abandonou após algumas horas de caminhada — provavelmente, na sua opinião, porque o grupo era muito lento devido à presença de crianças —, e eles se viram sozinhos, perdidos, sem um mapa ou bússola, sem saber para onde ir. Enquanto isso, o pânico e o medo invadiam os pensamentos de todos, as crianças choravam sem entender o que estava acontecendo, as mulheres gritavam, Bíblia na mão, implorando para que *Bondye* (Deus) os salvasse desta situação e não os abandonasse. Pipo não podia se render diante das emoções e da desmobilização do grupo, pois tinha que encontrar uma solução para sobreviver e chegar ao Panamá. Então ele rapidamente decidiu se separar em dois grupos, caminhando em paralelo, mas a uma certa distância, para que pudessem se comunicar através de gritos.

Antes de retomar a caminhada, Pipo me explicou que havia tido uma longa conversa com a senhora, pedindo-lhe para convencer o resto do grupo a apoiá-lo nesta decisão e confessou-lhe que havia ouvido uma espécie de voz, um *ti zwazo* (passarinho) cantando para ele o caminho a seguir. Foi então que Pipo me revelou que, como a senhora era uma *manbo* (sacerdotisa vodu), ela soube preparar, com as poucas coisas que tinham à mão, um ritual para implorar a proteção dos antepassados, os *lwa*, que os acompanharam durante toda a viagem para chegar em segurança. Pipo me disse que ela havia coletado algumas plantas (*fèy*) e fervido em água sobre um fogo que havia feito com três pedras (*wòch*), ao pé de uma árvore (*pye bwa*) que ela mesma escolhera com muito cuidado. Não era apenas uma questão de *fè maji* (fazer mágica) ao trazer os elementos importantes do vodu como *fèy*, *wòch* ou *pye bwa*, mas sim para se aproximar dos *lwa* e pedir-lhes proteção para *ouvè wout la* (abrir o caminho) e ajudá-los a superar os obstáculos que poderiam surgir. Neste sentido, *maji* e *mistik* não se referem ao sentido estrito da magia, tal como definido por Richman:

A palavra *maji* é frequentemente usada, no seu sentido estrito, para se referir à bruxaria e à classe de poderes conhecida como *pwen*. O símbolo dominante de uma opção moral e existencial, a magia evoca o que é transitório, contratual e individualista (Richman 2005: 151).

Durante cinco dias, a canção do *ti zwazo* guiou Pipo e o grupo até o Panamá, onde alguns ficaram três semanas, enquanto outros tiveram que ficar por três meses, dependendo da posição do governo na gestão dos migrantes irregulares. Ouvir o canto de um *ti zwazo* ou praticar um ritual, adquiriu o significado de um pedido de proteção aos espíritos ou ancestrais para enfrentar os impasses da *wout*, ou recitar as orações do evangelho de uma Bíblia que alguns tinham colocado em suas mochilas, como um objeto que garantia sua proteção, significava implorar *Bondye* para salvá-los.

⁶ Os *raketè* ocupam um lugar de destaque nas narrativas da mobilidade, não tanto pela possibilidade de serem considerados como “agentes ilegais”, e sim por serem atores e facilitadores da mobilidade das pessoas nas *wout* podendo enfrentar restrições legais ou materiais, gerando assim situações de imobilidade. Categoria nativa que definirei mais nas próximas páginas deste artigo.

Portanto, o *pran wout la* estava acompanhado de elementos de uma dimensão coletiva espiritual e transcendental, em que rituais e objetos eram necessários para proteger as pessoas ao longo de sua viagem, inclusive alguns deles consideraram necessário fazer um ritual semelhante antes de partir (Richman, 2005:152).

Chegar ao Panamá não foi fácil e a declaração do Governo panamenho, em 9 de maio de 2016, de que haitianos e cubanos estavam proibidos de entrar no país vindos da Colômbia, complicou a *wout* de milhares de pessoas querendo atravessar o país para, posteriormente, viajar até os Estados Unidos. Um novo obstáculo da *wout Miami* levou à invenção de novas estratégias para atravessar a fronteira, além das negociações de preços.

Quando Pipo e o grupo chegaram ao Panamá, na pequena (e muito pobre) aldeia de Yaviza, foram acolhidos por uma comunidade indígena que tinha muito pouco a oferecer. Uma vez que a passagem da fronteira foi negociada com a polícia por US\$ 100 cada, pegaram um ônibus para Paso Canoas — na fronteira com a Costa Rica. Pipo esperou alguns dias para receber os US\$ 500 que o seu pai lhe havia enviado por transferência (valor que possibilitou a negociação dos serviços de um *raketè* para chegar à fronteira nicaraguense, em Peñas Blancas) — uma viagem conhecida como *la Ruta del Tráfico* (a rota do tráfico) devido à circulação de drogas, mercadorias ilegais e, até mesmo, tráfico humano. Localizada perto da costa do Pacífico, Peñas Blancas, onde se pode entrar na Nicarágua através de uma estreita faixa de terra, é a única passagem terrestre entre os dois países cujos problemas diplomáticos fazem com que algumas pessoas reclamem seus direitos na mídia local. Em alguns casos, o tempo de espera pode variar de três a quatro meses, e em outros é possível escolher entre as diferentes possibilidades para atravessar a fronteira: a pé pelas montanhas (entre US\$ 1.000 e 1.200)⁷, de caminhão ou ônibus (entre US\$ 1.500 e 1.800) ou de barco por Los Chiles (cerca de US\$ 900) — de todas as formas arriscando suas vidas.

Enquanto alguns tinham desistido de seus empregos e usavam o dinheiro de sua demissão ou assistência de desemprego para comprar bilhetes de avião do Rio de Janeiro para Rio Branco, a fim de, financiar sua *wout* da fronteira peruana para Quito, outros compraram seu bilhete de avião a crédito de sua conta bancária, e ainda outros pediram empréstimos de amigos que vivem no Brasil. Mas empreender a *wout*, na maioria dos casos, exigia alguma garantia de que a família da diáspora estivesse pronta para financiar cada passo; por esse motivo que, em seguida, o mercado de transferência de dinheiro decolou, especialmente em Quito (Equador), Peñas Blancas (Costa Rica) e Tijuana (México).

⁷Viagem de cerca de 3 dias se o contrabandista cumprir honestamente a sua missão porque muitos abandonam o grupo no meio do caminho e as pessoas são forçadas a retornar para pagar os serviços de outro *raketè*.

Além disso, o mercado ilegal do *raketè* tem impulsionado as negociações entre os *raketè* e as pessoas que se encontram na *wout* e que recorrem a parentes que vivem na diáspora para solicitar grandes quantias que variam conforme a demanda pela busca por um documento ou na tentativa de atravessar a fronteira de um país para outro. Quanto mais solicitações para cruzar a fronteira, maior será o preço exigido pelos *raketè* — até US\$ 1.800 por pessoa, de acordo com o meio de transporte utilizado: barco, veículo motorizado particular (carro, táxi, caminhão etc.) ou público (ônibus), ou a pé por estradas sinuosas. Em geral, a *wout Miami* dura entre três e seis meses e custa, em média, até 7.500 dólares por pessoa, de acordo com as informações coletadas nas longas conversas em grupos do WhatsApp, que marcaram fortemente a vida diária de haitianos no Brasil durante o primeiro semestre de 2016, assim como no contato que tive com relatos pessoais recolhidos durante as minhas estadias em Miami e Haiti. A duração da viagem e o valor do financiamento — indicada por eles com a expressão *fanmi-m ap ede-m* (minha família vai me ajudar) — varia conforme a intensidade dos fluxos ao longo do tempo: quanto maior a demanda, maior o preço exigido pelos *raketè* do local e quanto maior a duração da viagem diminuiu.

Embora Pipo se referisse ao Peru como um *vye peyi, peyi lèd*, para dizer que o país não é belo, e sim pouco atraente e onde não seria bom viver, mesmo em trânsito; ele definiu Honduras e Guatemala como países onde era fácil transitar sem papéis, mesmo lembrando das cenas marcadas pela violência. Apesar de contar a sua história com certa resignação (*rezinye*), as tentativas das autoridades fronteiriças locais ou dos *raketè* de negociar dinheiro para um passe do Peru à Guatemala, ao chegar em solo mexicano, uma certa tranquilidade tomou conta dele antes de empreender uma nova *wout* de natureza administrativa, organizada pelas autoridades de imigração mexicanas e americanas.

Após o registro pela Polícia Federal Mexicana e a concessão de um passe de vinte dias, Pipo iniciou uma nova viagem que durou alguns dias de ônibus até a fronteira de Tijuana/San Diego, onde serviços humanitários locais foram implantados, a pedido de *Immigration and Customs Enforcement* e do Serviço de Alfândegas e de Proteção das Fronteiras dos Estados Unidos, para receber e hospedar migrantes. Eles permanecem com uma tornozeleira eletrônica preta até o dia de sua audiência perante o tribunal de imigração, responsável pela decisão sobre a solicitação de asilo ou status de refugiado.

Ao pé da cerca de arame que marca a fronteira entre Tijuana e San Diego, muitas pessoas duvidaram se deveriam cruzar a fronteira quando o governo dos EUA declarou, em 22 de setembro de 2016, o reinício das deportações de haitianos indocumentados em seu território.⁸ As mensagens

⁸ Artigo do *Miami Herald* de 22/09/2016.

enviadas pelas autoridades americanas a esses migrantes e requerentes de asilo que foram admitidos sob a promessa de deportação, os colocaram numa situação de incerteza. Prestes a chegar ao final da sua *wout*, após uma épica travessia da metade do continente americano, do Brasil à baixa Califórnia, os migrantes estavam no posto fronteiro de San Ysidro, no lado americano, onde se candidataram a viver nos Estados Unidos, com o risco e a alta probabilidade de serem mandados de volta para o Haiti. Houve quem desanimasse de tentar atravessar a fronteira e, vendo suas esperanças se desvanecerem, decidiu ficar em Tijuana, aos pés do muro, presos entre o mar e o deserto, porque nunca haviam pensado em ficar no México, longe de sua representação do sonho americano, o sonho de se tornar uma diáspora.

Assim como a maioria daqueles que percorreram a *wout Miami* e foram ouvidos por funcionários do Serviço de Imigração dos EUA em San Diego, Pipo passou quatro meses em um centro de detenção, antes de ser liberado em novembro de 2016. Quando saiu, ele se juntou a seu pai em Margate, Flórida, onde vive desde então. Aguardou quase seis meses até obter o documento de autorização de trabalho (*Employment Authorization Document*), um período que ele aproveitou para fazer aulas de inglês. Ao longo desses poucos meses, passou por três entrevistas do tribunal, durante as quais lhe foi solicitado apresentar provas do seu pedido de asilo ou de seu pedido de reunificação familiar, encontros em que foi representado e acompanhado por um advogado contratado por seu pai por 500 dólares. Em janeiro de 2018, por uma decisão judicial, obteve residência temporária (por um período de dois anos) com base na reunificação familiar.

Isso porque “ser uma diáspora” não se trata apenas de enviar dinheiro ou objetos para aqueles que ficaram no Haiti, nem de realizar um projeto social ou organizar a viagem de um parente, mas também consiste em mostrar publicamente nas redes sociais, que é uma forma de evidenciar o comportamento, o valor moral, social e simbólico do sucesso da *wout*. Tais são as características que definem a pessoa na diáspora, de acordo com o imaginário dos haitianos, nas quais a ideia de *gwo dyaspora* (grande diáspora) só seria possível em *gwo peyi* (países economicamente ricos), como os Estados Unidos. Portanto, *chache lavi* só seria possível além das fronteiras terrestres do Haiti, no exterior, tornando a mobilidade uma fonte cultivada para o progresso social, econômico e cultural do indivíduo.

INTERMEDIARIOS NAS WOUT HAITIANAS

Os *intermediários* são uma figura central na literatura antropológica clássica sobre migrações e mobilidades, particularmente no que se refere aos estudos sobre as relações políticas e econômicas em nível local, e são geralmente definidos como *brokers*, termo vindo do inglês. De fato, o termo aparecia como uma figura crítica no contexto de debate da teoria antropológica da descolonialização

e da modernização nas décadas dos anos 1950 e 1960 – especificamente com a escola de Manchester (Gluckman, Mitchell e Barnes, 1949; Fallers, 1955). Mais tarde, com o surgimento do transnacionalismo, o termo *broker* desapareceu amplamente de vista no final da década dos anos 1970, antes de ressurgir na esteira dos interesses atuais na compreensão da reconfiguração planetária suscitada pelo neoliberalismo e nos estudos sobre as sociedades complexas. Assim, as ambiguidades morais do *broker*, como indivíduo que ultrapassa as fronteiras sociais e cujos motivos e lealdades são questionados, ganharam força nos estudos sobre migrações e mobilidade.

De forma diferente, Eric Wolf (1956) e Clifford Geertz (1960) desenvolveram explicitamente a ideia do intermediário e intermediário cultural (*broker* e *cultural-broker*) para descrever formas inconstantes e mutuáveis da autoridade política e das relações transformadoras entre as pequenas localidades e as metrópoles após a descolonização no México e na Indonésia, respectivamente. Em um contexto de tensões e contradições entre detentores do poder a nível nacional e local, o antropólogo Erick Wolf propôs uma definição dos *brokers* como “indivíduos capazes de atuar em termos de expectativas tanto orientadas para a comunidade quanto para a nação” (1956). Na continuidade de uma forma de desenvolver uma certa teoria “dos grupos intermediários”, essa definição permite uma observação das interações entre diversas escalas, local, nacional, transnacional, pois os “intermediários controlam as articulações ou sinapses cruciais das relações que ligam o sistema local ao todo mais amplo” (*op. cit.* 1956). Como lembram Bela Feldman-Bianco e Gustavo Lins Ribeiro (2003, pp. 260-261), “essa posição de intermediário constitui uma instância de poder que pode facilitar a mobilidade social desses indivíduos e que pode ser utilizada tanto em prol de benefícios pessoais quanto para atender a sua comunidade ou, ainda, a interesses externos”.

A partir de uma etnografia das experiências de mobilidade das pessoas, pretendi detalhar as distintas estratégias utilizadas pelos nacionais do Haiti⁹ para cruzarem as cada vez mais reguladas fronteiras dos Estados nacionais. As jornadas podem ser longas, fragmentadas, perigosas, não finalizadas e resignificadas ao longo do processo. Os lugares de destino, inclusive, podem ser redefinidos. Assim, os processos de mobilidade se veem interrompidos por regimes de imobilidade que impedem que os migrantes se movam para as direções desejadas, criando, de fato, uma imobilidade involuntária (Carling, 2001) que acaba por ser a realidade de diversas pessoas que se aventuram nessas jornadas. Esta impossibilidade de dar seguimento à viagem, somada à vergonha de retornar ao país de origem – ou de trânsito – sem ter alcançado o sucesso de devir *diaspora*, tem

⁹ Mas também de Cuba, quando os caminhos dos haitianos e dos cubanos se encontraram a partir do Equador. Ver mapa (Montinard, 2019, p. 119). Se entre 2015 e 2018, a partir do Brasil, o número de Haitianos que entraram ilegalmente nos Estados Unidos cruzando a fronteira do México, atingiu cerca de 30 mil em 3 anos, segundo os dados de *US Customs and Border Protection*, os Cubanos foram certamente de longe os maiores: 28.642 em 2015, 41.523 em 2016, 15.383 em 2017 e 7.079 em 2018. Hoje, muitos congoleses saiam do Brasil para tentar chegar na terra de Tio Sam.

ocasionado um processo de reconfiguração das cidades fronteiriças (por exemplo em Tijuana - Montinard, 2019, pp. 211-222) e das dinâmicas migratórias internas no continente americano. Neste contexto, que tem muitos pontos em comum com as realidades de migração e refúgio de grupos e indivíduos em outras partes do mundo e da América Latina¹⁰, as ações de *intermediários* tornam-se fundamentais. Os *raketè*, portanto, ocupam um lugar de destaque nestas narrativas de mobilidade, menos pela possibilidade de serem considerados “agentes ilegais” do que por ser atores e facilitadores da mobilidade das pessoas nas *wout* que podem enfrentar restrições legais ou materiais, gerando assim situações de imobilidade.

De fato, trata-se de uma figura associada de forma muito simplificada pela literatura ou pelos agentes das organizações internacionais e dos governos com a do *coiote* e, por isso, a figura do *raketè* tem sido objeto de denúncia no contexto do combate ao tráfico internacional de pessoas. No entanto, esse viés criminalizante tem obstruído uma percepção mais apurada da complexidade do *raketè* nas dinâmicas das (i)mobilidades. Em determinados contextos, por exemplo, essas pessoas viabilizam a mobilidade, intermediando rotas, documentos, passagens, informações, seja atuando como indivíduos (*kontak, m konn moun, m gen moun*), seja como instituições (*ajans* ou *ajans vwayaj*) (*op. cit.*, pp. 205-210). Desta maneira, estes são termos cruciais para uma melhor compreensão das dinâmicas da mobilidade haitiana, desde o Haiti ou no estrangeiro, e reanimam as discussões em torno da “governamentabilidade” definida por Foucault como:

O conjunto formado por instituições, procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem o exercício dessa forma bastante específica, ainda que muito complexa, de poder que tem por objeto principal a população, por forma maior de saber a economia política, por instrumento essencial os dispositivos de segurança (Foucault, curso oferecido no Collège de France em 1978 intitulado *Sécurité, Territoire, Population*, pp. 111-112, 2004).

Neste sentido, uma questão que se sobressai na narrativa etnográfica da minha pesquisa de doutorado é a constante relação dos haitianos com os mais distintos processos de governabilidade migratória em curso em todo o continente americano, e especialmente no Brasil. Nas diferentes *wout* físicas percorridas, são utilizadas rotas inusitadas e práticas construídas em constante reação às tentativas de regulação estatal. Esse contato com as estruturas de controle aparece na escolha de percursos extremamente perigosos e caros, assim como na utilização de serviços dos *raketè* cada vez mais disseminados na rotina migratória de diferentes grupos e indivíduos. De fato, no relato

¹⁰ Ver documentário de Carlos Sandoval Garcia, “Casa en Tierra Ajena” (2017), que conta as histórias e os sonhos de várias pessoas que estão em processo de emigração forçada na América Central. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AkrZIumTRjI&fbclid=IwAR377JOnVTqlIraDeT4yhbGgToljPpLXwc5cbk7-E9wxv9ZlOwXhX3iMIHY>

etnográfico, surgem regimes de (i)mobilidade, por exemplo, centros de detenção de estrangeiros e anúncios de deportação nos Estados Unidos (Montinard, 2019, pp. 223-233); a atuação de agências internacionais na modulação do controle de populações, como o papel da Organização Internacional pelas Migrações (OIM) no Haiti (*op. cit.* pp. 297-315); as consequências práticas das distintas proibições da mobilidade haitiana na América Central; a atuação do governo brasileiro na restrição da mobilidade das pessoas solicitantes da condição do refúgio (como a medida adotada a partir de 01/01/2017 pelo governo de Michel Temer – *op. cit.* p. 300); além de um conjunto de estratégias dos nacionais do Haiti para contraporem-se às práticas de controle engendradas pelos dispositivos estatais.

Esses regimes de imobilidade podem também se remeter ao retorno ao Haiti. Porém, este retorno segue sendo uma opção quase impossível, visto como um fracasso aos olhos das pessoas que ficaram no Haiti ou no país de transição como o Brasil, ou daquelas que foram deportadas, um fracasso na busca de *chache lavi* para si e para a sua família. E, para alguns, quando a deportação os espreitava, a resposta tomou múltiplas escolhas: alguns decidem não ficar nos Estados Unidos e foram para o Canadá, como um *chimen dekoupe*, enquanto outros, ilegalmente nos Estados Unidos, se lançam em um movimento de *rezistans* (resistência), remetendo a um ideal de mudança individual e coletiva, ou outros voltaram para o Brasil.

Uma vez chegados aos Estados Unidos, alguns vão em busca de seu primeiro emprego para enviar dinheiro ao Haiti, outros trabalham por alguns meses e tentam economizar dinheiro suficiente para financiar uma nova *wout*, o que pode levá-los ao Canadá, enquanto muitos são deportados para o Haiti. De fato, a deportação (ou sua ameaça) desvia a *wout* de muitas pessoas, algumas preferindo esperar na fronteira mexicana em Tijuana, outras (na prisão ou liberadas sob fiança) esperando ser chamado pelo tribunal americano para comparecer perante o juiz que decidirá sobre seu pedido de asilo ou status de refugiado. Finalmente, outros são liberados provisoriamente em solo americano, temendo em seu estômago que serão deportados e, mesmo antes de obter a decisão do tribunal, empreendem a *wout* ao norte do Estado de Nova Iorque para entrar no Canadá, um país fronteiriço que oferece uma política de imigração mais favorável e onde os riscos de deportação são menores.

Na narrativa etnográfica da minha pesquisa, a partida, ou mesmo o retorno ao Brasil, mostra como as estratégias de travessia de fronteiras físicas, simbólicas ou tecnológicas, recorrem quase sempre aos *raketès*, elemento constitutivo da mobilidade haitiana, profundamente ancorado nas redes e nas práticas culturais. Ainda que essas formas possam remeter, para alguns, a um negócio criminoso, por vezes até violento, o *raketè* é uma figura que sempre existiu na história da migração

haitiana e suas práticas contemporâneas podem tomar diferentes formas, como um *kontak* (contato), um *rezo* (rede), pessoas ou instituições facilitando a difusão de informações que serão costuradas ao longo de um discurso confuso, mas que faz com que as pessoas sigam acreditando que *chache lavi* não é possível senão fora das fronteiras do Haiti. E, *chache lavi*, é também bem viver (*byen viv*) no novo país de residência apesar das condições de vida difíceis. Se o Brasil foi a oportunidade para alguns, outros procuraram sair do país sul-americano para tentar sua sorte em novas *wout*, vendo-se obrigados a partir – ou voltar para alguns deles!

As ambiguidades da figura dos intermediários, e especificamente do *raketè*, se revelam nas relações complexas que podem ter os indivíduos e as famílias com eles, podendo ser às vezes um amigo, um vizinho, um membro da família ou um sujeito menos próximo indicado por alguém, um representante de uma autoridade pública ou da sociedade civil, entre outros. Essa multiplicidade de relações entre mediador e migrantes coloca em jogo questões relativas à lealdade, à obrigação, à reputação e ao segredo, as quais vão muito além de uma mera relação de mercado na qual as pessoas apenas pagam por um serviço (no caso, a obtenção de documentos, ou a abertura de uma rota junto às autoridades de um determinado país). Se muitos definem *raketè* como *coiotes* ou como uma empresa que facilita a organização de uma viagem (i)legal, inserindo assim os *raketè* em uma narrativa sobre o tráfico de pessoas, as ambiguidades em torno das formas que podem assumir essas pessoas adquirem muitos sentidos pelo fato de representarem igualmente uma alternativa aos processos legais estabelecidos pelos estados nacionais, cada vez mais rígidos.

Os controles migratórios, as variações nacionais e as mudanças constantes de políticas obrigam os migrantes a lidar com intermediários e “especialistas”, como os *raketè*. É necessário não só descrever as políticas públicas relacionadas às questões migratórias em cada país pelos quais se movimentam os haitianos que passam pelo Brasil, mas também compreender as experiências subjetivas e as representações que os indivíduos possuem sobre essas políticas enquanto se deslocam. Será necessário, ainda, observar as relações entre as pessoas que circulam na *wout*, às vezes em grupo¹¹, os *raketè* que facilitam o cruzamento das fronteiras ou a obtenção de um documento, as estratégias desenvolvidas pelos indivíduos para passarem de uma fronteira a outra, as agências estatais e os órgãos de segurança, as polícias de fronteira ou os agentes de imigração e outros agentes dos governos.

Tal como nas músicas de Ti Manno, músico e cantor haitiano, que permitiram Glick-Schiller e Fouron (1990) compreender os fatores que podiam explicar a multiplicidade de identidades

¹¹ A escolha da composição do grupo é importante, pois era vital que houvesse mulheres para cozinhar ao longo da *wout Miami* por exemplo, e era importante que o grupo fosse composto e dirigido por pessoas fisicamente e moralmente fortes, capazes de suportar as duras condições de viagens, quase sempre homens.

próprias aos imigrantes haitianos nos Estados Unidos, o estudo aqui proposto sobre os intermediários, e especificamente os *raketè*, nas *wout*, pretende não só revelar a complexidade dos modos de organização, mas também levantar interrogações relativas às circulações nacionais e transnacionais que podem caracterizar dispersões - nem passageiras, nem pontuais -, mas que dão lugar a estratégias nas quais a extensão espacial é, em si mesma, utilizada como recurso (Ma Mung, 1999).

Finalmente, este artigo propunha descrever e analisar as experiências da mobilidade articulada em rede através das histórias das pessoas que estavam saindo ou haviam saído do Haiti em busca de uma vida melhor. A mobilidade daquelas que partem pode contribuir para a imobilidade daquelas que ficam e vice-versa, especialmente quando aquelas que embarcam nas *wout* participam enviando dinheiro para a manutenção dos que ficam para trás, ou quando aquelas que ficam para trás ou que vivem no exterior participam do financiamento daquelas que partem para embarcar em uma nova *wout*. Explorar a *wout* em que as pessoas se lançam significa falar sobre a busca de uma vida plena, sobre os mecanismos e as estratégias individuais e coletivos que são reinventados e desenvolvidos cada vez dentro de redes e espaços nos quais a criatividade, as esperanças e as incertezas coexistem, às vezes gerando fortes tensões e frustrações (*fristrasyon*). Estas estratégias e mecanismos definem a dinâmica da mobilidade, obrigando-nos a (re)pensar territórios, relações e pessoas.

Assim, existe uma hierarquia entre as diferentes *wout*, físicas ou simbólicas, uma hierarquia econômica e geopolítica, tanto para as pessoas que vivem no Haiti quanto para os haitianos que vivem no exterior. De um indivíduo para outro, a *wout* pode assumir dimensões diferentes e ser modificada ao longo de seu curso, tornando-o uma categoria móvel - não estática, associada a um território de forma dicotômica como se existisse uma separação clara entre os lugares de origem e os lugares de destino. O retorno a um território conhecido ou original é a história de muitos haitianos que tomaram a *wout* cheia de obstáculos, alguns acabando por ser deportados enquanto outros se tornaram *diaspora*. *Pran wout la* é de fato um devir, um estado de construção, um modo de estar em movimento, que pode assumir derivações constitutivas da mobilidade (como *ouvè wout la*, *kite wout la*, entre outros) como uma forma de estar em diferentes espaços e momentos de mobilidade (Biehl e Locke 2017: 6).

Chache lavi significa saber viver bem (*byen viv*) no novo país de residência e pode assim tomar a forma de uma busca por uma vida melhor, uma busca para realizar o sonho de um dia se tornar *diaspora*, onde estratégias individuais e coletivas são constantemente reinventadas e repensadas em torno de novos *wout*.

REFERENCIAS

- ANGLADE, Georges. 1982. *Espace et liberté en Haïti*. Montréal: ERCE & CRC.
- BANQUE MONDIALE. 2017. Rapport sur les migrations et le développement. Available at: <http://www.worldbank.org/en/topic/labormarkets/brief/migration-and-remittances>. Consulted on: 10 January 2020.
- BIEHL, João; LOCKE, Peter. 2017. *Unfinished: The Anthropology of Becoming*. Durham: Duke University Press.
- BOURDIEU, P. 1991. "Introduction à la socioanalyse". *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, Paris, Vol. 90, p. 3-5, Dezembro.
- _____. 2003. "L'objectivation participante". *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, vol. 150, n. 5, pp. 43-58.
- CARLING, J. 2001. *Aspiration and ability in international migration Cape Verdean experiences of mobility and immobility*. Thesis submitted to the Department of Sociology and Human Geography, University of Oslo.
- CAVALCANTI, L; TADEU DE OLIVEIRA, A; ARAUJO, D. A. 2016. "Inserção dos imigrantes no mercado de trabalho brasileiro". Relatório Anual. *OBMigra*, Brasília. Available at: <http://obmigra.mte.gov.br/index.php/relatorio-anual>. Acesso em: 13 January 2019.
- CHARLES, Jacqueline. 22 sept. 2016. "US shifts Haiti deportation policy and gives a warming." *Miami Herald*. Miami. Available at: <http://www.miamiherald.com/news/nation-world/world/americas/haiti/article103373227.html>. Acesso em: 17 novembro 2018.
- DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO (DOU). 12 novembro 2015, Seção 1, p. 48. Available at: <https://www.jusbrasil.com.br/diarios/104076812/dou-secao-1-12-11-2015-pg-48>. Consulted on: 17 November 2018.
- FALLERS, I. The predicament of the modern African chief: an instance from Uganda. *American Anthropologist*. 57,290-305. 1955.
- FOUCAULT, M. 2004. *Sécurité, territoire, population*. Paris: Seuil.
- GEERTZ, C. 1960. "The Javanese kijaji: the changing role of a cultural broker". In: *Comparative Studies in Society and History*. 2, 228-249.
- GLICK-SCHILLER, Nina. 2011. "Locality, Globality and the popularization of a diasporic consciousness: Learning from the Haitian case". In: JACKSON, R. *Geographies of the Haitian Diaspora*. New York: Routledge.
- _____; FOURON, G. « Everywhere we go, we are in danger »: Ti Manno and the emergence of a Haitian transnational identity. *American Ethnologist*. Vol. 17, n. 2, p. 329-347, 1990.

GLUCKMAN, M. ; MITCHELL, J.C. ; BARNES, J.A. 1949. *The village headman in British Central Africa*. África. 19, 89-106.

JOSEPH, Handerson. 2015a. *Diáspora: as dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa*. Tese, Museu Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro.

_____. 2015b. "Diáspora. Sentidos sociais e mobilidades haitianas". In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, 21(43).

_____. 2017. "A historicidade da (e)migração internacional haitiana: O Brasil como novo espaço migratório". In: *Périplos: Revista De Estudos Sobre Migrações. Dossiê: Imigração haitiana no Brasil: Estado das Artes*. Brasília, 1(1): 07-26.

MA MUNG, E. La dispersion comme ressource. *Cultures et Conflits*, Paris, n.33-34, p. 89-103, 1999.

MINISTÉRIO DO TRABALHO E EMPREGO (MTE). Resolução Normativa n. 97, 12 janeiro 2012. *Diário Oficial da União*, 13/01/2012, Seção 1, p. 19: "dispõe sobre a concessão do visto permanente previsto no art. 16 da Lei no 6.815, de 19 de agosto de 1980, a nacionais do Haiti."

MONTINARD, M. *Pran wout la: as dinâmicas das redes e da mobilidade haitiana*. Tese de doutorado. PPGAS, Museu Nacional, UFRJ. 2019.

RICHMANN, Karen E. 2005. *Migration and voodoo*. Florida: University Press of Florida.

SANDOVAL GARCIA, C. *Casa en Tierra Ajena*. Reportagem 2017. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=AkrZiumTRjI&fbclid=IwAR377JOnVTqIraDeT4yhbGgToljPpIXwc5cbk7-E9wxv9ZlOwXhX3iMlHY>

VIEIRA, Rosa. 2014. *Itinerâncias e governo: a mobilidade haitiana no Brasil*. Master's dissertation in Sociology and Anthropology, Federal University of Rio de Janeiro.

_____. 2017. "O governo da mobilidade haitiana no Brasil". In: *Mana Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, 23(1): 229-254.

WOLF, E. 1956. "Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico". In: *American Anthropologist*. 58, 1065-1078.

ZOLBERG, Aristide; SUHRKE, Astri; AGUAYO, Sergio. 1989. *Escape from violence: Conflict and the refugee crisis in the developing world*. Oxford: Oxford University Press.



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

Berimbau me confirmou: A capoeira situada na agenda transnacional da experiência da Diáspora Africana

Ettore Schimid Batalha¹ (UFSCar)

RESUMO: Este trabalho abordará como os momentos da experiência negra no Atlântico Sul podem ser visualizados na forma de ensino-aprendizagem da capoeira, propondo um prisma diaspórico para as análises desse sistema de codificação. O artigo articula conceitos da Sociologia da Diáspora e debates sobre a estética afro-diaspórica para situar a capoeira na agenda transnacional africana, enxergando a lei 10.639/03, o reconhecimento da capoeira como “instrumento de integração entre os povos” e sua patrimonialização como uma etapa possível de reorganização dessa agenda. O estudo trata de situar alguns pontos de leitura em sua organização que demonstrem essa correspondência em sua agência criada na e pela Diáspora Africana: o primeiro momento que pode ser visto como racialmente particularista, em sua proibição, o segundo momento como nacionalista, com sua esportização e, por fim, o atual momento diaspórico, com a política de patrimonialização.

Palavras-chave: Capoeira; Diáspora Africana; Estética; Transnacional.

INTRODUÇÃO

*Eu vou ler o B-a-bá/B-a-bá do Berimbau
A cabaça e o caxixi/ E um pedaço de pau
A moeda e o arame, colega véio
Aí está um berimbau
Berimbau é um instrumento/
Tocado numa corda só
Pra tocar São Bento Grande
Toca Angola em Dó maior
Agora acabei de crer
Berimbau é o maior (M. Pastinha)*

A roda de capoeira é reconhecida como Patrimônio Imaterial da Humanidade (UNESCO, 2014), e é a maior difusora da língua portuguesa, estando presente em mais de 150 países (IPHAN, 2008). Este ritual, ensinado pelos mestres e mestras, carrega elementos de circularidade, expressão corporal, musicalidade, oralidade, frenesi e reconhecimento de lideranças oriundos do código africano que atravessa a sociedade brasileira. A expressão corporal, oscilando entre a dança e a luta, caracteriza o jogo entre a dor e o prazer; seus instrumentos musicais: o berimbau centro-angolano, o pandeiro português, o agogô banto e o atabaque Mandinga, denotam as rotas percorridas para compor uma orquestra que é situada em uma estética diaspórica; a oralidade, proveniente dos Griots da África Ocidental e das ladainhas jesuítas, é ainda hoje a principal forma de se ensinar e aprender

¹ Programa de Pós-Graduação em Sociologia - PPGS/UFSCar, Brasil. Email: ettorebatalha@gmail.com

capoeira, a partir das cantigas – versos vernaculares que carregam um léxico próprio de português com elementos quimbundo, mandinga e banto (Silvério, 2013. p. 13), cantam histórias que positivam valores africanos presentes no Brasil (Rego, 1968; Areias, 1987; MEC, 2004)– e das experiências de mestres e mestras, principais difundidores da prática.

Estes elementos conjugados, em uma roda formada por praticantes que batem palmas e entoam o coro, quando não estão no “jogo”, compõem uma atmosfera à parte, na qual quem compartilha dos mesmos códigos do ritual e respeitem sua hierarquia são aceitos (MEC, 2004. p. 63).

Toda essa ritualística, no entanto, ao mesmo tempo que evoca uma ancestralidade, é operada pela reinscrição da capoeira, e dos capoeiristas, na modernidade. Esse breve ensaio abordará justamente como os momentos da experiência afro-diaspórica no Atlântico Sul podem ser visualizados na forma de ensino-aprendizagem da capoeira do berimbau, nos seus elementos rituais e nos espaços ocupados em cada etapa.

O ensaio aprofundará alguns conceitos vistos na Sociologia da Diáspora para embasar a capoeira na agenda transnacional africana, enxergando a lei 10.639/03, o reconhecimento da capoeira como “instrumento de integração entre os povos” e seu reconhecimento como patrimônio imaterial da humanidade como uma etapa possível de reorganização dessa agenda. O objetivo, portanto, está em articular como os momentos e modificações da capoeira podem fornecer um prisma de leitura na chave da Sociologia da Diáspora, ou seja, como suas experiências contribuem para o Ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

A Sociologia da Diáspora visa aprofundar o debate intelectual da Diáspora enquanto categoria analítica. A Diáspora é um termo em disputa que reinscreve uma agenda político-cultural africana na modernidade. Portanto, ela visa criar (ou realocar) outros sentidos não-racializados para elucidar como o código africano opera em diferentes sociedades, no que podemos chamar de estética diaspórica. Estabelecer a Diáspora Africana enquanto proposta de contar a História, recolocando a África na Humanidade, desdobra-se em debates que contribuem para analisar a força hegemônica que se organiza para modificar a condição da África e suas Diásporas, como pode ser observado nas pesquisas sobre os desdobramentos da lei 10.639/03, em diálogo com o lançamento do volume IX da História Geral da África, realizado em 2023. Sob o conceito da Diáspora, poderemos então analisar não a “raça”, mas sim, formas geo-políticas e geo-culturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem (GILROY, 2001. p.20).

1- Crime, Identidade Nacional e Patrimônio: Três pontos de leitura da Experiência Africana no Brasil

De início, uma breve retomada nos processos históricos da capoeira, para compor a hipótese de como ocorre a reinscrição da capoeira na modernidade, denotam pontos-chave que tanto Gilroy quanto Silvério estabelecem como três pontos de leitura para a compreensão da experiência africana no Atlântico Negro: o primeiro momento que pode ser visto como racialmente particularista e assimilacionista, lido no momento de sua proibição e posterior legalização; o segundo como nacionalista e revisionista, quando a capoeira organiza-se como a “arte marcial brasileira” e, por fim, o atual momento diaspórico, em que os mestres atuam como “embaixadores informais da cultura brasileira” (GILROY, 2001; SILVÉRIO, 2018; IPHAN, 2008) e organizam-se transnacionalmente.

Obviamente, são etapas em que suas marcações perpassam todo o processo colonial, possuindo continuidades e rupturas. No entanto, as transformações operadas por capoeiristas para transfigurar o papel da capoeira podem vir a contribuir para analisar tais desdobramentos em sua dinâmica, sugerindo alguns marcos em sua organização. Ou seja, é um elemento possível de análise sobre a atuação do código africano na sociedade brasileira e suas transformações como uma forma de modernidade vernacular.

O código africano é aqui entendido como “um conjunto de premissas de sociabilidade e de formas de organização social de referência africana que se mantêm estáveis dentro da nação e que nos permite falar sobre uma etnicidade africana que marca nosso modo de vida” (Sorgato *apud* Medeiros, 2018. p. 719).

Considerando a capoeira enquanto uma forma de organização dos povos africanos em Diáspora e seus descendentes em diferentes contextos no período colonial, a primeira etapa citada, racialmente particularista, pode ser exemplificada no processo de criminalização da capoeira, ocorrendo com uma série de restrições a manifestações culturais africanas como o candomblé, o jongo entre outros.

É interessante pontuar que tais restrições foram implementadas em conjunto com a proclamação da República, dois anos após a abolição da escravidão. Nesse sentido, a atribuição do elemento negro enquanto humano, e não mais mercadoria, era visualizado na chave da não-agência. Pensar o negro enquanto indivíduo significava eliminar as Áfricas, elencando o problema da raça como aspecto diferencial da não-cidadania (Gilroy, 2001. p. 249). A nascente República, portanto, caracteriza o negro como problema em sua concepção (Silvério, 2018. p. 135). Para além, era comum associar as práticas e reuniões de indivíduos capoeiras negros a organizações monarquistas, reiterando que suas ações eram portanto contrárias a nascente República (Rego, 1968; Oliveira e Leal, 2009)

Isso pode ser visualizado ao analisar as práticas culturais denominadas por vadiação e capoeiragem entre espaços que não teriam uma conexão comunicativa entre si, mas que denotam uma estética que associava um embate corporal atuante nos fins do século XIX e início do XX. Talvez o mais emblemático desses exemplos seja o movimento de capoeiristas mulheres em Belém na segunda metade do século XIX. Tal cidade registrou a primeira prisão de uma “capoeira” mulher, uma escravizada chamada Jerônima, entre outras mulheres associadas a agressões em que utilizavam o corpo de forma característica (Oliveira e Leal, 2009. p. 148).

As formas organizativas que possuíam como elemento comum a capoeira eram vistas nas cidades portuárias e também nas que passavam por um processo agudo de urbanização ou intenso fluxo econômico. O exemplo já citado de Belém registrou maiores atividades de capoeira no ciclo da borracha (1880-1910). São Paulo tinha uma forma de “batuque” chamada Tiririca, praticada entre os recém-libertos do início do séc. XX, em que os indivíduos tentavam-se derrubar ao som de palmas e cânticos, acompanhados de batidas em caixas de engraxate². Recife com seus “capadócius” ou “valentões” foram até mesmo descritos por Gylberto Freyre ao identificar um tipo específico de negro na capital pernambucana, dando origem ao frevo (IPHAN, 2008).

No Rio de Janeiro pré-abolição até o início da Primeira República, as maltas de capoeira atuavam em muitas freguesias (bairros) do Rio de Janeiro, e participavam ativamente da vida política, principalmente após a Guerra do Paraguai (BATALHA, 2022). Eles se organizavam identitariamente em um movimento que separava pretos, pardos e imigrantes sem utilizar da oposição racial. Com as nomenclaturas Nagoa, originário dos chamados reinos neo-africanos surgidos no Brasil (ASSUNÇÃO, 2005), a organização era composta por africanos e descendentes. Já os Guayamum, que significa caranguejo em Tupi, era a malta composta por pardos brasileiros e imigrantes pobres. Essas organizações remetem a uma outra forma de se diferenciar indivíduos entre si, para além do pensamento racial que “definirá o padrão de democracia, em extensão e profundidade, que corresponderá às exigências da sociedade brasileira” (Fernandes In: Silvério, 2018. p. 135). Elas também conseguiram propor atividades políticas que colocaram os capoeiristas como agentes políticos relevantes no final do século XIX, com os Nagoas criando alianças monarquistas, resultando na Guarda Negra, e no acordo dos Guayamuns com o partido liberal (Rego, 1968; Soares, 1994. p. 95).

Tais movimentos são suprimidos com sucesso nos estados citados, a partir da Constituição de 1890, que proíbe a capoeira e estabelece prisões e deportações a todos os indivíduos que fossem assim identificados. Estabelecendo a primeira fase de enxergar o elemento negro enquanto indivíduos, mas ainda não-cidadãos. Este processo rearranja a estética da capoeira na Bahia para um

² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8PuO2TqAePY>

componente que mais tarde teria uma dupla função, entre o “ancestral e o imaginário nacional” (ACUÑA, 2016): o berimbau.

O que é Berimbau? O estilo, a música e o corpo no campo da cultura popular negra

A partir da proibição da capoeira que o arco musical milenar passa a associar-se aos movimentos de luta e dança. O toque de aviso, ou cavalaria³, deveria estabelecer uma outra forma de portar-se os praticantes, para não serem presos ou espancados.

A capoeira do berimbau, da Bahia, foi a sobrevivente. Seus agentes, contemporâneos da Revolta da Chibata, modernizam-se ao estabelecer que sua oralidade seria a responsável por reivindicar sua legalidade. Ou seja, criam um espaço em que a ancestralidade legitimaria a modernidade, um aspecto que pode ser visualizado como uma modernidade vernacular, como sugere Hall(.

A capoeira de rua era visto por estes agentes, já reconhecidos como mestres, como algo a ser superado. As academias, onde além de mestre deveriam haver “alunos”, seriam os espaços para um aprendizado que o Estado não mais suprimiria enquanto crime. Parte dos capoeiristas, portanto, uma reivindicação para que sua prática fosse regulada, em espaços que apropriam dos códigos pedagógicos e esportivos ocidentais seu desenvolvimento. Afinal, como aponta Mercer, a estética diaspórica opera “uma poderosa dinâmica sincrética que se apropria criticamente de elementos dos códigos mestres das culturas dominantes e os ‘criouliza’, desarticulando certos signos e rearticulando de outra forma seu significado simbólico” (Mercer apud Hall, 2003. p. 34)

Tal organização resulta no surgimento dos estilos, Angola e Regional, que em suas organizações de instrumentos, vestuário, corporeidade e reivindicação ancestral para operar mudanças, compõem estéticas afro-diaspórica. Estes estilos, portanto, situam onde as transformações da capoeira são operadas desde então: Na utilização do berimbau como instrumento que opera a significação ancestral imaginária, no papel do mestre como detentor da oralidade enquanto forma de educação e na circularidade como terreno da corporeidade enquanto capital cultural. São os terrenos dessa cultura popular negra (HALL, 2003. p. 379) que legitimam a diferença e propõem um campo de atuação em uma estética afro-diaspórica.

Aqui, vou exemplificar como essa estética corresponde a uma forma política exatamente no sentido da dupla consciência de enxergar a política de reconhecimento enquanto estratégia no seio das instituições, mas também transfigurar as suas expressões históricas, até então alocadas na corporeidade e oralidade que estavam como alvo, para uma forma de reinscrever sua condição na

³ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MaDOlryEewA>

modernidade a partir dos estilos. É nesse sentido que a estética diaspórica opera: a reinscrição da capoeira na modernidade é estabelecida pelo uso de um arco musical para mediar a corporeidade em conjunto com os versos vernaculares. Seu uso, porém, é ao mesmo tempo vinculado a um imaginário nacionalista e a uma “pureza ancestral”. Mesmo sabendo que, nos repertórios culturais negros constituídos simultaneamente a partir de duas direções - aqui sendo Angola e Regional- não existem formas puras (HALL, 2003. p. 381)

Eu sugiro que os termos Regional e Angola, que servem para estabelecer como a identidade capoeirista opera na capoeiragem, prescreve uma estética diaspórica para situar o urbano e o rural enquanto construções históricas que atravessam a corporeidade e a oralidade de seus praticantes. Ou seja, como a Diáspora africana reivindica também um espaço rural e urbano compondo seu mito fundador, para legitimar suas recriações. Essas criações, que operam até hoje nas estéticas, legitimam as transformações no interior da própria dinâmica ritual.

Nesse sentido, observamos dentro deste repertório estético, o estilo, ao invés de significar somente uma casca, torna-se em si a matéria do acontecimento; o deslocamento do mundo logocêntrico e a estrutura cultural funde-se na música e; o uso do corpo como o único capital cultural que lhe era disponível (HALL, 2003. p. 380) cristalizam a capoeira como um terreno da cultura popular negra. Assim, os estilos propõem duas visões distintas de sua ancestralidade para legitimar suas inovações e transfigurar a condição da prática na modernidade.

Agora, vou comparar com os discursos de mestres Bimba, criador da capoeira Regional, e Pastinha, organizador da capoeira Angola, para legitimar suas organizações denominadas estilos.

O discurso de Manoel dos Reis Machado, ao ser perguntado sobre a origem da capoeira, ancora-se justamente em uma “luta contra a escravidão”, surgida no interior da Bahia, mais precisamente no Recôncavo baiano. Denota-se que estes lugares possuíam grandes engenhos de açúcar, considerado o grande centro comercial baiano, contando com um grande contingente de escravizados⁴.

Já Pastinha pregava uma “legitimidade africana” para a capoeira Angola, remetendo-a enquanto uma expressão banto original, sem maiores misturas ou interferências de outras práticas culturais. Aqui, demonstra-se que sua fala estava inserida em um contexto de diálogos sobre os rituais africanos de maneira mais comum, ressaltando uma conexão com um espaço mítico originário: Angola. A prática desse tipo de capoeira tem como uma marca da diferença a utilização de pés calçados. É proibido ao angoleiro praticar a capoeira descalço. Remetendo o uso de sapato a uma

⁴ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HD2PPxL6-j8>

outra condição social, quem deveria fazer essa capoeira eram os que já haviam adquirido um status social que não o de escravizado.

Ambos os discursos foram os responsáveis por reinscrever a condição da capoeira na modernidade, inaugurando e protagonizando nessa prática o segundo momento da experiência africana no país. A partir da legalização da capoeira pelos estilos citados, a Regional irá se tornar o elo entre a capoeira baiana e a capoeira esportiva paulista, tornando-a a “arte marcial brasileira”. E a capoeira Angola torna-se representante do mito da democracia racial brasileira, ao representar o país no I Festival de Artes Negras em Dakar, no Senegal. O mesmo evento que Abdias do Nascimento denuncia o racismo no Brasil (SILVÉRIO, 2020).

O berimbau, antes um instrumento de aviso, torna-se o regente das rodas da capoeira legalizada. Os versos de mestre Pastinha, cantado também por Caetano Veloso, exprimindo essa experiência transnacional “Pastinha já foi à África/Pra jogar capoeira do Brasil”, e a foto de mestre Bimba registrando nove mestres na capital paulista, denotam que a experiência nacionalista dão o tom para a prática desenvolver-se, ao tempo que suas reinvidicações, compostas nos cânticos, vão historicizar a todo momento uma positivação de valores africanos, ou uma luta de resistência a escravidão; o berimbau delimita o espaço em que o ritual da capoeira possui para ocorrer, e a circularidade é o espaço por excelência dos aprendizados e afirmação identitária⁵.

Neste terreno, as estéticas operam de maneiras distintas: Na Angola, usa-se três berimbaus na “bateria”: (gunga, médio e viola), pandeiro, agogô, reco-reco e atabaque. Na Regional, apenas um berimbau (gunga) e dois pandeiros compõem a “charanga”; na Angola os que não estão jogando ficam sentados em roda, na Regional, em pé, batendo uma palma marcada; Na Angola, joga-se a capoeira calçado, na Regional, descalço.

A viagem de Pastinha, circundada pelo apoio ministerial militar, é no mínimo emblemática. O primeiro país fora do Brasil a visualizar uma organização estética como aquela foi o Senegal de Leopold Senghor, no I Festival de Artes Negras.

Os elementos dos estilos rivais na Bahia ganham uma nova dinâmica em São Paulo, consolidando a capoeira paulista, legitimada pelo diploma de mestre Bimba, com uma estética denominada “capoeira contemporânea”, em que a orquestras dos instrumentos deriva da capoeira Angola, e a corporeidade proveniente da capoeira Regional. Aposta-se na apropriação de elementos estéticos das artes marciais para a capoeira criar um nicho de mercado que se expande rapidamente para o mundo. A organização destes capoeiristas culmina na primeira Federação de Capoeira, a

⁵ Houveram, como demonstra Reis (2010), tentativas de homogeneização da capoeira, em Simpósios da Aeronáutica que tratava da unificação de golpes, graduações e campeonatos, o que foi imediatamente rechaçado por mestre Bimba e seus alunos.

paulista, e o reconhecimento da capoeira como desporto nacional, na década de 1970. O momento nacionalista da agenda diaspórica tem aqui o seu auge, foratalecendo a ideia da capoeira e do berimbau enquanto sinônimo de “Brasil”.

Neste período, mestre Brasília⁶, pioneiro da capoeira paulista, apresenta-se na Bélgica e no Japão. Os primeiros trabalhos de capoeira iniciam-se nos EUA na década de 1970 e na Europa na década de 1980 (BATALHA, 2018. p. 149). O momento nacionalista da agenda diaspórica tem aqui o seu auge, foratalecendo a ideia da capoeira e do berimbau enquanto sinônimo de “Brasilidade”.

Com a redemocratização, acompanha-se também uma preocupação intelectual pela reafirmação da capoeira Angola na Bahia, com alguns mestres e mestras protagonizando a entrada em conjunto com o ressurgimento do movimento negro, nos blocos afro, na Bahia, e em uma nova diáspora, do Rio de Janeiro para a Bahia.

O Grupo de Capoeira Angola Pelourinho, de mestre Moraes, protagoniza esse movimento ao disputar espaço com a capoeira do Rio de Janeiro, mais esportivista nessa época, e com uma intensificação de resgate dos elementos rituais da capoeira Angola da linhagem de mestre Pastinha. Esse movimento, em diálogo com a afirmação do Movimento Negro no Brasil durante a redemocratização, estabelece uma nova dinâmica de mercado para a capoeira baiana (Assunção, 2005. p.182). Com os primeiros mestres de capoeira Angola alcançando postos de trabalho mais estáveis (Mestre Moraes, fuzileiro naval foi transferido de Salvador para o Rio de Janeiro pela Marinha), estabelece esse revisionismo da capoeiragem enquanto um código de posituação de valores africanos no Brasil, retirando o parâmetro nacionalista de suas reinterpretações das décadas anteriores. A organização do Forte Santo Antônio, em Salvador, como um “centro” de academias de capoeira Angola, demonstram esse rearranjo partindo novamente da Bahia.

No ano de 1983, foi realizado em Salvador o Primeiro Seminário Regional de Capoeira e do Festival de Ritmo de Capoeira (IPHAN, 2008. p. 114), onde houveram os primeiros debates governamentais para a implementação da capoeira enquanto política pública, adentrando no campo profissional da cultura. Suas orientações principais visualizam tal sentido: Pensar estratégias de revitalização da capoeira Angola, a introdução da prática da capoeira nas escolas, o incentivo às pesquisas e aos estudos sobre o tema; a importância de encontrar formas de amparo aos velhos mestres e suas famílias; a realização de novos eventos de capoeira e; a busca de novos espaços para a prática (IPHAN, 2008. p. 114).

Nessa mesma década, a capoeira esportiva oferece uma perspectiva que demonstra um rearranjo dos códigos que institucionalizaram-se com a abordagem nacionalista, sugerindo uma

⁶ Baiano, discípulo de mestre Canjiquinha, mestre Brasília foi o primeiro capoeirista a excursionar pela Ásia e Europa.

reapropriação dos códigos africanos na roupagem “contemporânea”. Um exemplo disso, visto em São Paulo, foi a criação de um sistema de graduações baseadas nos orixás, como forma de identificar a capoeira enquanto uma expressão afro-centrada, em detrimento do sistema nacional-popular dos Capitães da Areia durante a ditadura.

O nome do grupo, Cativoiro, demonstra como a estética diaspórica opera de formas distintas nesse momento político. Fundado por mestre Miguel Machado, campeão nacional de capoeira no ano de 1975, a identificação desportiva de roupas brancas e cordas hibridizava com interpretações das características dos orixás. Criticava-se as apropriações desportivas nacionalistas e o incremento de mais praticantes brancos ocuparem espaços de poder na capoeira paulista.

Por outro lado, a dinâmica nacionalista continuava nos parâmetros desportivos da capoeira, com o sistema de graduações baseados nas cores da bandeira tornando-se a oficial da Federação Brasileira de Capoeira, tornado-se Confederação em 1992.

A década de 1990 aprofunda esse processo, mas também demonstra os limites da política nacionalista para a capoeira. Mesmo que as migrações de capoeiristas para desenvolverem trabalhos no exterior iniciam-se na década de 1970, a partir da última década do século XX estabelece uma condição diferente desses movimentos: uma institucionalização transnacional e uma crise do aspecto esportivista nacional, na tentativa de realocar a condição de capoeirista profissional a educação física, que culmina em uma fragmentação de discursos. Nenhuma delas, no entanto, são agraciadas ou incentivadas por políticas públicas como símbolo da identidade nacional.

Dois marcos dessa institucionalização hemisférica estabelecem a migração Sul-Norte como componente de reconhecimento que não obteve o mesmo êxito no Brasil. Em 1993, a participação de mestre João Grande, discípulo de mestre Pastinha, no Festival de Artes Negras de Atlanta, estabelece a capoeira Angola como prática cultural afro-centrada do Brasil, com seu devido reconhecimento ocorrendo nos EUA. João Grande fixa residência em Nova York, e abre a academia Capoeira Angola Center, em Manhattan. Três anos depois, os mestres Jurandir e Cobra Mansa fundam a FICA, Federação Internacional de Capoeira Angola, em Washington (ARAÚJO, 2015). Em Berkeley, Mestre Acordeon, discípulo de mestre Bimba (IPHAN, 2008), desenvolve um trabalho que culminaria nos álbuns Capoeira Voices, em que todos os participantes, norte-americanos, respondem ao coro em português. A indústria cinematográfica hollywoodiana acompanha esse movimento, lançando o filme *Esporte Sangrento*, carregado de estereótipos sobre os brasileiros como hispânicos selvagens. Entretanto, neste filme é visualizado um link entre a capoeira e o Hip-Hop⁷, construindo uma estética diaspórica distinta com uma mixagem de beats com os versos da cantiga Paranaúê.

⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TR22IND9hLw>

O momento diaspórico, portanto, se cristaliza a partir desses movimentos realizados por capoeiristas de diferentes estilos, que ao levarem a prática para o exterior, criam agendas e organizações relativamente autônomas e que garantiriam sua subsistência. Que as políticas públicas, de chave nacionalista, não conseguiram até os dias de hoje.

Em 1997, a capoeira é considerada um esporte de alto rendimento pelo Comitê Olímpico Nacional. Estabelecida como esporte nas camadas burocráticas, o que se vê no entanto são estratégias do também recente Conselho Federal de Educação Física em submeter as academias ao crivo burocrático dessa para o funcionamento das aulas de capoeira.

Traduzida como Arte Marcial, logo é submetida às resoluções do Conselho Federal de Educação Física, que, com a lei 9696/98⁸, de regulamentação da profissão e a criação de seus conselhos Federais e Regionais, começa a estabelecer o controle jurisdicional sobre seu corpo de profissionais, considerando um conjunto de atividades definidas como “artes marciais” como integrante de seu domínio profissional, a atividade física.

Estes recursos foram utilizados de maneira significativa, visto que a capoeira enquanto atividade física consta também nas diretrizes da Educação Física escolar, porém não contemplava toda a comunidade da capoeira. Muito pelo contrário, a disciplinarização da capoeira como um sub-nicho da Educação Física trazia a problemática de não vincular os elementos conjugados de versos vernaculares, circularidade e movimentos corporais nestas ações (ARAÚJO, 2015). Tampouco o papel dos mestres, que ficaram às margens do processo de profissionalização.

Tal incompletude na chave nacionalista estabeleceu estratégias insitucionais que ao fim, esbarravam sempre no processo de racionalizar a prática em modelos exteriores a sua forma de difusão. Tal questionamento desse modelo pode ser visto nas estratégias de transfiguração dos capoeiristas. Isso, entretanto, não foi impeditivo para os capoeiristas organizarem-se nacional e internacionalmente em um movimento contínuo.

Eles vão se associar a um leque de movimentos advindos da comunidade negra para implementar ações afirmativas a partir do primeiro ano do governo Lula. Dois eventos podem ser colocados no sentido de operar as diversas fases da experiência negra codificada na capoeira: A lei 10.639/03, que aponta em sua diretriz a capoeira como uma forma de educação afro-brasileira e africana, e a apresentação de uma comitiva de capoeira na sede da ONU (Organização das Nações Unidas), em 2004, mediada pelo então ministro Gilberto Gil, situando seu papel global enquanto “contribuição do Brasil ao imaginário do mundo” (IPHAN, 2008), incorporando a capoeira à agenda do Ministério da Cultura.

⁸ Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19696.htm

Nas diretrizes da lei, a capoeira é sugerida como ferramenta para as ações afirmativas na Educação Infantil, no Ensino Fundamental e no Ensino Médio (BRASIL, 2003). A prática é mencionada em três passagens, vinculada à questão da circularidade como alternativa pedagógica na Educação Infantil e Ensino Fundamental (MEC, 2004. p. 63), na descoberta do corpo e da positividade histórica no Ensino Médio (idem, p. 197), e na sugestão de abordagens de trabalhos interdisciplinares para desencadear um estudo sobre a cultura negra (p.186)

Quatro anos mais tarde, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN - lança um dossiê para reconhecer a roda de capoeira e o ofício dos mestres da prática como patrimônio imaterial do Brasil, inaugurando uma nova Tradução Cultural e uma série de debates de políticas públicas para a salvaguarda e a profissionalização da capoeira, estabelecendo uma nova ótica sobre as formas de organização da prática: A necessidade de aposentadoria especial para os velhos mestres de capoeira; a criação de alternativas para facilitação dos mestres para o exterior, como divulgadores da cultura brasileira; a necessidade de criar mecanismos que facilitariam o ensino da capoeira nos espaços públicos; o reconhecimento do ofício e do saber do mestre de capoeira, para que ele possa ensinar em escolas e universidades; a criação de um centro unificado de Referências da Capoeira, que concentrasse toda a produção acadêmica sobre a capoeira e; um plano ambiental de manejo da biriba, principal madeira para confecção de berimbaus (IPHAN, 2007. p. 121)

No mesmo ano, uma comissão da Câmara dos Deputados aprova a profissionalização do capoeirista, estabelecendo que esse quadro fosse submetido à Confederação Brasileira de Capoeira para regularização do exercício profissional, e também a obrigatoriedade do Ensino Superior a estes capoeiristas. Como a associação à CBC poderia causar um impeditivo à liberdade profissional, a proposta passou por reprovações na esfera tanto dos capoeiristas profissionais quanto de políticos alinhados à ideia da capoeira enquanto patrimônio. Esse foi provavelmente o ponto final que a capoeira esportiva conseguiu implementar burocraticamente.

Com a patrimonialização, há uma “saída” da capoeira para as ruas novamente, impulsionada pelo mainstream que as políticas de patrimonialização e o advento das redes sociais fomentaram pela capoeira enquanto patrimônio imaterial. As rodas tradicionais, pelas mídias digitais, passam a registrar seus jogos e os mestres presentes. Os encontros de salvaguarda tornaram-se recorrentes entre 2008 e 2014, fazendo com que a capoeira, entendida como patrimônio, poderia finalmente viabilizar garantias. Não foi o que ocorreu.

Por outro lado, os estilos de capoeira que denotavam a identidade do capoeirista na roda, adquiriram novas camadas. A agenda diaspórica impulsionou novas formas de identificar o berimbau e a roda como espaços de afirmação identitária não somente esportivistas ou revisionistas,

mas também com o movimento feminista, o movimento LGBTQIAP+ e o movimento neopentecostal. O terreno da capoeira está cada vez mais amplo e plural, sugerindo que sua agenda, mesmo lutando por políticas públicas, se situa em outros processos educacionais que não somente o da “grade curricular”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Situando a capoeira na agenda diaspórica africana, em seus três principais momentos de experiência no Brasil, eu aponto que há pelo menos três formas de reinterpretar a capoeira no momento institucional atual: a educacional a partir da lei de ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, a patrimonial, de chave nacionalista, protagonizada pelo IPHAN. Essa última condição, no entanto, ainda não acompanha a agenda própria dos capoeiristas que, ao estabelecer esse imaginário do Brasil por elementos estéticos afro-diaspóricos mundo afora, estabelece uma chave de configuração histórica entre diversas identidades. Nem mesmo consegue garantir políticas públicas mínimas de

A figura do berimbau, possuindo uma “agência”, como sugerido por Acuña, perpassa da capoeira feminista negra à capoeira travesti, e também opera dinâmicas distintas na capoeira israelense e no fenômeno recente e em amplo crescimento da capoeira gospel, que argumenta em sua prática que o “berimbau chega onde o terno não chega”. Essa apropriação crítica diversa e multifacetada, que estabelece a dinâmica da estética diaspórica no mesmo elemento simbólico do arco musical, que faz a capoeira ser relevante nas reflexões sobre as contribuições do Brasil enquanto sexta região da África. Trata-se de situar essa agenda brevemente esplanada no frame da Diáspora Africana, nas categorias analíticas e metodológicas.

BIBLIOGRAFIA

- ACUÑA, Mauricio. **The Berimbau’s Social Ginga: Notes towards a comprehension of agency in capoeira**. Rio de Janeiro: Revista de Sociologia e Antropologia. 2016 (págs. 383-405). Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238-38752016000200383
- ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. **Capoeira – The History of an Afro-Brazilian Martial Art**. Londres: Routledge, 2005.
- BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Minas Gerais: Editora UFMG, 1998.
- BRASIL. **Comitê Olímpico Brasileiro: Confederação Brasileira de Capoeira**. Disponível em: <https://www.cob.org.br/pt/cob/confederacoes>
- _____. Lei nº 11.645. **Inclusão no currículo oficial a obrigatoriedade da Temática de Ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena**. Brasília, 2008.
- _____. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Orientações e ações para a educação das relações étnico-**

raciais. Brasília: SECAD, 2006.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência.** São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GREEN, Dan S. WORTHAM, Robert A. **The sociological insight of W.E.B DuBois.** North Carolina: Sociological Inquiry, Vol. xx, No. x, 2017, 1–23, 2017.

HALL, Stuart. . **Da Diáspora: Identidade e Mediações Culturais.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Inventário para Registro e Salvaguarda da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil.** Brasília, 2007.

MEDEIROS, Priscila. **Rearticulando Narrativas Sociológicas: Teoria social Brasileira, Diáspora Africana e Desracialização da experiência negra.** Brasília: Revista Sociedade e Estado. Vol. 33. Nº 3 (Setembro/Dezembro 2018).

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. **Capoeira, Identidade e Gênero: Ensaio sobre a história social da Capoeira no Brasil.** Salvador: UFBA, 2009.

REGO, Waldeloir. **Capoeira Angola: Ensaio Sócio-Etnográfico.** Salvador: Editora Itapoan, 1968.

REIS, Letícia Vidor de Souza. **O Mundo de Pernas pro Ar: A Capoeira no Brasil.** Curitiba: Editora CRV, 2010.

SILVÉRIO, Valter R (Org.). **Síntese da História Geral da África: Do Século XVI ao Século XX.** Brasil: Unesco/UFSCar, 2013.

_____. **O Programa Brasil-África na Construção da Ideia de Diáspora Africana.** Revista do PPGCS – UFRB – Novos Olhares Sociais | Vol.1 - n.1 - 2018

SILVÉRIO, Valter Roberto, HOFBAUER, Andreas, KAWAKAMI, Érica Aparecida e FLOR, Cauê Gomes. **“Diáspora africana”: caminhando entre genealogias, abrindo novos horizontes.** Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 10, n. 3, set.-dez. 2020, pp. 877-902.



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

A POLÍTICA DE ESTADO DO PROGRAMA ESPACIAL BRASILEIRO (PEB) COM OS “COMMODITIES TECNOLÓGICOS” NO PARADIGMA DA COLONIALIDADE DO PODER.

Artêmio Macedo Costa (GEDEPET/PPDSR/UEMA)¹

RESUMO: O artigo “A política de Estado do Programa Espacial Brasileiro (PEB) com os ‘*commodities* tecnológicas’ no paradigma da Colonialidade do Poder” descortina a política estratégica brasileira instaurada no início da década de 1960 para obter o ciclo completo de lançamentos de foguetes a partir da década de 1980. O município de Alcântara no Estado do Maranhão, região pretendida com uma geografia privilegiada, contudo, a existência da população quilombola implicou em um processo traumático no conflito que se arrasta até os dias atuais. De “interesse público”, o PEB passa a ter um caráter neocolonialista caracterizado pelo interesse de expansão do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA) em novos territórios quilombolas. Os primeiros passos concretos iniciaram com a assinatura do Acordo de Salvaguardas Tecnológicas (AST) entre o Brasil e os EUA em 2019. É a partir dessa agenda neoliberal transnacional de expansão do CLA que se caracteriza como um “*commodity* tecnológico”. O artigo consiste em explorar, trazendo dentro de uma análise dialética do conflito entre o Estado brasileiro e as comunidades quilombolas de Alcântara/MA que mantêm uma resistência há mais de 40 anos caracterizado pelo paradigma da “colonialidade do poder”. O trabalho guia-se na interpretação da história do tempo presente com o método do materialismo histórico e dialético para além da perspectiva marxiana clássica, ampliação epistemológica mutualista da dialética serial proudhoniana e materialismo bakuninista com a “sociologia das insurgências” de Andrey Ferreira e de “desobediência epistêmica” de Mignolo, assim como o “giro decolonial” em que Quijano caracteriza a “colonialidade do poder”.

Palavras-chaves: Colonialidade do poder, Programa Espacial Brasileiro, “*Commodities* tecnológicas”, Quilombolas de Alcântara.

APRESENTAÇÃO

O Estado brasileiro ao longo de sua trajetória na política estratégica do Programa Espacial Brasileiro (PEB) acompanha sua formação em uma linha temporal concomitante aos restritos líderes mundiais de tecnologia espacial envolvidos na Guerra Fria na segunda metade do século XX pela primeira fase da corrida espacial: EUA, Rússia (Ex-URSS), União Europeia (em especial França, Alemanha), sendo até mais antigo em relação à China, Japão, Índia, Coreia do Sul, Canadá.

O Brasil desenvolveu de maneira significativa setores estratégicos importantíssimos da tecnologia espacial: um centro de estudos científicos voltados para o setor aeroespacial e uma excelência na produção da indústria de satélites. Contudo, um terceiro setor imprescindível para a

¹ Historiador, Mestre em Desenvolvimento Socioespacial e Regional (PPDSR) da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), Pesquisador do Grupo de Estudos de Desenvolvimento, Política e Trabalho (GEDEPET/PPDSR/UEMA), Brasil. Email: artemiodesigner@gmail.com

autonomia de uma gestão tecnológica espacial segue sendo uma etapa a cumprir: o ciclo completo de lançamento de foguetes.

Para compreender essa defasagem da infraestrutura espacial vinculado ao domínio de lançamento de foguetes, o PEB transferiu o controle do desenvolvimento dos trabalhos iniciados no Centro de Lançamento Barreira do Inferno (CLBI) localizado no estado do Rio Grande do Norte para o estado do Maranhão, mais precisamente no município de Alcântara na década de 1980 nos últimos anos da Ditadura Militar.

O início da instalação do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA) por decreto n.º 7.820 do então Governador Biônico João Castelo em 1980 desencadeou um processo violento de desapropriação territorial quilombola, deslocando compulsoriamente centenas de famílias para 07 “Agrovilas” sob tutela da Aeronáutica com a justificativa de “interesse público” para caracterizar o alinhamento estratégico científico na corrida espacial de “segurança e soberania nacional”.

Com o fim da Ditadura Civil-Militar e o processo de redemocratização com a Constituição de 1988, o PEB passa a ter um caráter dual (civil-militar) e a política neoliberal transnacional passou a incorporar a pauta no setor espacial anulando a justificativa de “interesse público” para abertura de mercado no uso da nova “área institucional”², o Centro Espacial de Alcântara (CEA). Para que ocorra o desmembramento instrumental do PEB em seus aspectos militar e civil, respectivamente, do CLA vinculado à Aeronáutica para consolidar o CEA que se pretende como um Polo Mundial de lançamento de foguetes a ser controlado pelo setor civil, o Estado brasileiro condiciona a supressão de novos territórios quilombolas de Alcântara/MA. Tal desmembramento não condiciona a supressão de uma por outra, sobretudo, é a efetivação das duas: CLA para fim militar e CEA para fim civil/comercial (PDI-CEA, 2022, p. 15).

Todo esse contexto abre análise para compreendermos a segunda fase da corrida espacial que diminuiu até certo ponto a prioridade do paradigma estratégico-militar com o fim da “Guerra Fria” para uma lógica do poder econômico neoliberal transnacional no “Sistema-Mundo” (Wallerstein, 2002).

O Estado brasileiro buscou desenvolver uma governança espacial civil através da criação da Agência Espacial Brasileira (AEB) junto com o setor militar da Aeronáutica através do CLA

² Mesmo sendo atribuída como nova área a ser expandida em novos territórios quilombolas como veremos no desenvolvimento deste artigo, já era uma área prevista desde o projeto original da instalação do CLA. Ver o “slide 30” apresentado em uma Audiência Pública Interativa com o título: Ciclo de Debates “O Brasil e a Ordem Internacional: Estender Pontes ou Erguer Barreiras?”. – Link: <https://www.defesanet.com.br/seguranca/alcantara-no-senado-autoridades-negam-privatizacao/>

constituindo “Instrumentos Institucionais” (GEI-Alcântara; CDPEB; CDI/CEA)³ para assim se articular nesta nova corrida espacial do mercado transnacional da tecnologia espacial através de uma política de “cooperação espacial” entre países que detêm a tecnologia completa de lançamento de foguetes voltando-se internacionalmente cada vez “o aumento da participação privada no segmento espacial” (PDI-CEA, 2022, p. 20).

O problema central em viabilizar uma política diplomática concreta de “cooperação espacial” está na política imperialista que os EUA desenvolvem pelo processo de “embargo tecnológico”, principalmente com o Acordo de Salvaguardas Tecnológicas (AST) que o Brasil assinou com os EUA nos governos Bolsonaro-Trump e que vinculou a estratégia de tentativa de consolidação do CEA somente como mero enclave de aluguel de bases de lançamentos de foguetes, característica essa definida como políticas de “*commodities* tecnológicos”.

O atual cenário de conflito de interesses entre o Estado brasileiro e as comunidades quilombolas de Alcântara apresentam um corolário de incertezas frente a perda de autonomia do PEB para o ciclo completo de lançamento de foguetes pelo enfoque geopolítico neoliberal transnacional e a titulação coletiva definitiva dos territórios quilombolas de Alcântara/MA através dos “instrumentos jurídicos” pleiteados internacionalmente, uma vez que no processo de “invisibilidade jurídica” a qual as comunidades quilombolas se encontravam antes da redemocratização de 1988 passaram a constituir um protagonismo de lutas contra o que podemos denominar de “Colonialidade do poder”.

O PEB na encruzilhada da dependência espacial com os “*commodities* tecnológicos”

Sabe-se que o Brasil, como estado-nação semiperiférico, historicamente desenvolveu uma política econômica agroexportadora colonial das *plantations*, conservando esse mesmo modelo como *commodities* no setor de produção primária (insumos agrícolas e minerais). O setor espacial brasileiro ainda se encontra nos primórdios de uma produção industrial de veículos de foguetes que pretende alcançar um patamar competitivo no âmbito do seleto grupo de países que dispõe do monopólio tecnológico espacial e é dessa forma que atualmente o Estado brasileiro busca agregar como “*commodities* tecnológicas” (alta tecnologia) com as políticas de “cooperação espacial” (PNAE, 2012) como moeda de troca para conseguir “transferência de tecnologia” (o que demonstra a continuidade

³ Grupo executivo Interministerial para o Desenvolvimento Sustentável de Alcântara (GEI-Alcântara) formado na primeira gestão do governo Lula / Comitê de Desenvolvimento do Programa Espacial Brasileiro (CDPEB) formado no governo de Michel Temer em 2018 / Comissão Integrada de Desenvolvimento para o Centro Espacial de Alcântara (CDI-CEA) formado pelo governo de Jair Bolsonaro em 2020 / Grupo de Trabalho Interministerial de Alcântara (GTI-Alcântara) formado pelo Governo Lula em 2023.

de um mesmo modelo do final do século XIX e início do século XX com as primeiras indústrias têxteis) através da implementação de “aluguel”⁴ das novas plataformas de lançamento de foguetes que se pretende definir nos novos territórios quilombolas de Alcântara/MA.

Martins (2011, p. 341) avalia que, por ocupar uma posição de dependência, na América Latina existe uma “combinação de importação de tecnologias de ponta e o esforço de capacitação local”. No caso brasileiro, os ASTs se convertem no único modelo agregador do PEB. Com isso, o Estado brasileiro tenta se inserir naquele espaço restrito internacional de tecnologia espacial através de um tipo de *commodity tecnológica*⁵:

O lançamento de veículos espaciais possui um caráter cada vez mais estratégico, e não apenas relacionado à soberania nacional, mas também ao fato de que **o acesso ao espaço tem se transformado numa commodity** dominada por poucos países. Porém, é necessário ressaltar que após desenvolvidos satélite e veículo lançador, o primeiro a se tornar mais oneroso quanto à sua produção e seu lançamento (RT, 2018, p. 35). Grifos meus.

O Programa Espacial Brasileiro (PEB) no atual cenário em que o Estado brasileiro emprega suas políticas no âmbito da tecnologia espacial, alienou o “interesse público” previsto na instalação do CLA na década de 1980 aos acordos internacionais com uma política de “cooperação espacial” (PNAE, 2012), na tentativa de alcançar o *know-how* por meio de transferência de tecnologia, nivelando as diferenças desta transição tecnológica entre os países detentores do monopólio tecnológico espacial e sob “imperativo de mercado” (Wood, 2001). Nesse sentido, os ASTs têm como prerrogativas um modelo comercial de “alugar” o território do CLA, uma espécie de “*commodity tecnológica*” para financiar o PEB.

Apesar da concorrência que o estabelecimento de novos sítios de lançamentos impõe aos já existentes, os espaçoportos mais antigos tendem a atrair a maioria das novas empresas de

⁴ Este seja talvez um dos pontos mais argumentados na utilização da retórica de “aluguel” do AST para os EUA quando utiliza a analogia de “gerenciamento de um hotel onde o cliente recebe uma chave de um quarto que passa a ser uma área restrita na qual ele tem a proteção de seus bens pessoais” (AST, 2019, p. 14) para representar a definição de proteção de propriedade tecnológica e que não assume em princípio nenhuma perda de soberania nacional do controle territorial do CLA em Alcântara.

⁵ **Commodity tecnológica:** apresento esse conceito para ampliar seu sentido clássico de *commodity* em que o Estado brasileiro pretendeu justificar do estado de natureza geográfica promissora do território de Alcântara, em proximidade à linha do equador para garantir o baixo uso de combustível e baixa densidade demográfica (PDI-CEA, 2022, p. 42), atendendo da mesma forma às políticas macroeconômicas de estrutura de exportações de produção primária (agronegócio, matérias-primas; minério, petróleo), nos moldes coloniais em que historicamente forjou-se a “pretensa acumulação primitiva de capital” (Marx, 1979). Esses suportes despertam o interesse de investimento espacial internacional, para um futuro impreciso do desenvolvimento tecnológico, novamente orientado pela desapropriação territorial quilombola de Alcântara/MA em detrimento da consolidação do CEA como entreposto de plataformas de lançamento de foguetes como paradigma da “acumulação por desapossamento” (HARVEY, 2005), na mesma lógica neocolonial centro-periferia das relações macroeconômicas neoliberais. Assim, a moeda da expansão territorial do CLA funciona como este “*commodity tecnológico*” agregado no mero aluguel de futuras plataformas de lançamento de foguetes. Como *commodity* (mercadoria), o território de Alcântara é usado para a troca da pretensa “transferência de tecnologia” dentro deste modelo apresentado pelos ASTs, pois: “Nas relações internacionais, o termo designa um tipo particular de mercadoria em estado bruto ou produto primário de importância comercial (...) Havendo uma relação de troca desfavorável aos países subdesenvolvidos, Prebisch argumentava que poderia ocorrer um crescimento empobrecedor. Ou seja, cada vez mais precisaria se aumentar a exportação de *commodities*, para continuar importando a mesma quantidade de manufaturados dos países industrializados, favorecendo estes últimos” (Dallabrida, 2017, p. 68).

lançamento. Isso se deve às vantagens competitivas que apresentam em relação a vários fatores, entre os quais se destacam as capacidades que se relacionam a infraestruturas, *commodities*, licenciamento e força de trabalho. (PDI-CEA, 2022, p. 24) (Grifo meu)

O que não leva em consideração é que os EUA em sua prerrogativa de preservar o domínio tecnológico espacial sob um grupo restrito de Nações e nessa nova “corrida espacial” visa consolidar um monopólio estratégico-militar e principalmente comercial através do AST assinado em 2019 com o Estado brasileiro.

A nova expropriação territorial quilombola de Alcântara/MA em que o Estado brasileiro visa na nova política do PEB com os “*commodities* tecnológicos” é a forma com que os EUA buscam consolidar seu monopólio tecnológico espacial através do controle do mercado espacial com o AST no CLA/CEA. Proudhon (2007) define o monopólio como “uma espécie de arrendamento que só interessa ao homem em vista do lucro”:

O monopolizador não se apega a nenhuma indústria, a nenhum instrumento de trabalho, a nenhuma residência: é cosmopolita e oni-funcionário; pouco lhe importa, contanto que ganhe; sua alma não está ligada a um ponto do horizonte, a uma partícula da matéria. Sua existência permanece vaga, enquanto a sociedade, que lhe conferiu o monopólio como meio de fortuna, não faz para ele desse monopólio uma necessidade de vida.

O que era, com efeito, o monopólio antes do estabelecimento do crédito, antes do reino dos bancos? Um privilégio de *ganho*, não um direito de *soberania*; um privilégio sobre o produto, muito mais que um privilégio sobre o instrumento. O monopolizador permanecia estranho à terra em que habitava, mas que realmente não possuía; em vão multiplicava suas explorações, aumentava suas fábricas, juntava terras e terras; era sempre um gerente, antes que um dono; não imprimia às coisas seu caráter; não as fazia à sua imagem; não as amava por si mesmas, mas unicamente pelos valores que lhe deviam render; numa palavra, não queria o monopólio como fim, mas como meio (Proudhon, Tomo II, p. 201-202).

Esse monopólio estabelece ações que permitem aos EUA instrumentarem “embargos tecnológicos” (Pereira, 2008) para dificultar o desenvolvimento tecnológico de outros países que coloque em risco sua hegemonia como potência tecnológica espacial. Exercem forte pressão à Soberania do Brasil sobre os demais acordos que busca viabilizar com outras potências na tecnologia espacial, como ocorreu com o acordo entre a Ucrânia em 2004⁶, visto que, a principal linha de tentativa de superação das diferenças entre as potências tecnológicas seriam os acordos de transferência de tecnologia com a “cooperação espacial” (PNAE, 2012) em detrimento do aluguel do CLA⁷.

⁶ Decreto n.º 5.436 de 28 de abril de 2005 promulga o Tratado entre a República Federativa do Brasil e a Ucrânia sobre Cooperação de Longo Prazo na Utilização do Veículo de Lançamentos Cyclone-4 no Centro de Lançamento de Alcântara, assinado em Brasília, em 21 de outubro de 2003. https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=80C3FEBF83D6050BA168BCCF98E79B18.proposicoesWebExterno1?codteor=385543&filename=LegislacaoCita da+-INC+8337/2006

⁷ Em publicação do Jornal “O IMPARCIAL”, 1.º de janeiro de 2006, com o título: Programa Espacial do Brasil avança em 2005, a AEB anunciou que as parcerias internacionais desenvolvidas com a Rússia, Alemanha e em especial com a Ucrânia, criavam um marco para “tornar o país exportador de tecnologia espacial” e que “Hoje a Aeb [sic] está decidindo como será feita a transferência da tecnologia de fabricação do foguete para a iniciativa privada”. (Costa, 2019)

Essas medidas paralisaram o desenvolvimento dos veículos lançadores de satélites, “invariavelmente para fins pacíficos” (PNAE, 2012, p. 11). Tais “restrições” podem ser caracterizadas como “embargos tecnológicos” (Pereira, 2008) com a interferência imperialista dos EUA nas relações políticas internacionais interligadas à agenda da globalização da economia, ainda que com perda progressiva da sua hegemonia global. Trata-se “do emergente processo político global que cada vez mais vai apagando as tradicionais distinções entre a política interna e internacional” (Brzezinski, 1971, p.13).

Na transição do Governo Dilma/Temer, em um Relatório de Gestão do exercício de 2016 do Ministério da Defesa (MD), aponta “um alinhamento à Diretriz estratégica do governo federal de garantir a defesa nacional e a **integridade territorial**; promover a defesa da paz, dos **direitos humanos**; e de **cooperação com as nações**” (MD, 2017, pág. 17) Grifos meus.

Esse apontamento torna-se incongruente quando menciona a necessidade de agregar a política de expansão do CLA conforme adoção do “Acordo-Quadro” em negociação (MD, 2017, pág. 3), pois afirma que busca desenvolver um programa espacial sobre a estratégia dual (civil e militar) como “A Estratégia Nacional de Defesa” (MD, 2017, pág. 8). Como exemplo, para a aprovação do Programa Estratégico de Sistemas Espaciais (PESE), o AST tem como prerrogativa com os EUA o processo de “embargo tecnológico” (PEREIRA, 2008), principalmente sobre a questão dos recursos recebidos pelos “aluguéis” do CLA para fins militares estratégicos⁸. Esse documento ainda tenta apresentar de maneira contraditória com o item já exposto da cláusula do AST (Artigo III) que possíveis ASTs tornem inviáveis à “transferência de tecnologia”, como na parceria com a África do Sul, com um míssil de curto alcance de 5.^a geração (MD, 2017, pág. 15).

Esse redirecionamento do PEB do “interesse público” para o mercado privatizado pelas grandes corporações transnacionais fragiliza o setor estratégico de soberania nacional. Durante o Governo Temer, setores estratégicos entraram na pauta de privatizações, como o Satélite Geoestacionário de Defesa e Comunicações Estratégicas (SGDC) da Telebrás⁹; e o processo de privatização da empresa EMBRAER para a megacorporação Boeing que (com outras megacorporações privadas) definiram as políticas estratégicas e comerciais aeroespaciais¹⁰. Ou seja,

⁸ Conforme o Artigo III dos “Dispositivos Gerais” (item 2, página 31 do AST de 2019): “O Governo da República Federativa do Brasil poderá utilizar recursos financeiros obtidos por intermédio das Atividades de Lançamento para desenvolvimento e aperfeiçoamento do Programa Espacial Brasileiro, mas não poderá usar tais recursos para a aquisição, desenvolvimento, produção, teste, emprego ou utilização de sistemas da Categoria I do MTRC (seja na República Federativa do Brasil ou em outros países)”.

⁹ <https://jornalggn.com.br/na-rede/privatizacao-do-satelite-da-telebras-por-marcio-patusco/>

¹⁰ <https://oglobo.globo.com/economia/governo-bolsonaro-autoriza-fusao-entre-boeing-embraer-23362191>

as megacorporações ditam as normas que conduzem as políticas aeroespaciais em escala no “Sistema-Mundo”:

Nas primeiras décadas da Era Espacial, as corporações foram usadas pelos órgãos do governo enquanto que hoje os órgãos do governo tendem a ser usados pelas mais poderosas corporações, apoiando seus planos e interesses (Monserrat Filho, 2007, p. 59).

O CDPEB em sua primeira reunião do Grupo de Trabalho – Empresa Pública (GT4) de 21 de março de 2018, ressaltou a importância da criação de uma “empresa pública não dependente” denominada “Empresa de Projetos Aeroespaciais do Brasil - ALADA”, contudo, abriu-se precedentes de cair em uma tendência de privatização ou cair em inatividade ou extinção¹¹ além da ingerência política em empresas públicas:

O representante do MCTIC ressaltou a preocupação da AEB em ter uma base industrial forte pública, tendo em vista dificuldades para contratar pessoas, via concurso público, e dificuldade com a contratação pública, de um modo geral. Levantou-se a questão de como esses problemas seriam solucionados por meio de uma organização pública. Considera que o País está em um momento difícil para a criação de mais uma empresa pública, tendo em vista que as maiores, atualmente, enfrentam um cenário de dificuldades, havendo, inclusive, um viés de privatização. (REQ 296/2018 CCTCI, p. 217)

O então Ministro de Ciência, Tecnologia e Inovação (MCTI) da gestão do Governo Bolsonaro, o astronauta Marcos Pontes, pronunciou em entrevista a uma *podcast*¹² nas redes sociais que a tendência através do PDI-CEA expõe a necessidade do Centro Espacial de Alcântara ser comercial e que a criação da empresa estatal chamada ALADA em nas suas palavras literalmente: “já nasce independente e vai nascer com um tempo de vida, vamos dizer assim, um tempo de vida determinado antes de ser privatizada, ou seja, desestatizada”¹³. Pontes ainda afirma que a ALADA passaria por ajustes com o Ministério da Defesa através da Aeronáutica para ajustar o funcionamento comercial e militar, atribuição completamente fora das diretrizes iniciais em que o CEA é de natureza institucional civil e que ela quem deveria normatizar essas funções no plano da “governança”. Para Marcos Pontes, houve a falta de habilidade ou prioridade nessas décadas do PEB em relação a política de desenvolvimento do setor industrial espacial voltado para o ciclo completo de lançamento de foguetes, **não menciona de forma alguma** o real problema que é o conflito territorial com as comunidades quilombolas de Alcântara que o Estado brasileiro visa expropriar novos territórios

¹¹ Caso inclusive como ocorreu com a empresa binacional (Brasil-Ucrânia) “Alcântara Cyclone Space” criada no primeiro Governo Lula e que no Governo Temer com o CDPEB passou a definir o processo de sua extinção.

¹² Entrevista no Canal “Cortes Podcast, Brazuca: <https://www.youtube.com/watch?v=80Iy7TScuxo>

¹³ Marcos Pontes com esta entrevista, descortina uma tentativa institucional em novembro de 2017 em uma audiência pública reiterar um “compromisso” que a Base de Alcântara não seria privatizada. Em todo caso, pode-se considerar que o CLA (controle militar) pode-se manter sob controle do Estado brasileiro, porém com a perda de Soberania por conta do AST assinado com os EUA, contudo, o CEA tem um projeto de se constituir a médio prazo um mero enclave comercial controlado pelo monopólio do modelo neoliberal transnacional e que os EUA pretendem buscar novo controle hegemônico imperialista nessa nova corrida espacial. Site oficial da Agência Espacial Brasileira (AEB), do Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação (MCTI): “Presidente da AEB afirma que privatização da Base de Alcântara é Mito” - <https://www.gov.br/aeb/pt-br/assuntos/noticias/presidente-da-aeb-afirma-que-privatizacao-da-base-de-alcantara-e-mito>

étnicos para a consolidação do CEA, caracterizando assim: uma “invisibilidade expropriadora” (Leite, 1990)

Os argumentos do então ministro Marcos Pontes de política de desestatização corrobora com o atual Programa Nacional de Atividades Espaciais: 2022-2031 trazendo categoricamente o “uso privado” como prioridade “na exploração dos mercados nacional e internacional de lançamentos de veículos espaciais” (PNAE, 2023, p. 26, 58); outrossim, quando analisamos o Programa de Desenvolvimento Integrado para o Centro Espacial de Alcântara do CDI-CEA, tem-se uma antinomia no que tange a política de Estado na dita relevância dentro de um esforço “(...) conjunto de todas as políticas públicas em execução no País que viabilizarão a execução do potencial do CEA.” (PDI-CEA, 2022, P. 31)

Toda essa manobra por parte de uma política de Estado do PEB como foi apresentada na pauta da segunda reunião do Grupo de Trabalho – Governança (GT1) do CDPEB apresentou claramente o interesse estritamente comercial para a política de expansão do CLA, obedecendo ao paradigma do neoliberalismo transnacional dos ASTs, “Tendo em vista o papel central da cooperação internacional no desenvolvimento do Programa Espacial Brasileiro, e o acordo de salvaguardas tecnológicas na viabilização da equação econômica da Base de Alcântara” (REQ 296/2018 CCTCI, p. 192) e que nos atuais desdobramentos do Governo Lula não modificou, como veremos no próximo bloco deste artigo.

Insurgência quilombola de Alcântara frente ao paradigma da “Colonialidade do Poder”

A persistência dos discursos tratados pelo Estado brasileiro em dissuadir a preponderância de um projeto hegemônico de progresso tecnológico para englobar toda a sociedade brasileira dentro da perspectiva em que o ciclo completo de lançamento de foguetes já se encontra na quarta revolução industrial na perspectiva de colonização intergaláctica remete um **processo histórico de ciclos econômicos coloniais que obedeciam a antinomia de apogeu/declínio**, o “Programa Espacial Brasileiro apresenta uma de suas mais ricas jóias [sic.]” (PDI-CEA, 2022, p. 34) e assim podemos identificar no prefácio do Programa de Desenvolvimento Integrado para o Centro Espacial de Alcântara o pretenso vetor de desenvolvimento regional:

No início dos anos 80, quando os primeiros passos das atividades espaciais eram ensaiados em Alcântara, um carrossel de slides abria uma apresentação da seguinte forma: **“Alcântara morreu! Gritam fantasmas de condes e barões”**. A voz muito bem entoada do narrador acompanhava imagem em **tons escuros de uma ruína**. Mas, no slide seguinte, surgia um vigoroso contraponto: com imagens coloridas e música vibrante, o narrador retomava dizendo que, na verdade, **Alcântara vive! Ressurge para uma nova era**, descortinada pela **chegada dos empreendimentos espaciais**. (PDI-CEA, 2022, p.5) (Grifos meus)

Nossa atualidade, precisamos superar este paradigma, ainda carregada dessa premissa da “Colonialidade do Poder” (Quijano, 2005) que impinge todo um processo de alienação e “invisibilidade expropriadora” (Leite, 1990) a qual o Estado brasileiro tenta tratar o conflito com as comunidades quilombolas de Alcântara de seus direitos territoriais como mero “problema fundiário” como Estado patrimonialista e as remetem como entrave a esse “progresso tecnológico”¹⁴, retratadas como “ideologia da decadência” (Almeida, 2008).

Ao analisar a economia contemporânea de Alcântara, o CDI-CEA atribui o município com profunda dependência econômica do CLA além de apresentar a maior parte da população de Alcântara de maneira desconstruída de sua identidade étnica quilombola¹⁵, relacionando-o dentro de uma matriz campesina de “áreas rurais” estereotipando como decadência em um “cenário que resulta em um baixo nível de produtividade e na impossibilidade de atuação da produção agropecuária alcantareense em escala comercial”¹⁶ (PDI-CEA, 2022, p. 38) não correspondendo a sua caracterização real de como se correlacionam com seus territórios autogestionários de “uso comum”. Esse processo de alienação é o que vai caracterizar a antinomia que se definiu com os primeiros deslocamentos compulsórios na década de 1980 e que se pretendem transformar o modo de vida coletivo de “uso comum” para o modelo fundiário parcelar privado das “Agrovilas”. Podemos destacar justamente no atual Programa Nacional de Atividades Espaciais (2022-2031) a forma como há uma descrição do conceito de “território” onde passa a invisibilizar as comunidades quilombolas passando a ter uma definição de tutela “para os desdobramentos que o CEA carrega” (PNAE, 2023, p.59) quando cita as comunidades quilombolas dentro da demanda “identitária”.

Diferentemente do modelo fundiário parcelar privado das “agrovilas”, as comunidades quilombolas de Alcântara buscam a via de luta através de “instrumentos jurídicos” com suas entidades representativas – STTR (Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais), MABE

¹⁴ “Progresso tecnológico” está mais relacionado nessa antinomia do conflito entre o Estado brasileiro através do PEB com as comunidades quilombolas de Alcântara vinculado ao paradigma de “determinismo tecnológico” de Mészáros (2011) como *fetichismo* do mercado espacial: “uma interpretação mecanicista não dialética entre ‘estrutura global’ e suas ‘microestruturas’, sem as quais somente seria possível falar de algum agregado caótico de elementos díspares, e não de uma totalidade social em desenvolvimento, com tendências identificáveis próprias”.

¹⁵ E quando cita, de maneira estanque e pouco destacada, visa coloca-la dentro do viés de subordinação na lógica de tutela do CDI-CEA. (PDI-CEA, 2022, p. 103)

¹⁶ Essa atribuição podemos caracterizar analiticamente dentro de uma definição do “pré-capitalismo” sob uma perspectiva do materialismo histórico e dialético, em que devemos utilizar de esforços teóricos para inserção do negro na sociedade de classes. Isso fez Florestan Fernandes nos dois volumes “A integração do negro na sociedade de classes”, reconhecendo a construção de um mito democrático como transição de uma “sociedade de castas para a ordem competitiva”. Daí a necessidade de se perceber como o negro ainda nas estruturas sociais não pertencentes ao modelo capitalista (como os quilombolas de Alcântara) estão sendo traduzidos nesta nova configuração das instituições na ordem liberal-burguesa, que conduz as desigualdades raciais, (antes tratadas de “ordem racial escravocrata”) para uma desigualdade mitificada nas “desigualdades de classes da ordem competitiva” (Fernandes, 2008, 10-11).

(Movimento dos Atingidos pela Base de Alcântara), ATEQUILA (Associação Territorial Étnica Quilombola de Alcântara) e MOMTRA (Movimento das Mulheres Trabalhadoras Rurais de Alcântara) – a constituição do território coletivo de “uso comum” estruturando-se para além das normas economicistas e jurídicas abstratas, alcançando uma dimensão étnica e política de autonomia na autogestão, aproximando-se a um “princípio mutualista” (Ferreira, *et. al.*, 2015, p. 20, 21):

(...) O mutualismo assim é a extensão para a teoria econômica de um princípio de “justiça” ou igualitarista, o da troca igual que corresponde na teoria federativa ao “pacto” federal. A ideia de mutualidade é em certo sentido o correspondente econômico da ideia de federação. Por outro lado, comunidade para Proudhon é a “ideia econômica” de Estado elevada até a negação do indivíduo e das coletividades reais.

A organização política das comunidades quilombolas de Alcântara não mantém somente uma disputa jurídico-institucional das entidades representativas, a base comunitária articula-se nas ações diretas¹⁷ e ganharam uma dimensão de “empoderamento”, momentos cruciais em que o Estado brasileiro buscou avançar no processo de expansão do CLA.

No entanto, observa-se um crescente esvaziamento no processo de mobilizações e articulações de denúncias sobre a não definição do Estado brasileiro enquanto titular definitivamente seus territórios e, por isso, as comunidades quilombolas de Alcântara amparam-se exclusivamente na frágil execução de direito constitucional. Esse processo permanece alienado pelo Estado brasileiro, que converte o PEB de uma política de Segurança Nacional e Soberania de “interesse público” para uma política de mercado internacional espacial através dos ASTs:

O que podemos avançar e conquistar em termos de direitos políticos e civis, numa necessária redistribuição do poder, da qual a descolonização da sociedade é a pressuposição e o ponto de partida, está agora sendo arrasado no processo de reconcentração do controle do poder no capitalismo mundial e com a gestão dos mesmos responsáveis pela colonialidade do poder (Quijano, 2005, p. 138-139).

Mesmo com essa fragilidade na manutenção da luta através do “instrumento Institucional do Protocolo de Consulta” espaçando longo tempo de participação direta das comunidades quilombolas no protagonismo de resistência frente as articulações institucionais do Estado brasileiro através de seus dispositivos (GEI-Alcântara; CDPEB; CDI-CEA) as entidades

¹⁷ Que, pela definição de Bakunin, seria “uma análise que lança mão de um conjunto de oposições dialéticas que, ao mesmo tempo englobam e materializam suas categorias, indo do abstrato ao concreto e do lógico ao histórico, da unidade à multiplicidade, começando pela dialética autoridade-liberdade e se materializando em oposições como natureza/sociedade e reação/revolução”. Sobre a “natureza” dos conflitos sociais de Alcântara: “O conceito de natureza como mundo material engloba a totalidade das causas, seres orgânicos e inorgânicos que exercem incessantemente uma ação-reação e formam a totalidade concreta, que surge como imperativo racional do método” (Ferreira; Toniatti, 2014, p. 41-42; 56). As “ações diretas” definidas situam-se nos recortes históricos vividos pelas comunidades quilombolas, nas lutas pelas suas identidades territoriais. Em um primeiro momento vivido em “1.º de abril de 1986 com a intenção de não permitir que autoridades públicas realizassem a inauguração das ‘agrovilas’, os trabalhadores rurais fecharam a MA 106 na altura da Agrovila Espera.”, sendo este primeiro momento denominado como “ações de mobilização” denominada “Barricada”. (Pereira, *et. al.*, 2016, p. 142). Em um segundo momento muito importante que se assemelha à “Barricada” de 1986, houve as paralisações nas obras, com que a empresa Binacional (Brasil-Ucrânia) “Alcântara Cyclone Space” estava expandindo o CLA ilegalmente em terras quilombolas, em 2008 através de sabotagens no enfrentamento direto às máquinas.

representativas das comunidades quilombolas de Alcântara recorrem internamente de sua autogestão através da construção de seu Protocolo de Consulta para realizar Formação de Base nas visitas permanentes dos territórios quilombolas em Alcântara/MA. Destaca-se a consolidação do “Texto Base do Protocolo Comunitário sobre Consulta e Consentimento Prévio, Livre e Informado (CCPLI) das Comunidades Quilombolas do Território Étnico da Alcântara/MA” realizado nos anos de 2018-2019.

São 44 anos de negação e alienação de seus territórios e que visa desde a gênese do CLA até a atualidade na tentativa de consolidação do CEA, gerar um processo de Etnocídio ao não abrir mão de desestruturação de novos territórios quilombolas, desrespeitando suas autonomias consolidadas pela Constituição de 1988 através artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), regulamentado pelo Decreto 4.887 (2003) e pela convenção internacional 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

A dissimulação de tutela no discurso institucional do PEB através do PCI-CEA de tentar criar uma falsa ideia de integração/sinergia remete à herança ideológica do “milagre econômico” da ditadura civil-militar e deve ser analisada como uma “semiótica do discurso” (Fontanille, 2008), desconsiderando suas especificidades de “uso comum” enquanto cultura, valores tradicionais que transcendem um mero caráter economicista de seus territórios violados dentro desse modelo colonialista sem submeter a uma “consulta prévia, livre e informada” (Glass, *et. al.*, 2019) que constitui um protocolo assegurado constitucionalmente dentro de um “instrumento jurídico” adquirido pelos quilombolas de Alcântara através de suas articulações políticas no nível local, regional e internacional.

Alcântara e região possuem, em acréscimo, um rico caldeirão cultural, patrimônio singular do Brasil e da Humanidade. Não interligar esse potencial com as oportunidades de desenvolvimento socioeconômico que o setor espacial apresenta seria um desperdício imperdoável. (PDI-CEA, 2022, p. 5)

A insistência de buscar expropriar novos territórios quilombolas para consolidar o CEA entra em antinomia com o pretenso comprometimento de desenvolvimento socioeconômico da região que aponta como uma de suas premissas: “preservação da cultura e tradição das comunidades locais, de maneira a promover uma convivência harmônica das atividades dessas comunidades com as do centro de lançamento.” (PDI-CEA, 2022, p. 17)

Toda análise sobre a iminente política de expansão do CLA para consolidação do CEA, apresenta a necessidade de uma abordagem mais voltada ao processo dos “estudos decoloniais, subalternos e pós-colonialismos”, para se localizar os protagonismos dos novos sujeitos históricos que buscam a consolidação de suas identidades. A profunda marca do enfoque eurocentrista do

progresso técnico defende a perspectiva da competitividade racionalizada do sistema capitalista, principalmente no âmbito da “colonialidade do poder” forjado pelo domínio dos EUA (Brocardo; Tecchio, 2017, p. 38)

A formação de relações sociais fundadas nessa idéia produziu na América identidades sociais historicamente novas: *índios, negros e mestiços*, e redefiniu outras. Assim, termos com *espanhol e português*, e mais tarde *européu*, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população (Quijano, 2005, p. 117).

A insurgência das comunidades quilombolas de Alcântara através de suas identidades (ressemantizadas pela Constituição de 1988) devem estar agendadas nas lutas de classes e identidades (Ferreira, *et al.*, 2018, p. 46, 61, 106), não sendo consideradas corporativas centralizadoras hierárquicas nas relações de poder dentro de um amálgama clássico das categorias de classes que prevalecem em uma análise ortodoxa do materialismo histórico e dialético marxista¹⁸, um processo de decolonização epistemológica:

Como indica Proudhon, a ciência exige a insurreição do pensamento, ou seja, o contraponto da autoridade que engessa o saber pela liberdade crítica. (...) A insurreição do pensamento é assim um ato de ruptura com o poder e busca pela ciência, que longe de adquirir sua cientificidade da neutralidade, produz essa cientificidade pela sua relação de antagonismo/engajamento ou não nas estruturas de poder e regimes de verdade que esta estrutura impõe ou invisibiliza, e com os planos do real e do vivido que apreende e no qual se institui. (Ferreira, *et al.*, 2016, p. 37)

O paradigma da teoria anarquista clássica compreende dois sistemas, a **dialética proudhoniana e o materialismo bakuninista**. Essa teoria se desenvolveu não somente sob a forma de saber científico, mas de saber político e saber perceptivo do mundo exterior. As experiências das tradições populares rebeldes, das revoluções e das opressões foram fundamentais para a constituição da teoria anarquista clássica como um tipo de saber científico. (Ferreira, *et al.*, 2016, p. 56) Grifos meus

¹⁸ No conflito territorial em Alcântara, as lutas de classes e identitária foram além da dita vanguarda urbana e industrial do proletariado (da ortodoxia marxista, refere-se às relações de poder no processo produtivo industrial), que Mézáros define como instrumentalização do paradigma do “determinismo tecnológico” atribuídos a Kautsky e Bukharin como “distorções mecânicas da concepção marxiana” (Mézáros, 2011, p. 47). Esse princípio de ruptura epistemológica de organização política institucional destaca-se quando a esquerda institucional em um primeiro momento de apresentação do AST em 2001 no Governo Fernando Henrique Cardoso (FHC) foi rechaçado em nome da dita “Soberania Nacional” através de uma mobilização ampla local, regional e internacional com campanhas no Fórum Social Mundial em Porto Alegre promovendo uma grande campanha de Plebiscito para pressionar o Parlamento em engavetar o AST, todavia, em 2019 o Governo Estadual de Flávio Dino, então considerado pela oposição da ultradireita vinculada ao então presidente Bolsonaro, alinha toda a bancada maranhense do Parlamento em Brasília para que aceite o AST com o argumento de não ferir a Soberania Nacional, sendo que o escopo do Acordo não se difere em nada do apresentado em 2001. Sabe-se que o AST aprovado pelo Parlamento e homologado pelo presidente Bolsonaro foi regido de maneira irregular como “**regime de urgência**”, não seguindo os tramites exigidos de discussão entre as comissões (Ciência e Tecnologia; Constituição de Justiça e Cidadania) além de não instalar uma Consulta Prévia Informada e Livre com participação ativa das comunidades quilombolas, parte diretamente vinculada, haja vista o AST é marco inicial para todo processo de consolidação do CEA. [https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1794809&filename=Tramitacao-MS+208/2019 \(requerimento de urgência\)](https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1794809&filename=Tramitacao-MS+208/2019+(requerimento+de+urgencia))

Esta ampliação epistemológica no campo do materialismo histórico e dialético tratado por Ferreira (2016) na exigência da “insurreição do pensamento” podemos destacar dentro da perspectiva atribuída por uma “desobediência epistêmica” (Mignolo, 2008).

É preciso destacar aqui a proximidade epistemológica entre o materialismo histórico e dialético do marxismo e do anarquismo (Gurvitch, 1980), principalmente em se tratando à questão central deste artigo que é a relação da “luta de classes e identidades” de confronto com a propriedade privada - questão fundiária parcelar privada das “agrovilas” x “uso comum” - que condiciona a luta territorial quilombola entre o Estado brasileiro com a expansão do CLA:

Esta abordagem foi então aplicada por Proudhon para estudo da propriedade. A ideia da dialética serial expressa em conjunto de procedimentos aplicados à análise da economia e política. Proudhon para chegar ao que chamou de teoria do sistema das contradições econômicas começou pela compreensão crítica de uma unidade, a propriedade, para enfim chegar a teorias particulares de instituições particulares e à teoria geral do sistema econômico (Ferreira, *et al.*, 2016, p. 61).

Podemos identificar o atual cenário de incertezas frente a necessidade de superação do conflito de interesses entre o Estado brasileiro e as comunidades quilombolas de Alcântara à medida que em uma decisão histórica ocorrida na Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) da Organização dos Estados Americanos (OEA) ocorrido em abril de 2023 no Chile, através de uma ação de denúncia articulada em parceria com a Associação sem fins lucrativos de defesa e promoção dos direitos humanos “Justiça Global” desde 2001, o Estado brasileiro foi condenado e o governo Lula chegou a reconhecer e trabalhar um pedido de desculpas, contudo, dentro de uma percepção abstrata sem uma ação concreta de reparação coletiva, pois, na mesma audiência, apresentou a constituição de um Grupo de Trabalho Interministerial (GTI), desdobramento do Comitê de Desenvolvimento Interministerial para o Centro Espacial de Alcântara (CDI-CEA).

A tentativa de entendimento que se trabalhou ao longo de 05 (cinco) reuniões no GTI levou à conclusão por parte das entidades representativas das comunidades quilombolas de Alcântara, uma negligência do CDI-CEA no que tange a necessidade urgente de titulação territorial coletiva de seus territórios para assim se definir qualquer aspecto subsequente da consolidação do CEA. E pela não apresentação concreta desta premissa, inclusive sendo cláusula que ocorra a operacionalização do CEA mediante a ações do Estado brasileiro deveria conter “implementação de medidas socioambientais de modo a mitigarem ou compensarem os eventuais impactos que venham a surgir com a implantação do CEA” (PDI-CEA, 2022, p. 17), decidiram romper provisoriamente a participação dos diálogos na mesa do GTI. O rompimento se deu também em decorrência da não participação equilibrada nas mesas de negociação impedindo que houvesse um equilíbrio político diante da dimensão que se remete aos interesses em curso.

Podemos apresentar a Nota Pública das entidades representativas das comunidades quilombolas de Alcântara sobre a retirada do Grupo de Trabalho Interministerial (GTI-Alcântara) o seguinte destaque:

As representantes também apontam como quebra da boa-fé a realização de reunião trabalho entre consultorias jurídicas ocorrida ainda no mês de dezembro de 2023 sem a presença das assessorias jurídicas das representações quilombolas para tratar de propostas e instrumentos ou cenários jurídicos hipotéticos de eventual acordo de compatibilização dos interesses em questão. Fato que demonstra desprezo em oportunizar efetivamente às comunidades participação nos espaços de decisão e debate, reduzindo as entidades representativas a mera participação alegórica com vistas a legitimar ou anuir a decisões tomadas no âmbito dos órgãos governamentais. (NP, 2024, p. 03)

Nessa mesma proporção o Governo Lula não respeita o dispositivo constitucional federal de procedimento da instalação do Protocolo de Consulta Prévia, negando a autonomia das entidades representativas das comunidades quilombolas que apresentaram seu “Documento Base do Protocolo Comunitário sobre Consulta e Consentimento Prévio Livre e Informado (CCPLI) das Comunidades Quilombolas do Território Étnico de Alcântara”:

Por essa razão, as representações quilombolas participantes do GTI acreditaram que o Governo Federal respeitaria o referido Documento Base, cumprindo as diferentes etapas ali previstas. **Isso nunca ocorreu!** Ao contrário, conforme consta no artigo 2º, II, do referido Decreto n. 11.502, o governo pretende “*formular proposta de ato normativo que regulamenta o Protocolo de Consultas Prévias, Livres e Informadas às Comunidades Remanescentes de Quilombos de Alcântara*” em clara afronta ao princípio da autodeterminação dos povos, presente na Convenção n. 169 da OIT. Essa proposta tem sido reiteradamente rechaçada pelas representações quilombolas no GTI, por entender que ela ofende a referida Convenção. (NP, 2024, p. 3-4)

A resistência das comunidades quilombolas nas representações de seus agentes mediadores (STTR, MABE, ATEQUIMA, MOMTRA, SINTRAF) traz dentro do paradigma de “luta de classes e identidade étnica” quanto ao uso do “instrumento jurídico” através do “Texto Base do Protocolo Comunitário sobre Consulta e Consentimento Prévio, Livre e Informado (CCPPLI) das Comunidades Quilombolas do Território Étnico de Alcântara/MA” (CCPLI, 2019) uma forma de reorganização de trabalho de base que precisam acentuar suas articulações em torno das 197 comunidades quilombolas existentes em que cada unidade comunitária tem seus territórios autônomos articulando-se na dialética do “uso comum” que funcionam dentro de um modelo bem próximo ao princípio “mutualista” e “federalista” interpretado pelo filósofo anarquista Pierre-Joseph Proudhon visando valorizar o uso coletivo de seus territórios étnicos para além do economicismo em que o Estado brasileiro visa alienar para justificar a consolidação do CEA, praticando assim um Etnocídio em detrimento do mercado especulativo de “*commodities* tecnológicos” do neoliberalismo transnacional sob a égide do imperialismo estadunidense que tenta recuperar nesta nova “corrida espacial” seu domínio. Doravante, esse amadurecimento político de organização apresenta um protagonismo das comunidades quilombolas de Alcântara inquestionável de uma nova “utopia”:

Se, portanto, a economia social é ainda hoje mais uma aspiração rumo ao futuro que o conhecimento da realidade, deve-se reconhecer também que os elementos desse estudo estão todos contidos na economia política; é creio exprimir o sentimento geral ao dizer que essa opinião se tornou a da imensa maioria dos espíritos. O presente encontra poucos defensores, é verdade, mas o desagrado pela utopia não é menos universal: e todos compreendem que a verdade está numa fórmula que conciliaria estes dois termos: conservação e movimento (Proudhon, Tomo I, p. 67).

CONSIDERAÇÕES GERAIS

As lutas de classes e identidade étnica das comunidades quilombolas de Alcântara na busca pela autodeterminação de seus territórios desenvolvem-se no interior da ordem hegemônica da autoridade fundada na abstração dos princípios da Democracia Representativa liberal, que definem a “Soberania Nacional” como retórica do “consenso” aos cidadãos, amparado pela Constituição de 1988 dita “dialógica”. No entanto, há uma “Soberania do Estado” (Dallabrida, 2017) no plano concreto às convulsões sociais produzidas pelo PEB no contexto da expansão do CLA sobrepondo como mercadoria o controle territorial aparentemente constituído pelos quilombolas de Alcântara quebrando a lógica da igualdade jurídica: um projeto espacial nacional em nome de um pretenso princípio positivista do “progresso tecnológico”. Na crítica a essa imposição *fetichista* do “determinismo tecnológico” (Mészáros, 2011), a existência entre esta crítica nas relações de poder a partir da dialética serial proudhoniana analisada por Rugai (2011) utilizando os conceitos de progresso e de revolução:

A primeira crítica proudhoniana à democracia tem uma relação estreita com os conceitos de *progresso* e de *revolução* e um sentido muito preciso. Para Proudhon, da monarquia à democracia há evidente progresso, mas não revolução, porque ambos os regimes se baseiam na soberania: de “um”, no caso da monarquia; da “maioria nacional”, no caso da democracia. Para ele, a questão não está no número, o problema residiria na própria ideia de soberania como o “poder de fazer leis”, um absurdo oriundo do despotismo. Para Proudhon, o progresso está associado à descoberta de critérios racionais na aplicação da justiça: assim, a própria ideia sobre o que é justo evoluiu sem cessar, alcançando cada vez maior precisão. Todavia, ele pergunta, “terá chegado à última fase?”; responde que não, ainda restaria um último obstáculo a vencer: a instituição do domínio da propriedade”, cuja abolição seria a condição necessária “para terminar a reforma do governo e consumir a revolução”; **por isso a propriedade privada deveria ser atacada**. Nessa passagem fica evidente a ideia de continuidade num processo que culminaria na revolução; ao mesmo tempo, fala em “reforma do governo”, ou seja, até aqui ele não sugere nada parecido com a abolição do governo ou Estado (Rugai, 2011, p. 104-106). **(Grifo meu)**

Ao contrário do que se pretende estabelecer das comunidades quilombolas de Alcântara como negacionistas do “progresso” através da resistência das comunidades quilombolas de Alcântara ao não abrirem mão de novos territórios étnicos para suprir à demanda mercadológica de expansão do CLA para consolidação do CEA promovida pela política espacial do Estado brasileiro, seus agentes mediadores sempre foram categóricos em não se oporem ao PEB, de outro modo, não buscam a recomposição dos territórios já perdidos na instalação do CLA convertidos em “Agrovilas” e buscam

sim reparações concretas de suas perdas com a titulação definitiva de seus territórios que ainda possuem e políticas públicas nas áreas afetadas nas “Agrovilas”, todavia, combatem que novos territórios tornem-se novas “zonas de sacrifícios” (Souza Filho, 2013, p. 19). A resistência das comunidades quilombolas torna-se um ato “revolucionário”.

O Estado brasileiro busca mediar um processo “de mitigação das desigualdades sociais”, com a celebração de “convênios com prefeituras municipais para a realização de obras e aquisição de equipamentos, o que termina por justificar um modelo verticalizado de ‘promoção do desenvolvimento local sustentável’” (MD, 2017, pág. 15-16) buscando desarticular o protagonismo dos reais representantes quilombolas. Tal modelo já produzido nas “Agrovilas” demonstrou a total incongruência com o dito paradigma do “desenvolvimento” da política de expansão do CLA através do GEI-Alcântara e CDPEB e atualmente com o CDI-CEA.

Podemos identificar essa posição, nos dias 24 e 25 de novembro de 2017 com o “II Seminário Alcântara: a Base Espacial e os impasses sociais” no Campus do Instituto Federal do Maranhão (IFMA) em Alcântara, onde elaboraram uma Carta Documento¹⁹ com o título homônimo ao Seminário que analisa todo processo envolvido com suas propostas na tentativa de convivência nos espaços já utilizados, inclusive no item 2 do documento pronunciar na defesa da Soberania Nacional contra o AST que “configura desvio de finalidade da Base Espacial, uma vez que se afasta da precípua função de desenvolvimento da tecnologia aeroespacial nacional e sucumbe aos interesses estrangeiros”.

Manter o AST traz sérios comprometimentos de “embargos tecnológicos” representando à medida que a estratégia de Estado desvirtua sua constituição institucional de sua política espacial de “desenvolvimento nacional sustentável” (Monserrat Filho, 2007, p. 145). O modelo neoliberal transnacional direcionando o PEB e a expansão do CLA é parte importante dessa dinâmica espacial no “Sistema Mundo” (Wallerstein, 2002). O Direito Espacial Internacional determina que os critérios técnicos/jurídicos e diplomáticos das políticas de cooperação internacional dos ASTs sejam obedecidos e que os Estados-Nação igualmente soberanos, assegurem o processo de negociações numa perspectiva multilateral. No entanto, observa-se:

Que tendo o capitalismo conquistado na prática todo o planeta, suas forças mais poderosas tendem a abandonar os valores da legalidade e da justiça universais que elas apoiaram no passado, em particular desde o final da Segunda Guerra Mundial. A Soberania dos Estados de modo geral foi reduzida, limitada e/ou ignorada em grande escala pela porosidade e a erosão das fronteiras nacionais, pelos fluxos globais livres de capitais, pela crescente dominação do mercado mundial sobre as economias nacionais e pelo crescimento das corporações transnacionais (Monserrat Filho, 2007, p. 64).

¹⁹ Encontra-se disponível no Site “Combate Racismo Ambiental”: <https://racismoambiental.net.br/2017/11/30/carta-do-ii-seminario-alcantara-a-base-espacial-e-os-impasses-sociais/>

Ao contrário do que afirma o CDI-CEA ser um “indutor de desenvolvimento regional” que resguarda “qualidade de vida a todo o País, especialmente à população da região de Alcântara” (PDI-CEA, p. 15), o Estado brasileiro deveria assumir uma postura concreta de superação do conflito territorial, promovendo a titulação territorial das comunidades quilombolas de Alcântara assumindo assim uma política verdadeira de desenvolvimento regional territorial. Assim, permitiria um retorno ao PEB autônomo, superando as distorções de dependência pela política de expansão do CLA, determinada pela relação dialética centro-periferia da reestruturação produtiva do capital que os EUA querem impor com a “nova corrida espacial” dentro do “Sistema Mundo” (Wallerstein, 2002). Atualmente baseado no consórcio dinâmico do mercado espacial, impõe-se através dos ASTs:

Apesar da diversidade de posições, poderia se considerar que em termos gerais as teorias do centro-periferia como as da dependência, defendem a existência de uma ordem mundial com uns países centrais, que aliados às elites dominantes dos países da periferia, se enriquecem progressivamente à custa dos países mais pobres.

As análises sobre a teoria da dependência são centradas nas relações entre a economia dos países ricos (centrais) e a dos países pobres (periféricos) e isto não apenas de um ponto de vista econômico, mas principalmente político. Referindo-se aos âmbitos regionais, as relações desiguais de dominação, se reproduziriam entre as diferentes regiões e territórios das nações, dando lugar a uma espécie de **colonialismo interno** (Dallabrida, 2017, p. 71). Grifos meus.

O Estado brasileiro comporta-se nesse processo de alienação territorial quilombola em Alcântara nesse prisma de “colonialismo interno” em que acreditar-se-á alcançar o ciclo completo de lançamento de foguetes espaciais em um pretense jogo diplomático de “cooperação tecnológica” com os AST’s, na medida oposta em que os EUA sempre vincularam políticas de “embargo tecnológico” e dessa forma, dentro dessa “ordem global capitalista, e imperialista” obedecendo assim a modelos “hierarquicamente diferentes na estrutura de poder e na colonização epistêmica” (Castro; Pinto, 2018, p. 27).

O Relatório Técnico da AEB de 2018 avaliou a razão da dificuldade do “desenvolvimento econômico regional” dentro de um modelo em que “uma empresa privada se deve à natureza agressiva necessária para as atividades de comercialização de lançamentos”. Para não alcançar a definição de enclave como Polo Mundial Espacial através da consolidação do CEA, a principal premissa seria “a não aprovação, pelo Congresso Nacional, do Acordo de Salvaguardas Tecnológicas (AST) com os Estados Unidos.” (RT, 2018, p. 61, 43). Devemos avaliar que para alcançar a autonomia do PEB como um “programa de Estado” (PDI-CEA, 2022, p. 15) a revogação do AST é uma condição *sine qua non*.

Com tudo exposto nas relações antinômicas entre o Estado brasileiro com o PEB voltado na subalternidade de uma política externa imperialista dos EUA no âmbito da “nova corrida espacial” e a esse novo modelo epistêmico de protagonismo na insurgência das comunidades quilombolas no

combate à “Colonialidade do Poder” doravante quebrando a sua “invisibilidade” no “Sistema Mundo” (Wallerstein, 2002) é que precisamos mergulhar na crítica do paradigma do “antipoder”:

Como podemos tomar o mundo sem tomar poder? A **ideia é um sonho** atraente, e todos gostamos dos sonhos atraentes, mas o que é sua realidade? Como podemos sonhar depois da experiência do século XX, quando tantos sonhos fracassaram, quando tantos sonhos terminaram em miséria e em desastre?

Deixamos muita coisa de lado. E quantas coisas importantes nós perdemos? Um sujeito definido foi substituído por uma subjetividade indefinível. O poder do proletariado foi substituído por um antipoder indefinido.

O primeiro problema ao se falar do antipoder é sua invisibilidade. Não é invisível porque seja imaginário, mas porque nossos conceitos para ver o mundo são conceitos de poder (de identidade, de indicativo). Para ver o antipoder, precisamos de conceitos diferentes (da não-identidade, do ainda-não, do subjuntivo).

Todos os movimentos rebeldes são movimentos contra a invisibilidade (Holloway, 2003, p. 229-231). Grifo meu

Esta “ideia é um sonho” no século XXI, e se realiza através de uma “utopia”, que “exige o imaginário” e visa à “libertação da América Latina”, que se encontra sob dependência e exclusão do modelo neoliberal transnacional, assim, “seus elementos já se apresentam nas tensões e no movimento das forças sociais” (Martins, 2011, p. 346). As contradições produzidas pela atual fase de capitalismo neoliberal transnacional são ignoradas pelo Estado, mas os movimentos sociais internacionais, regionais e locais, em especial as comunidades quilombolas de Alcântara, manifestam-se mesmo que no refluxo das lutas sociais contemporâneas, com uma tendência a se ampliar devido a essas mesmas contradições.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Ideologia da Decadência: leitura antropológica a uma história de agricultura do maranhão**. – Rio de Janeiro: Editora Casa 8 / Fundação Universidade da Amazônia, 2008.

AST. **Acordo de Salvaguardas Tecnológicas**, 2019. http://www.aeb.gov.br/wp-content/uploads/2019/04/folder_AST-minist%C3%A9rios.pdf

BROCARDI, Daniele; TECCHIO, Caroline. **Olhares para a história: pós-colonialismo, estudos subalternos e decolonialidade**. In: Diálogos do tempo presente: historiografia e história. [recurso eletrônico] / Rafael Saraiva Lapuente; Rafael Ganster; Tiago Arcanjo Orben (Orgs.) – Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017

BRZEZINSKI, Zbigniew. **Entre duas eras. América: Laboratório do Mundo**. Rio de Janeiro-RJ. Ed. Artenova S.A., 1971.

CASTRO, Edna; PINTO, Renan Freitas. **Decolonialidade e sociologia na América Latina**. – Belém: NAEA: UFPA, 2018.

CCPLI. **Texto Base do Protocolo Comunitário sobre Consulta e Consentimento Prévio, Livre e Informado (CCPLI) das Comunidades Quilombolas do Território Étnico da Alcântara/MA.** Gráfica EDG, 2019. <http://novacartografiasocial.com.br/download/documento-base-do-protocolo-comunitario-sobre-consulta-e-consentimento-previo-livre-e-informado-ccpli-das-comunidades-quilombolas-de-alcantara-ma/>

COSTA, Artêmio Macedo. **“PELOURINHO TECNOLÓGICO”: a expansão do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA) no contexto do Novo Imperialismo.** Dissertação defendida em 30/09/2019. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Socioespacial e Regional (PPDSR) da Universidade Estadual do Maranhão. <https://drive.google.com/file/d/1XFCh1gF8qMMzLT4yNkNO5kiayIrhFod/view?fbclid=IwAR3P4E1jOQyJzicIFpzxD8ZBYPb8uYld7CA9hquIW3Jpifq3ejmXGRPI-78>

DALLABRIDA, Valdir Roque. **Teorias do desenvolvimento – Aproximações teóricas que tentam explicar as possibilidades e desafios quanto ao desenvolvimento de lugares, regiões, territórios ou países.** Curitiba: CVR, 2017.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes (O legado da raça branca).** Volume I. 5.^a Ed. – São Paulo. Globo, 2008.

FERREIRA, A. C.; TONIATTI, T. B. **De baixo para cima e da periferia para o centro: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin.** – Niterói: Alternativa, 2014.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. [et al.]. **A classe por si: Teoria econômica e política em Proudhon e no proudhonismo.** – Revista Digital em Debate, UFSC, 2015. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/emdebate/article/view/1980-3532.2014n11p4>

_____. **Pensamento e práticas insurgentes: anarquismo e autonomias nos levantes e resistências do capitalismo no século XXI.** – Niterói: Alternativa, 2016

_____. **Anarquismo Anticolonial. Ed. Adandé. Livro digital.** – Niterói: Alternativa, 2018. <https://editorialadande.wordpress.com/2018/12/19/anarquismo-anticolonial/>

FONTANILLE, Jacques. **Semiótica do discurso.** – São Paulo: Contexto, 2008.

GLASS, Vera (Org.). **Protocolos de consulta prévia e o direito à livre determinação.** – São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; CEPEDIS, 2019

GURVITCH, Georges. **Proudhon e Marx I.** Biblioteca de Ciências Sociais. Editorial Presença. Livraria Martins Fontes, 1980

LEITE, Ilka Boaventura (Org.). **TERRAS E TERRITÓRIOS DE NEGROS NO BRASIL.** Textos e Debates. Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas. – UFSC, ano I, n.º 2, 1990

MARTINS, Carlos Eduardo. **Globalização, dependência e neoliberalismo na América Latina.** – São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **O Capital.** Edição Popular. 5.^a Ed. Edições 70, 1979

MÉSZÁROS, István. **Estrutura social e formas de consciência II: a dialética da estrutura e da história.** – São Paulo. Boitempo, 2009.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade.** Cadernos de Letras da UFF. – Dossiê: Literatura, Língua e identidade, n.º 34, p. 287-324, 2008

MINISTÉRIO DA DEFESA. (MD). **Relatório de Gestão do Exercício de 2016.** Secretaria-Geral, 2017. chrome-extension://efaidnbnmnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.gov.br/defesa/pt-br/arquivos/lai/auditoria/contas_anuais/relatorio_de_gestao_sg_2016.pdf

MONSERRAT FILHO, José. **Direito e Política na Era Espacial.** Ed. Vieira Lent, 2007.

PDI-CEA. **Programa de Desenvolvimento Integrado para o Centro Espacial de Alcântara.** Comitê de Desenvolvimento Integrado para o Centro Espacial de Alcântara. Agência Espacial Brasileira – Brasília: AEB, 2022. <https://www.gov.br/aeb/pt-br/programa-espacial-brasileiro/politica-organizacoes-programa-e-projetos/programa-de-desenvolvimento-integrado-para-o-centro-espacial-de-alcantara-2013-pdi-cea>

NOTA PÚBLICA (NP). **Nota Pública das entidades representativas das comunidades quilombolas de Alcântara sobre a retirada do Grupo de Trabalho Interministerial (GTI-Alcântara).** 2024. <http://novacartografiasocial.com.br/nota-publica-das-entidades-representativas-das-comunidades-quilombolas-de-alcantara-sobre-a-retirada-do-grupo-de-trabalho-interministerial-gti-alcantara/>

PEREIRA, Aniceto Araújo et. al. **Lutas em memória: a luta pela ‘terra’ reforçada pela luta em defesa dos ‘territórios’ quilombolas** / Aniceto Araújo Pereira, Dorinete Serejo Moraes, Marcos Antônio Pinho Diniz, Samuel Araújo Moraes; Cynthia Carvalho Martins, Patrícia Maria Portela Nunes org; Alfredo Wagner Berno de Almeida, ed – Rio de Janeiro: Casa 8, 2016.

PEREIRA, Guilherme Reis. **Política Espacial Brasileira e a trajetória do INPE (1961-2007).** Tese de Doutorado Pós-Graduação em Política Científica e Tecnológica da UNICAMP. Campinas-SP, 2008. (colocar acesso do site)

PNAE. **Programa Nacional de Atividades Espaciais – 2012-2021.** Agência Espacial Brasileira. – Brasília: AEB, 2012 - <http://www.aeb.gov.br/wp-content/uploads/2013/03/PNAE-Portugues.pdf>

PNAE. **Programa Nacional de Atividades Espaciais – 2022-2031.** Agência Espacial Brasileira. – Brasília: AEB, 2023 - <https://www.gov.br/aeb/pt-br/programa-espacial-brasileiro/politica-organizacoes-programa-e-projetos/programa-nacional-de-atividades-espaciais>

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Filosofia da Miséria ou Sistema das contradições econômicas. Tomo I.** Ed. Escala, 2007

_____. **Filosofia da Miséria ou Sistema das contradições econômicas. Tomo II.** Ed. Escala, 2007

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina.** CLACSO, 2005. http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf

RELATÓRIO TÉCNICO (RT). **Do Centro de Lançamento de Alcântara ao Centro Espacial de Alcântara: perspectivas para a exploração comercial das atividades de lançamento no Brasil.** Programa Espacial Brasileiro. Agência Espacial Brasileira (AEB), 2018. Acessado no link: <https://indd.adobe.com/view/f08086ae-0409-4e99-aeb7-8c296a7c4555> em 01/12/2018 às 15h35.

REQ 296/2018 CCTCI. **Requerimento de Audiência Pública n. 296/2018, pelo Deputado Sibá Machado (PT-AC), que: "Requer a realização de Audiência Pública para debater sobre a criação do Comitê de Desenvolvimento do Programa Espacial Brasileiro (CDPEB), de acordo com o Decreto 9.279/2018.**
<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2177089>

RUGAI, Ricardo Ramos. **O socialismo como crítica da Economia Política: as questões econômicas na obra de Proudhon (1838-1847).** Tese – São Paulo, 2011.
<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8137/tde-11012012-142123/pt-br.php>

SOUZA FILHO, Benedito. **Os novos capitães do mato: conflitos e disputa territorial em Alcântara.** São Luís-MA: EDUFMA, 2013

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **Após o liberalismo: em busca da reconstrução do mundo.** – Petrópolis, RJ : Vozes, 2002.

WOOD, Elen Meiksins. **A origem do Capitalismo.** Ed. Jorge Zahar, 2001.



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

AS FORÇAS E AS FORMAS DE IFÁ NA SOCIOLOGIA NIGERIANA E SUAS INFLUÊNCIAS NO BRASIL

Camillo César Alvarenga (PPGS/UFPB) ¹

RESUMO: No contexto da guerra epistemológica colonial, transformações da sociologia na Modernidade nos apresentam uma crítica da razão onto-epistemológica colonial através da razão cosmológica iorubá. Numa investigação da ordem cosmológica iorubá, através do culto de Ifá e suas práticas rituais, busca-se compreender as implicações epistemológicas das sociologias indígenas da África Ocidental e sua Diáspora, em especial, na sociologia nigeriana, para política científica internacional no campo das Ciências Sociais e no Brasil, em especial. Estas experiências – tanto a prática de Ifá quanto da Sociologia – presentes no contexto brasileiro podem ser compreendidas como chaves analíticas para o entendimento da emergência de sociologias “contracoloniais” no contexto contemporâneo.

Palavras-chave: Ifá; Sociologias Indígenas; Guerra Epistemológica Colonial; Sociologia Nigeriana; Estudos Africanos no Brasil.

INTRODUÇÃO

Desde a narrativa das invasões berberes no sul do Egito no final do século 6 a.c. até a origem e formação do povo e território iorubá aliado ao “poder das culturas africanas” (FALOLA, 2020)² tudo isso nos faz pensar na colonização inglesa na Nigéria e a conquista da *yorubaland* pelos ingleses em suas formas de dominação e reprodução colonial como a exemplo da instalação dos protetorados criados a partir do início do século XIX, como molde político vasado sob a forma britânica de uma ocupação territorial e a posterior e consequente implementação das instituições coloniais ao longo do século XX até os anos 1960.

Para assim compreender o lugar da crítica onto-epistemológica (GHERARDI, 2021³) das práticas na cosmologia iorubá, seus rituais, processos de produção de conhecimento tradicional, sua cultura material, bem como o culto dos mortos, o culto dos orixás apoiados e tendo como suporte ao conceito de ancestralidade nas palavras de Ifá, ou seja, tudo isso que se compreende dentro do conceito de “socio-materialidades” em uma perspectiva epistemológica pós-humanista (GHERARDI, 2017)⁴.

¹ Departamento de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGS/UFPB), Brasil. E-mail: ccsalvarenga@gmail.com

² FALOLA, Toyin. O poder das culturas africanas. Tradução de Beatriz Silveira Castro Filgueiras – Petrópolis, RJ: Vozes. 2020

³ GHERARDI, Silvia. Sociomateriality. In: Posthuman Practice Theory. In: Hui, S., Shove, E. and Schatzki, T. (eds). ‘The Nexus of Practices: Connections, Constellations, and Practitioners’, Routledge 2017, pp. 38-51.

⁴ GHERARDI, Silvia. A Posthumanist Epistemology of Practice. Springer Nature Switzerland AG 2021. C. Neesham, S. Segal (eds.), Handbook of Philosophy of Management, Handbooks in Philosophy.

Estas sociomaterialidades, que se compreendem com conceitos como “*orí*” acerca da noção de pessoa iorubá que é fundamentada em “*ywapelé*” – o bom caráter – o que lhe traz um bom destino, ou seja, um caminho para as coisas desejáveis (“*Ti’ire*”). Destino este por sua vez, descrito, encenado, narrado, cartografado, analisado e remediado visto pela ótica do *opelê*, que compreende a sabedoria sagrada da divinação⁵ reunida nos ensinamentos dos *odus e itans*, que informam ainda acerca de aspectos como parentesco e questões como sobre a *egbé* – comunidade/sociedade - *orun* – mundo cosmológico, *ayé* – mundo onto-epistemológico.

Uma pesquisa etnográfica seria capaz de demonstrar como o culto de Obatalá apreende e significa a noção de um *nacionalismo sócio-cósmico yorubá* na qual se compreende a figura do Onii de Ilê Ifé em relação a figura do Alafin de Oyó, este enquanto representante do poder político no campo da nação, e tendo o Onii sua relação com o culto de Obatalá que se lhe faz ainda receber reverências públicas a uma entidade de institucionalidade sacerdotal e sacralizada em ritos e práticas do culto tradicional e de valor moral e cívico tanto para o Estado político moderno quanto para sociedade tradicional.

Nesse sentido, a apresentação de uma metafísica do nacionalismo yorubá não pode prescindir de indicar também suas influências islâmicas. Outras noções que podem ser lidas, descritas e interpretadas nas noções presentes nos conceitos como “*ywapele*” enquanto a performance e o reconhecimento social do bom caráter e no que lhe toca à moralidade iorubá posta em função da questão da idoneidade da pessoa humana.

Já em seguida, estamos a pensar as formas modernas de guerra colonial e suas estratégias revestida sob formas um nacionalismo de estado que busca capturar a prática e o sentido da nação iorubá – em sua dimensão étnica – posta entre a colonização e a independência do território nigeriano no final dos anos 60. Também analiso como pensar para e contra uma Teoria do “*guetto*” (BAUMAN, 1998)⁶ ao identificar e caracterizar as formas como a modernidade provocou rupturas nas sociedades tradicionais, impactos esses muitas vezes pouco considerados em debates ditos progressistas ou de esquerda.

O que revela persistência da dimensão étnica no capitalismo tanto do ponto de vista epistemológico quanto cosmológico, num sistema no qual o capitalismo, o racismo e a modernidade numa articulação estrutural-funcionalista e sistêmica atribuem sentido político e valor social aos

⁵ Diferença entre adivinhação e divinação.

⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

fundamentos filosóficos, sociológicos e psicanalíticos da era burguesa ocidental, do imperialismo e do neocolonialismo (N'UKRUMAH, 1967)⁷.

Assim, com esta comunicação, procuro apontar como exemplos da influência dos Estudos Africanos no Brasil a importância de formas de resistência e projetos intelectuais emancipatórios desenvolvidos e presentes no contexto do pensamento social africano e brasileiro, através das contribuições de Elisio Macamo (2002; 2022) e Félix Ominidirê (2023) cada um a seu modo representantes dos Estudos Africanos e o segundo, por sua vez, daquilo que chamamos aqui de Yorubá Studies, ambos com fortes contribuições no contexto brasileiro.

Sob o efeito da linguagem narrativa da força intelectual capaz de compreender-se num prisma que, ao pôr em diálogo e em relação hermenêutica as Ciências Sociais, os Estudos Africanos e os *Yorubá Studies*, ser capaz de, ao realizar um cotejamento dos argumentos apresentados, alcançar assim as raias dos debates mais contemporâneos do Afropessimismo (PINHO, 2021a, b; WILDERSON, 2010; 2018; 2020) e sua noção de “morte social” entre outras, vistas aqui do ponto de vista da crítica da ontologia e epistemologia ocidental, num movimento entre a crítica da sociedade antiga ocidental dada por Bachofen em sua sociedade patriarcal e baseada no ctônismo – forma antiga de culto a terra e aos mortos (BENJAMIN, 2013, pp.117-118) e a necropolítica (MBEMBE, 2018b), mediado pela ancestralidade africana (LEITE, 1984, 2008; PINHO, 2021a) bem como ao mobilizar noções interrelacionadas pela condição do ancestral nessas sociedades reforçar as relações entre a noção de pessoa e as questões da morte.

Nesse sentido, busca-se indicar a atualidade da africanidade, no continente e sua diáspora, sob a forma de um pensamento africano radical para o qual, no contexto dos Estudos Africanos, os *Yorubá Studies* trazem uma contribuição às Ciências Sociais e, em especial, para a sociologia ao abordar aspectos étnicos, ênicos, éticos, endógenos com uma linguagem científica própria e marcada pela intelectualidade da oralidade indígena yorubá revelando como e o quanto isso nos ensina sobre a diferença.

INTERPELANDO OS ESTUDOS AFRICANOS E OS CAMINHOS PARA OS YORUBÁ STUDIES.

O surgimento dos *African Studies*, ou Estudos Internacionais, como dado no contexto europeu, advêm da necessidade da investigação sociológica da intercontinentalidade e a transnacionalidade, em especial da África, e desta etnorregião, que configura a diáspora africana, com as migrações e imigrações históricas e recentes, em moto contínuo.

⁷ N'KRUMAH, Kwame. Neocolonialismo – último estágio do imperialismo. Trad. Maurício C. Pedreira. Ed. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 1967.

Seja por razões ontológicas e epistemológicas ou por questões de razão humanitária, buscase pensar formas e formações políticas e culturais em território africano, em seus aspectos críticos face os processos de colonização, compreendendo as dinâmicas sociais das conjunturas de extensão cultural e/ou acolhimento de refugiados, seja por razões de guerra (neocolonização), economia (escravidão) ou “fluxo e refluxo” dos móveis culturais: práticas artísticas, ritos xamânicos ou sistemas de parentesco, enfim, as linguagens da socialidade postas entre a ancestralidade e a modernidade no contexto dos esquemas das sociabilidades africanas na atualidade.

Se a diáspora europeia influenciou a constituição da paisagem social e política das comunidades e sociedades autóctones africanas, com exemplo no contato com o norte da África realizado pela França, Itália e Inglaterra, e na África subsaariana em contato com os portugueses por um lado, e o restante da Europa por outro, gerou, a partir da alteridade interessada, as bases que desdobraram o racismo enquanto desnaturalização da diferença. Por conseguinte, o surgimento dos centros de pesquisa se desenvolve em meio a uma agenda política voltada, entre outros temas, para a sociologia do risco, a xenofobia, o terrorismo e as migrações africanas para Europa.

Nos Estados Unidos, o interesse dos intelectuais em refletir sobre a África e sua diáspora revela-se a partir das influências do Pan-africanismo desde W. Du Bois (1869 – 1963) e Marcus Garvey (1887-1940), no desenvolvimento de uma consciência africana que ultrapassa as condições materiais e territoriais e alcança os raios dos moldes contemporâneos de esquemas de pensamento dos African Studies. Enquanto na Europa, surgem os Estudos Coloniais e os Estudos de Desenvolvimento, estes consideram a multidisciplinaridade e observam sobre um prisma analítico relativo à condição de um Sul global, que ainda abarcaria o continente africano, China, Índia e Brasil.

Num exemplo da dualidade do paradigma centro-periferia, tem-se Frederick Lugard (1858-1945), administrador colonial britânico na Nigéria, que escreve em 1926, “The Dual mandate in British Tropical Africa” este entre outros olhares, contrasta com as visões da periferia que se revela diversa, no intelectual de Campala, em Uganda, Mahmood Mamdani (1946 -), que já no final da metade do século 20, escreve *Citizen and Subject*. Obras nas quais se pode observar a forma como se deram as construções de ideias como: povos não-colonizáveis, de origem rural, dominados por suas próprias tradições, onde os regimes de indigenato, através de chefes e régulos atuam enquanto regra de controle direto face aos assimilados – que usavam sapatos, sabiam ler e escrever na língua do colonizador, comer de garfo e faca, etc. – até a constituição dos povos civilizados.

Nesse sentido, pensar o desenvolvimento destes estudos não desconsidera a origem dos financiamentos das pesquisas desde o início da Era Colonial até hoje. A colonização científica de Portugal, França, Inglaterra, Bélgica, todos esses países que desenvolvem pesquisas científicas em

África e, em especial, os estudos sobre os sistemas políticos africanos em 1940 oriundos de trabalhos de campo dos anos 30, realizados pela antropologia social britânica com Radcliffe Brown (1881 – 1955) e Bronislaw Malinowski (1884 – 1942) fazem com que o Ocidente lance sombras sobre as ontologias indígenas africanas e recubra política e epistemologicamente as atenções à África e sua Diáspora.

Trabalhos expoentes como os de Frantz Fanon (1925-1961) médico e psiquiatra antilhano, da Martinica, que publica *Pour la révolution africaine* e *Peaux noires, masques blancs*, do poeta Aimé Césaire (1913 – 2008), o primeiro negro licenciado na França ou Leopold Senghor (1906 – 2001), são todos nomes que, no pós segunda guerra, influenciam e se envolvem, com a formulação do conceito de negritude numa crítica da essencialização das diferenças culturais e religiosas, base para todo racismo, colocando em certame a constituição de uma personalidade africana e a questão da ideia de raça, tendo como veículo de propagação de ideia e propaganda a revista *Presence Africaine*, fundada em 1947.

Um ano antes, em 1946, havia sido criada a União Africana, para lutar contra a hegemonia colonial erigindo o Pan-africanismo como forma de luta política por reconhecimento das novas nações africanas em estado de independência e, também, uma forma de combate intelectual no plano da academia, destacando-se nesse contexto as figura do ganês Kwame Nkrumah (1909 – 1972), do queniano Jomo Kenyatta (1891 – 1978) e do tanzaniano Julius Nyerere (1922 – 1999), enquanto a Líbia e Angola são financiadores da African Union.

Na América do Norte, os estudos africanistas passam a ser considerados Area Studies. Dá-se, então, aos poucos, a fundação de um campo de pesquisas que vai mobilizar uma série de departamentos e institutos. A interdisciplinaridade que perpassa a Antropologia, a Ciência Política e os estudos linguísticos permitem observar os surgimentos de estudos como os do etno-linguista Lorenzo Turner, do antropólogo M. Herskovits (1895 - 1963), pelo Center for African Studies, em 1948, ou, os de Jan Vansina sobre temas e questões como a exigência metodológica da história oral nestes contextos de investigação.

A articulação entre cultura e exclusão social, ganhou reforço com a antropologia norte-americana feita em África e, juntamente, com a ingerência europeia (francesa, alemã e inglesa, principalmente) atuando no reforço da divisão do mundo em regiões aptas aos Area Studies organizados por institutos de pesquisa como pode se ver na criação e manutenção, entre outros da SOAS (School of Oriental and African Studies) na Inglaterra; ORSTOM (Office de la recherche scientifique et technique outre-mer) e IRD (Institut de recherche pour le développement) na França. Somam-se a esses o CODESRIA (Council for the Development of Social Science Research in Africa); OSSREA (Organization for Social Science Research in Eastern and Southern Africa); os Centros de Estudos Africanos: Nordiska African Institute, Uppsala, Suécia (1962); African Studies Center, Leiden,

Países Baixos (1947); German Institute of Global and Area Studies, em Hamburgo (1964/2006); Grupo de Estudos Interdisciplinares África-Europa (1991); e o Zentrum für Afrikastudien Basel (Centro de Estudos Africanos da Universidade de Basileia), na Suíça, coordenado pelo sociólogo moçambicano Prof. Elísio Macamo. Em entrevista, Macamo diz que: “Agora, de fato, em termos de temática, acho que o que me parece importante, para o que hoje interessa do ponto de vista acadêmico, é que tipo de conceitualização, que tipo de abordagem teórica utilizar para estudarmos a África.” E segue dizendo que

É uma discussão epistemológica e metodológica extremamente crucial, que tem a ver com a própria natureza daquilo que chamamos de "Estudos Africanos", mas também com a relação entre os Estudos africanos e aquilo que se costuma chamar de disciplinas sistemáticas, como por exemplo, Sociologia, Antropologia ou História (MUTZEMBERG, VERAS: 2009: 16).

Os Estudos africanos são pesquisas multidisciplinares em Ciências Sociais, políticas e econômicas. Gostaria de chamar atenção aos pontos de vista de intelectuais africanos do Egito e África do Sul, bem como, em especial, para a sociologia ioruba nigeriana.

Um debate sempre lembrado entre os sociólogos relaciona-se às chamadas *indigenous sociologies*, de extração africana. Esse debate foi consolidado pelo cientista social nigeriano Akinsola Akiwowo, que em famoso artigo publicado na década de 1980 buscou no universo cognitivo e filosófico da cultura ioruba elementos para pensar novas construções conceituais sociológicas, que evitassem assumir os conceitos europeus como naturalmente universais. Este debate hoje é reconhecido como um dos principais momentos na crítica ao eurocentrismo na teoria social, embora também seja alvo de críticas por suas inconsistências e pela dificuldade de aplicação fora do contexto particular no qual foi gestado (MAIA, 2013: 108).

O autor moçambicano ainda aponta que: “Existe, infelizmente, a ideia de que existe a Sociologia e que o conhecimento, o olhar da Sociologia sobre a África ou sobre tudo aquilo que não seja europeu tenha apenas um caráter ilustrativo. Existe essa relação problemática.” E ele, continua:

Acho que um dos grandes desafios – penso que é algo em que o Brasil está melhor posicionado do que nós poderíamos estar por exemplo na Europa ou em África – é de quebrar isso aí. De mostrar que o conhecimento sobre a África não está a ilustrar nada fora do que é normal, mas faz parte do trabalho da Sociologia. Infelizmente essa atitude que as disciplinas sistemáticas têm em relação aos Estudos Africanos conduziu, como costuma ser o caso, a uma situação de reação radical. Por exemplo, tenho ouvido dos colegas, em África, acusações de imperialismo, de etnocentrismo e a questão de etnocentrismo é muito forte aqui na discussão na América Latina (MUTZEMBERG, VERAS, 2009: 16).

Levando a termo as palavras de Macamo, poder-se-ia considerar dizer, ainda que mesmo sendo um pouco arriscado, que, nesse sentido o grau e força do nexos sociológico moderno diretamente ligados aos princípios de homogeneidade cultural, integração e coesão – o etnocentrismo europeu – se desestruturariam por conta da luta por reconhecimento dos povos que resistem à hegemonia

ocidental. Na atualidade, vê-se como o debate se intensificou principalmente pela necessidade surgida de estudos para e sobre a segurança e a paz, ante as fortes militarizações dos estados nacionais, pós 11 de setembro e a ascensão da extrema direita mundialmente antes, durante e depois da Pandemia do Covid-19.

Assim, qual a linguagem de Orunmilá-Ifá⁸ – sistêmica e oracular – esta “tese” tem “ciência”, ciência ancestral. Ao partir duma crítica africana ao paradigma “centro periferia” – nas discussões em Ciências Sociais – projeta-se em investigação uma análise das transformações da sociologia nigeriana, a partir dos anos 1970, à luz do processo de constituição, persistência e *ressurgência* de uma sociologia indígena yorubá, em meio a *guerra epistemológica colonial*.

Os Yorubás, grupos étnicos que se organizaram em torno do tronco linguístico yorubá se estendendo territorialmente entre as terras que viriam a ser, no Oeste africano, os atuais países do Gana, Togo, Benin, Costa do Marfim, Nigéria⁹ e Camarões, além de sua presença na diáspora como no Brasil, Cuba, Haiti entre outras regiões do mundo. Estes povos – no processo de desenvolvimento de suas diversas formas de “socialidade” são uma das formas de expressão de uma dimensão prática de uma epistemologia endógena africana, assim como significam, a seus modos, uma dimensão cosmológica para uma sociologia feita na e sobre a *yorubaland* (MATORY, 1998).

Assim, desenvolve-se o argumento ao considerar a ancestralidade dos yorubás no centro de uma filosofia política e pensamento social no contexto do presente sociológico das relações sociais contemporâneas (AKIWOWO, 1975; ADESINA, 2002; FAYEMI, 2009). De um lado, a “*colonial mentality*” (MEMMI, 1967) enquanto centro de uma teoria do capitalismo e da colonização, revestidas sob o signo da Modernidade; e de outro lado, as *ressurgências* da ancestralidade africana – de origem yorubá – presente na sociologia nigeriana (AKIWOWO, 1975) sob a forma intelectual de uma passagem dos *african studies* em direção aos *yorubá studies*.

Com vistas à compreensão analítica da origem e formação do povo e do território da nação iorubá, postulo a hipótese de um *nacionalismo sócio-cósmico*, presente na sociologia nigeriana como

⁸ Orunmilá é uma deidade do panteão dos yorubás que o identificam como testemunha do destino humano. Ifá é também como chamado o sistema de divinação que compreende a sabedoria ancestral dos yorubá no que toca cosmovisão pré-colonial. Orunmilá e Ifá por vezes confundidos um no outro tem significados próprios, mas não concorrentes onde Orunmilá enquanto orixá é o operador de Ifá enquanto sistema de conhecimento baseado na antiga geomancia dos desertos.

⁹ “A Nigéria, oficialmente República Federal da Nigéria (em inglês: Federal Republic of Nigeria), é uma república constitucional federal que compreende 36 estados e o Território da Capital Federal. O país está localizado na África Ocidental e compartilha fronteiras terrestres com a República do Benim a oeste; com Chade e Camarões a leste e com o Níger ao norte. Sua costa encontra-se ao sul, no Golfo da Guiné, no Oceano Atlântico.” (Ver: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Nigeria>)

contribuição para as sociologias indígenas frente à uma teoria da colonização tomada enquanto paradigma epistemológico do mundo moderno num sistema complexo de tecnologias de caça e captura desta ancestralidade africana.

Para tanto, percebendo assim no desenvolvimento da história social nigeriana, a persistência de uma sociologia yorubá estabelecida em função da “cosmopercepção” (OREYUMI,1997a) da ancestralidade africana. Deste modo, para uma contribuição junto aos debates acerca da atualização da experiência fenomenológica do ser africano e sua consciência de si e do outro, problematiza-se a violência como linguagem ética e moral da Colonização da natureza e da cultura humana não-ocidental (PINHO, 2021).

Nesse sentido, este projeto se realiza metodologicamente através de uma crítica fenomenológica hermenêutica das narrativas vernáculas da *yorubaland – odus e itans* – em diálogo com a crítica da sociologia nigeriana, dos *yorubá studies* e dos *african studies*. Ao compreender as relações entre a filosofia política yorubá, sob essa forma de “nacionalismo cultural” (MATORY, 1998) e a *condensação ressurgente* da sua cosmologia através da crítica analítica da “sociologia indígena”, numa apreensão sócio-cósmica de sua cosmologia, ancestralidade, prática epistemológica e ritual.

A identificação de categorias como a “endogenização” (HOUNTONDJI, 1980) ou “aberturas epistêmicas” (ADESINA, 2002) no contexto dos estudos africanos é interpretada e compreendida pelo viés da “noção de pessoa” (GOLDMAN,1996) em sua persistência na produção de sentido dos *African Studies* de cariz filosófico, artístico e científico nos contextos nos quais se dão os *yorubá studies* enquanto característica da razão sociológica indígena realizada na região da *Yorubaland*.

GUERRA EPISTEMOLÓGICA COLONIAL – COLONIAL MENTALITY E UMA TEORIA DO CAPITALISMO.

Abordando aspectos sociológicos e epistemológicos acerca de teorias e métodos em Ciências Sociais, coloca-se em teste os *regimes de classificação* sociológicos – noções e conceitos – elementos críticos e analíticos para fazê-las pensar a partir de outros “*sistemas de classificação*”, como, no nosso caso, a partir das formas do pensamento das sociologias indígenas de matriz yorubá. E nesse sentido, “é importante saber que Weber não explica tudo, que Marx tem limites, que Bourdieu tem limites nisso e naquilo...” (ROSA, 2020: 142).

Nessa seara, arrisco apostar em formulações metodológicas, não só advindas da experiência investigada bem como da própria crítica dos métodos tradicionais como o bibliográfico ao considerar

o dicionário¹⁰ como um dispositivo metodológico – numa forma de crítica genética das categorias e conceitos. Aliado a genealogia de categorias e conceitos típicos do contexto dos sociológicos dos *African Studies* e *Yourubá Studies*, coloco-me a pensar em termos do ponto de vista de uma teoria crítica da interpretação para poder também como segundo o sociólogo Elísio Macamo, levar em consideração os Estudos Africanos como metodologia para as Ciências Sociais (MACAMO, 2022).

Além de vislumbrar um esquema analítico-descritivo que pode se caracterizar pela interpretação de iconografias, diagramas, cartografias, mapas, esquema este composto por uma sequência de captura e tratamento sistemático das informações, ideias, imagens num processo de *clippings*, e posterior processo de montagem e arranjo de *puzzles sócio-históricos* – e biográfico, quando for o caso – para daí extrair dados empíricos para uma pesquisa em sociologia sob a forma de um possível levantamento de *tags* – a partir das quais se pode prospectar conceitos. Como no nosso estudo de caso de compreender as transformações entre os Estudos Africanos e os *Yourubá Studies*.

Tendo realizado em parte este trabalho bibliográfico e exploratório, com origem em debates críticos na Associação Internacional de Sociologia (ISA) nos anos 1980 e 90 apresentando uma distinção entre África e cultura africana realizada por sociólogos (as) africanos (as), a caracterização e descrição crítica e analítica desta chamada “sociologia indígena” constitui-se assim enquanto teoria – mas não etno-teoria – e também não qualquer teoria desalojada de seu estrato cosmológico, ou seja, isto é, teria sua origem em uma forma de filosofia da linguagem sendo tributária essa sociologia nigeriana do desenvolvimento que se dá em relação “a teoria a partir da poesia yorubá” (ROSA, 2020: 143).

“o problema da “sociologia indígena”, que era a sociologia africana para o ocidente, era que nem na Nigéria era lida quando foi produzida. Lá se liam também os clássicos que conhecemos por aqui. Ela foi feita por cientistas sociais africanos para uma audiência internacional aberta ao diálogo com a África” (ROSA, 2020: 143).

Partindo da validade metodológica e epistemológica no contexto de nosso referencial teórico, para considerar a noção de “ontoforatividade na pesquisa social” (ROSA, 2020; 2022), é aí onde o conceito de “ontoforatividade” caracteriza, marca e distingue as relações de força entre teoria social, teoria sociológica e pensamento social, ou seja, entre o norte global, tomado aqui enquanto, mundo colonial, e o mundo yorubá, que representa a *yorubaland* e a sua diáspora.

Assim, convencionou-se encarar como “tradições nacionais” (LEVINE, 1997), marcadas por uma ontologia própria a cada nação ou estado-nação euro-americano as escolas teórico-

¹⁰ Tendo em vista um sem-número de dicionários publicados nas áreas das Ciências Sociais.

metodológicas com orientações éticas, morais e epistemológicas que compartilham princípios filosóficos para pesquisa em Ciências Sociais. Logo, a centralidade ontologia ocidental e a relativização das cosmologias e ancestralidades não-ocidentais, com a especificidade narrativa da sua “linguagem” cultural (LEPENIES, 1996), o que a partir da nossa crítica à racionalidade como violência passam a dar o tom nos embates postos entre natureza e cultura, razão e memória situando-se para além das disputas que se dão a partir dos conflitos entre intelectualidade e oralidade.

As distinções postas entre a ideia de razão, e a noção de memória, num contexto paradigmático, resolve-se na elaboração de uma crítica cultural da instrumentalização da linguagem e do conceito no encontro e definição de uma forma de *intelectualidade da oralidade*. Distinção esta, expressa na aporia entre a memória oral e escrita científica representada como uma das críticas na experiência da sociologia nigeriana, apresentada também sob a forma de uma sociologia do conhecimento ou, melhor, na falta de outra expressão, essa sociologia da sociologia.

No percurso – para se compreender as contribuições da linguagem filosófica yorubá à sociologia nos processos de produção de conhecimento e formação política e cultural yorubá – cabe levarmos a cabo a tarefa histórica de analisar criticamente aspectos históricos da colonização na África do Oeste bem como reconhecer estratégias, práticas e técnicas de luta de libertação nacional na consideração e abordagens sociológicas sobre a Yorubaland. Assim, ao investigar chaves conceituais para a interpretação de processos epistemológicos e ontológicos formativos da cosmologia das narrativas iorubá, a partir das quais fazer ser possível operar uma tradução cultural de conceitos dos *Odu-Itans* da filosofia ioruba à sociologia.

Se a Modernidade é o processo de Colonização da ontologia não-ocidental e apreensão, a partir do Capitalismo – tomado aqui, enquanto, “tecnologia de caça e captura” (CLASTRES, 2003) – das terras, dos territórios e das formas assumidas pela subjetividade e identidade do Ser, dentro do contexto de predação do sistema capitalista atual. Logo, este ente humano (*humankind*), tomado sob o ponto de vista de noções de sujeito e indivíduo não-ocidentais no contexto das relações sociais intra-e-intersubjetivas se põe sob o escrutínio da crítica do desenvolvimento de uma correlação objetiva entre consciência – eu, *self*, ego, máscara – e as formas assumidas pela tomada de decisão – interpretadas pelo pensamento ocidental sob as formas de uma teoria da escolha racional, teoria da ação ou da agência – frente a deliberação objetiva da vontade de movência das práticas indígenas yorubás face as forças que emanam das instituições sociais pré-coloniais.

Enquanto *estruturas mnemônicas*, essas formas associativas em processo contínuo de adaptação, transformação e reprodução no tempo histórico do fenômeno observado – *a guerra epistemológica colonial* – estabelecem-se assim as bases para a crítica sociológica da formação e da

prática epistemológica social dos *Yorubá Studies* como base para a elaboração de uma orientação crítica para uma Teoria da Ação Indígena. Assim, ante o dado da prática do ser, como um processo de produção de conhecimento, faz-se deste ponto de vista a identificação e o apontamento das condições de possibilidade do Ser – atualização do ancestral – como uma agência epistemológica, ou seja, implicada com realização de algo que possa ser conhecido, ou seja, numa ação social que produz um saber.

Nesse sentido, a produção da socialidade dessa cosmologia yorubana se dá através de um conjunto de interações e operações entre as práticas, em face do jogo social que perpassa regras (*rules*) e papéis (*roles*), condutas éticas, morais e rituais, além de mitos, narrativas e deuses que compreendem e significam ao mesmo tempo em que representam as lógicas nativas de agência e ação social, alcançando, com esse complexo de redes e agentes, a natureza extra-humana.

Deste modo, esta comunicação, partindo do referencial teórico que se articula em torno do conceito de “sociologias emergentes” (ROSA, 2020), ao propor reconsiderações sobre a ordem epistemológica nas Ciências Sociais, coloca em xeque o paradigma “centro-periferia” (KEIM, 2008, 2010, 2014). No contexto de uma *guerra epistemológica colonial*, essa geopolítica do conhecimento – produz “assimetrias epistêmicas” na produção de saberes – numa hierarquização de valores – com base na institucionalidade formal e burocrática da razão de estado nação constitutiva da “*colonial mentality*” (MEMMI, 1967).

Sugere-se então pensar nos termos de “aberturas epistêmicas” (ADESINA, 2002) para tratar dos conceitos enquanto instrumentos de trabalho e tecnologias de acesso, sendo ao mesmo tempo, estratégia de resistências à captura da realidade operada pela crítica do sistema de predação ontológico e cosmológico do capitalismo. No contexto da Teoria Sociológica, a Sociologia do Conhecimento dedica-se, nesta tese, a compreender as contribuições da filosofia social nigeriana para as Ciências Sociais e, em especial, para a Sociologia, no processo de internacionalização da disciplina.

A mobilização de uma série articulada de conceitos, críticas e métodos a partir e virados em direção à uma sociologia nigeriana “nativa” compreende diversas formas e forças do Pensamento Social do Oeste africano sob a forma que pode ser interpretada aos modos dos Estudos Africanos em distinção à organização ocidental de “tradições nacionais” (LEVINE, 1997) enquanto sistema de classificação inserindo os *Yorubá Studies* nessa arena epistêmica e geopolítica de efetuação do ancestral e contra-efetuação do colonial, contra a “morte social” e as políticas de morte da “necropolítica” – epistemicídio e genocídio do ponto de vista do Afropessimismo.

Ao reconhecer uma pesquisa que tem como ponto de partida aspectos bibliográficos e documentais, toma-se o corpus literário e oral oracular dos yorubás, enquanto material de pesquisa produzido através de registros e contidos em arquivos da ciência que interpretados por uma hermenêutica fenomenológica dos tratados de Ifá bem como outras fontes onde se encontram esses dados bem como, também, na etapa etnológica da pesquisa *in loco* em meio aos sacerdotes do culto para Orunmilá-Ifá, em solo nigeriano em Ibadan e Ilê Ifé.

As pesquisas desenvolvidas nesse campo, se revelam constitutivas daquilo que poderia se chamar “Sociologia Indígena Yorubá”, ou melhor, Yorubá Studies, caracterizadas por variadas técnicas de produção de dados, a seleção e produção epistemológica que vão abranger elementos diversos aspectos desde registros arqueológicos, religiosos, relatórios de inteligência, estudos sobre a religião tradicional, bem como problemas do estado e democracia, assim como relações internacionais e segurança, além de economia, terrorismo e migrações.

Como textos de pesquisas que falam através dos interlocutores e analistas, sujeitos de sua própria pesquisa, ao serem analisados por diversos procedimentos metodológicos, como os Estudos Africanos para os quais na sociologia, a interpretação é mais que uma forma do debate teórico. No nosso contexto, a filosofia africana iorubana nos oferece um conjunto de conceitos como: *Orí*, *Ywapele* e *Omoluabi* (FAYEMI, 2009). Que, sob a crítica epistemológica, oferecem a oportunidade de reconhecer formas do pensamento social africano¹¹ a partir dos trabalhos dos *Yorubá Studies* voltados a temas como africanidade, pan-africanismo e interpretações sociológicas contemporâneas da modernidade, democracia e vida urbana na Nigéria, bem como suas relações com o Brasil.

A síntese entre História e Sociologia, em distinção a história da teoria social, reflete o embate de contradições das ciências maduras. Nessas ciências, encontram-se ambiguidades, estas são capazes de revelar novos conhecimentos, lembrando-se sempre de que ainda boa parte deste conhecimento novo se encontra na realidade das coisas. A fenomenologia hermenêutica, numa exegese do discurso colonial e emergente dá conta de uma intencionalidade que permeia interesses teóricos e interpretativos dos sujeitos de pesquisa. Definindo, desta forma, a visão do conhecimento sociológico enquanto uma escritura estética e científica compreendendo “a construção intencional e não o reflexo de uma dada realidade” (ALEXANDER, 1999, p.55).

Assim, ao pensar as condições de possibilidade do conhecimento sobre o continente africano, em especial, a África subsaariana do Oeste, especificamente da “*yorubaland*”, a fenomenologia emerge enquanto metodologia de apreensão da realidade a partir dos fenômenos que nos dão conta do

¹¹ No corpus literário de Orunmilá-Ifá o pensamento social é capaz de elaborar uma visão filosófica e sistematicamente sociológica do panorama histórico-analítico da formação da sociedade iorubana, a partir da exegese de seu corpus mítico e literário oracular por meio de uma hermenêutica dos *odus-itans*.

mundo. Para tentar responder como é que as pessoas chegam à conclusão de que o que estão a ver é de fato o que estão a ver?

A sociedade é a forma que toma a organização e circulação do conhecimento oriundo da vida social, logo, a apreensão do mundo se dá através de estímulos indiretos aos sentidos, a razão na produção social do conhecimento garante a certeza de que o mundo existe. Então, a sociologia quer saber de onde vem essa certeza e a sociologia do conhecimento indaga sobre a distribuição social do estoque, do acervo de conhecimento produzido pela sociedade..

Entre o visível e apreensível frente a fantasia da realidade, a vida em sociedade é descortinada pelo conhecimento que torna concreto o mundo e o complexo das relações sociais no contexto epistêmico e científico de como fazer uma sociologia das sociedades africanas, no caso deste projeto, dar contornos sociológicos a filosofia social iorubana.

A partir da crítica discursiva e analítica, de conceitos como *Orí*, *Ywapele* e *Omoluabí*, em que os primeiros intermediam a compreensão e entendimento da realidade, enquanto o segundo requer uma reflexão prévia e estipula um sentido esperado, logo a interpelação dos conceitos se opõe à fixação de definições em direção ao cuidado analítico no uso de noções como “África” ou “africanos”.

No entanto, a problematização da violência, que fundamenta a dúvida filosófica sobre o paradigma estabelecido, é mais importante que a descrição, a partir da qual, enquanto técnica de pesquisa a etnografia deve ser capaz de interrogar não só a realidade que se descortina no texto mas também, questionar a nossa capacidade de produzir conhecimento sobre a África, ante a formulação de um argumento que através de testes científicos e experiências em campo possam apontar a ambivalência da colonização que sugere a civilização mas nega a condição de sujeito ao africano em regime de luta por existência e representação a partir do seu saber local.

Sabe-se que o Sul global, ou a periferia do capitalismo, de acordo com o paradigma em revista crítica, neste trabalho, em especial para América Latina e o continente africano, ou, melhor, crítica posta entre Brasil e Nigéria que compartilham um percurso histórico da colonização. Assim para a compreensão das consequências das inúmeras formas de arbitrariedade deste processo necessita-se de uma articulação científica entre a possibilidade de conceituar e nomear experiências a partir do si e não do outro. Nesse sentido, este projeto procura ir em busca de conceitos analíticos para conceitualização do que acontece em África, do que as pessoas fazem em África ou como vivem em relação à África.

Nessa esteira, chegamos metodologicamente ao pensamento social iorubano a partir não só dos trabalhos científicos e acadêmicos da teoria social dos estudos étnicos e africanos, mas também em função do conhecimento tradicional. A ciência do africano ioruba está contida no corpus literário

oral e oracular de Orunmilá-Ifá, enquanto forma histórica e social capaz de elaborar uma visão filosófica e sistematicamente sociológica do panorama ético e moral normativo e prescritivo analítico e codificado num corpus oral e literário da formação da sociedade iorubana.

Uma forma aparente de método para a constituição da Teoria da Ação Social Yorubá que se dá a partir da exegese de seu corpus oral e literário ancestral por meio de uma hermenêutica crítica dos odus-itans¹² através dos quais se é possível investigar e revelar a constituição arqueológica, histórica e política cultural das formas sociológicas do pensamento ioruba e das relações sociais dos africanos na *yorubaland* em face das formas críticas desenvolvidas ora por intelectuais acadêmicos ora por sacerdotes do culto a Orunmilá-Ifa, os Babalawôs.

Para responder a questões e abordar aspectos abrangentes de uma maneira ampla é que a sociologia desenvolve o saber nomotético para ser capaz de criticamente a partir de *insights* teóricos derivar e desdobra-se à uma pretensa universalidade desejada. No entanto, uma sociologia das sociedades africanas, em consonância com uma sociologia global e internacional e não dependente do modelo centro periferia, se esboça a partir de pontos de vista não-ocidentais como a sociologia filosófica ioruba.

A hermenêutica da voz africana no pensamento social contemporâneo é condição para ir adiante na superação da precária condição da representação do continente africano no contexto das Ciências Sociais no interior do projeto de hegemonia científica colonial. O método de trabalho a ser desenvolvido visa através da fenomenologia e da hermenêutica (RICOEUR, 1974), tanto dos trabalhos no campo dos *african studies*, quanto dos textos orais oraculares dos Odus-Itans, diretamente ligadas ao trabalho crítico-teórico e bibliográfico de conceitualização analítica, indicar sentidos de deslocamento da estrutura epistêmica ocidental em direção aos estudos étnicos e africanos a partir da potencialidade do sistema de conhecimento “nativo” iorubano.

A complexidade das narrativas oraculares iorubanas, opõe-se diretamente a “lógica binária” aristotélica. A memória da oralidade e o corpus literário iorubano lança uma interrogação à sociologia ocidental pela necessidade de uma linguagem e postura contracolonial (SANTOS, 2019) e anti-imperialista (N’KRUMAH, 1967), sob a forma da alteridade radical numa revolta política, metodológica e epistemológica.

Ao construir uma resposta filosófica, sociológica e teórico-conceitual ao modelo “centro-periferia” e à hegemonia do pensamento ocidental, a partir da investigação do *ethos* da sociedade ioruba, a nossa hipótese testa os limites da “imaginação sociológica” iorubana ao repensar a teoria

¹² Estrofes do discurso oracular de Orunmilá-Ifá.

social moderna e contemporânea aos modos do pensamento e filosofia ioruba em suas condições locais, mas em escala internacional no dado da extensão de sua contribuição para os *African Studies*.

Assim, em busca de uma crítica aos paradigmas ocidentais desenvolve-se a investigação dos elementos como família (parentesco, linhagens e clãs), território (localidade e país) e a etnicidade (povo, grupo e nação) bases categoriais para a organização da vida social, nos discursos acadêmicos e nativos relevantes para as sociedades iorubanas contra a aplicação de um uso instrumental dos estudos africanistas e do conhecimento tradicional local. O que, a partir da operacionalização do princípio de “refutação radical” (ADÈSÌNA, 2002: 93) dos valores utilitaristas e da pragmática epistemológica ocidentais, se conforma o fundamento para a revolta política, a rebelião científica e a consequente crítica à colonização.

No desafio epistêmico de uma sociologia internacionalmente global, as sociologias periféricas como as da América do Sul, Índia, China ou do continente africano, no nosso caso, a sociologia indígena ioruba, apresenta-se como uma aposta a ser investigada a partir do reconhecimento da crise da sociologia ocidental tradicional diante do pós-modernismo desencadeador de uma anarquia epistemológica¹³ pós a queda do positivismo e a ascensão do antifuncionalismo, desde o desconstrucionismo de J.F. Lyotard e J.Derrida (ADÈSÌNA, 2002: 94). Assim, este trabalho visa proceder em mais uma intervenção epistêmica criativa na disciplina, que informada pelas narrativas ancestrais dos discursos oraculares de Orunmilá possibilite “epistemic openings”, aberturas epistêmicas através das narrativas sociológicas e filosóficas indígenas iorubas.

[...] outside the tendency to ‘embrace’ and put into a ‘ghetto’ opening for critical epistemic interventions in the discipline, which is informed by the ontological narratives of the Òrúnmilà oracular discourses (ADÈSÌNA, 2002: 95).

Sobre os aspectos semióticos e linguísticos inerentes a pesquisa, tomamos mais uma vez as palavras de J. Adèsina na sua análise do projeto de Akiwowo (1986):

1. The distinctly ethereal and grounded nature of the language. Yorùbá language is broadly situational and at the level of what is called its orature (esè Ifá and ohùn enu), this situational use of words and phrases is even more profound. [...] 2. An appreciation of wordplay is vital for a situational reading of Yorùbá language. The significance of rhyming sound; the rhythmic movement of even everyday phrases and the ‘musicality’ of the everyday dimension of the language is important. I will, indeed, argue that often the preference is for musicality above meaning. Indeed, it is in the rhythmical movement and musical connectedness of words and phrases that meaningfulness (or meaning) emerges. This is as much in everyday use of the language as it is in more specialised use in oral poetry. Prose and poetry share this penchant for musicality. 3. The tonal nature of the language - where minor inflections in sound may produce a dramatically different meaning to two words that share similar letters. For this reason, reading written Yorùbá becomes impossible, at some stage, without the tone marks. The nuanced nature of the language requires attention to ethereal use and context of words and phrases.

¹³ FEYERABEND, P. *Contra o método*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1977.

Nesse sentido, o movimento metodológico fenomenológico, tomado pela crítica ao estrutural-funcionalismo, atua na extração de conceitos contidos nas narrativas ontológicas de língua ioruba e em sua literatura oral, prenes de vida sociológica, marcadas por aspectos como consanguinidade – “*Àjobi*” – correspondente a relações sociais entre aqueles que alegam tais relações de sangue ou ancestralidade, e coabitação – “*Àjobé*” – marcada pela vida societária mais ampla na coexistência de um grupo com maior número de pessoas (ADESINA, 2002; AKIWOWO, 1986). Estes conceitos, enquanto dois aspectos definidores da estrutura social, como descritores da sociação, dissociação e transmissão da força vital – *è mí*, aos modos do *mana*, para os melanésios.

Na intenção de identificar e caracterizar orientações éticas, morais e sociais da cultura e do povo ioruba, a partir da narrativa oral e literária oracular de Orunmilá, como instrumento de trabalho, busca-se contribuir para crítica filosófica e sistemática da sociologia através de uma leitura que além de contribuir para o aumento da literatura sociológica sobre Ifá, em língua portuguesa, procura pela definição de conceitos nos Yorubá Studies que possam compreender a natureza dinâmica da estrutura do processo de socialização, assim como desenvolver uma tradução conceitual sociológica de ideias e palavras iorubanos para o nível global intervindo metodologicamente na sociologia para além dos modelos centro-periferia e da reprodução da ordem hegemônica e excludente que estes operam com as formas de um sociologia “não-exemplar”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADÈSÌNA, J. Sociology and yoruba studies: Epistemic intervention or doing sociology ein the ‘vernacular’? *African Sociological Review*, 6, (1), 2002, pp. 91-114.
- ADEUYAN, Jacob Oluwatayo. Contributions of Yoruba people in the economics & political development of Nigeria. Author House. Bloomington, EUA. 2011.
- AKE, Claude. Social Science as Imperialism: The Theory of Political Development. Ibadan: Ibadan University Press, 1982.
- AKIWOWO, Akinsola. Contemporary Sociology in Nigeria. In: MOHAN, Raj P.; MARTINDALE, D. A. (Org.). Handbook of contemporary developments in world sociology. Contributions in Sociology, Number 17. International Journal od contemporary Sociology.1975
- _____, Akinsola. Contributions to the sociology of knowledge from an African oral poetry. *International Sociology*. 1, pp. 345-358, 1986.
- ALVES, Jorge L. dos S. A importância estratégica da Nigéria para as relações entre o Brasil e a África Subsaariana. Trabalho de Conclusão de Curso. Monografia apresentada ao Departamento de Estudos da Escola Superior de Guerra. Rio de Janeiro. 2018.

AMUSAM, Lere. Social Science as Imperialism: Analysis of the global economic crisis of 2008 na development gap in the third world States. *Yönetim Bilimleri Dergisi. Journal of Administrative Sciences*. Cilt. Vol.: 14, Sayı. N.27, ss, pp.:1331. 2016.

AROWOSSEGBE, J. O. The social sciences and knowledge production in Africa: The contibution of Claude Ake. *Afrika Spectrum*, 43(3), 333-351. 2008.

BENJAMIN, Walter. *Sociologia*. Org. Flávio R. Kothe; Coordenador Florestan Fernandes. Editora Ática, 2ª edição. São Paulo.1991.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*, São Paulo, Livraria Francisco Alves, (1988). Tradução de Theo Santiago. Republicação: São Paulo, Cosac & Naify, 2003.

CONNELL, Raewyn. *Southern theory: the social sciences and the global dynamics of knowledge*. London: Polity. 2007.

CONNELL, Raewyn. Why is classical theory classical? *American Journal of Sociology*, v.102, n.6, p.1511-1557. 1997.9

CRAWFORD, G.; MAI-BORNU, Z.; LANDSTRÖM, K. Decolonising knowledge production on África: Why it's stile necessary na what can be done. *Journal of the British Academy*, 9 (s1):21-46. 2021

ERINOSHO, Olayiwola Thirty-three years of sociology in Nigeria. *International Sociology* 9(2):209-216. 1994.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010[1961].

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*/Frantz Fanon tradução de Renato da Silveira. – Salvador: Edufba, 2008.

FAYEMI, Ademola Kazeem. Human Personality and the Yoruba Worldview: An Ethico-Sociological Interpretation. *The Journal of Pan African Studies*, vol.2, no.9, March 2009. pp. 166-176

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. S.Paulo: Unesp.2.ed.1991

GOLDMAN, M. Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa. *Revista de Antropologia*, São Paulo: Departamento de Antropologia/ USP, vol. 39, n. 1, p. 83-110, 1996.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais [online]*, 80, 2008.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. In: *Revista crítica de ciências sociais*. n.80. Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, março de 1980.

HUDSON-WENS, Cleonora. Mulherismo Africana: o outro lado da moeda In: Coleção Pensamento Preto: Epistemologia do renascimento africano. volume I. União dos Coletivos Pan-africanistas. Editora Filhos da África, 2018.

HUDSON-WENS, Cleonora. Mulherismo Africana: uma visão geral In: Coleção Pensamento Preto: Epistemologia do renascimento africano. volume III. União dos Coletivos Pan-africanistas. Editora Filhos da África, 2019.

KEIM, Wiebke. Conceptualizing circulation of knowledge in the social sciences. In: Keim, Wiebke et al. (Org.). Global knowledge production in the social sciences: made in circulation. Farnham: Ashgate. 2014.

KEIM, Wiebke. Pour une modèle centre-périphérie dans les sciences sociales: aspects problématiques des relations internationales en sciences sociales. Revue des Anthropologies des Connaissances, v.4, n.3, p.570-598. 2010.

KEIM, Wiebke. Social sciences internationally: the problem of marginalisation and its consequences for the discipline of sociology. African Sociological Review 12, 2, 2008. pp. 22-48.

KLEIN, S.; BOATCA, M. . Lendo a teoria sociológica a contrapelo. Sociedade e Estado, [S. l.], v. 37, n. 03, p. 751–755, 2022. DOI: 10.1590/s0102-6992-202237030001. Disponível em: <https://www.periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/45611>. Acesso em: 3 nov. 2023.

KOTHE, Flávio R. Poesia e proletariado: ruínas e rumores da história. Introdução. In: BENJAMIN, Walter. Sociologia; Org. Flávio R. Kothe; Coordenador Florestan Fernandes. Editora Ática, 2ª edição. São Paulo.1991.

KUHN. Thomas. The structure of scientific revolutions. Chicago: Chicago University Press. 1962.

LEPENIES, Wolf. As três culturas. São Paulo: Edusp. 1996.

LEVINE, Donald. Visões da tradição sociológica. Rio de Janeiro: Zahar. 1997.

MACAMO, Elísio. A constituição de uma sociologia das sociedades africanas. Estudos Moçambicanos, 19: 5-26. 2002. Também disponível em: <http://www.casadasafricas.org.br/site/img/upload/468250.pdf>

MACAMO, Elísio. Estudos Africanos como Metodologia das Ciências Sociais. Simbiótica. V.9, n.2, mai-ago./2022.

MAIA, João Marcelo Ehlert. Além da pós-colonialidade: a sociologia periférica e a crítica ao eurocentrismo. Cadernos de Estudos Culturais, Campo Grande, MS, v. 5, p. 103-116, jan./jun. 2013.

MBEMBE, A. Crítica da razão negra. Traduzido por Sebastião Nascimento – São Pulo: n.1 edições, 2018.

- MBEMBE, A. Necropolítica: Biopoder, Soberania, Estado de exceção, Política da morte. Traduzido por Renata Santini – São Paulo: n.1 edições, 2018.
- MEMMI, Albert. Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador. Trad. R. Corbisier e M. Pinto Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- MOHAN, Raj P.; MARTINDALE, D. A.. Handbook of contemporary developments in world sociology. Contributions in Sociology, Number 17. International Journal of contemporary Sociology. 1975
- MUDIMBE, V.Y. The Invention of Africa – Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge. James Currey, Londres. 1988.
- MUTZEMBERG, Remo; VERAS, Eliane. Entrevista Com Elísio Salvado Macamo. Estudos de Sociologia. Rev. Do Progr. De Pós-Graduação em Sociologia da UFPE. V. 15. N. 2. P. 15 – 34. 2009.
- OGUNDIRAN, Akinwumi O. Filling a Gap in the Ife-Benin Interaction Field (Thirteenth-Sixteenth Centuries AD): Excavations in Iloyi Settlement, Ijesaland. The African Archaeological Review, Vol. 19, No. 1. Mar. 2002, pp. 27-60.
- OLIVEIRA, Guilherme Ziebell de. O papel da guerra de Biafra na construção do estado nigeriano: Da Independência à segunda república (1960 -1979). Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD, Dourados, v. 3, n.6, ju-dez, 2014.
- OLUPONA, Jacob K. The Study of Yoruba Religions Tradition in Historical Perspective. Numen, Sep. Vo.40, n.3.1993. pp. 240-273.
- ONWUZURUIGBO, Ifeanyi. Indigenising Eurocentric sociology: The ‘captive mind’ and five decades of sociology in Nigeria. Volume: 66 issue: 6. p.p.: 831-848. 2017.
- OYEÚMÍ, O. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. IN: Oyeúmi, O. The Invention of Woman – Making an African Sense of Western Gender discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1997. pp.1-30
- PALMIE, Stephan. O trabalho cultural da globalização iorubá. Relig. soc. Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 77-113, July 2007.
- PINHO, Osmundo S. de A. Sobre a mentalidade africana: A antropologia Colonial na África Portuguesa (1950-1960) e a Antropologia do Negro no Brasil. Revista Brasileira de Ciências Sociais. VOL. 38, nº111. 2023.
- _____, Osmundo. Cativeiro Antinegitude e Ancestralidade. 1ed. Salvador: Editora Segundo Selo, 2021a.
- _____, Osmundo. Ontologia (s) Perspectivismo e Afropessimismo. Novos Debates, 7 (2): E7218, 2021b.

RIBEIRO, Adélia Maria Miglievich. Por uma razão decolonial Desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. Civitas, Porto Alegre v. 14 n. 1 p. 66-80 jan.-abr. 2014

ROSA, Marcelo. Sociologias indígenas ioruba: A África, o desconcerto e ontologias na sociedade contemporânea. Estudos Históricos Rio de Janeiro, vol 32, nº 67, p. 389-408, maio-agosto 2019.

_____, Marcelo. Sociologias Emergentes: uma agenda não-exemplar. Caderno Eletrônico de Ciências Sociais, Vitória, v. 8, n. 1, pp. 136-148, 2020.

_____, Marcelo. Por uma ética da ontoformatividade: reflexões e proposições sobre a relação ontológica entre teoria e pesquisa na sociologia contemporânea do Sul Global. Revista Sociedade e Estado – Volume 37, Número 3, Setembro/Dezembro 2022.

ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Notes and queries on anthropology. London: Routledge and Kegan Paul. (Ed. brasileira: Guia prático de antropologia, trad., Otavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix. 1971). 1951.

SAFATLE, Vladimir. Usar a força contra a força. <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/625522-usar-a-forca-contra-a-forca-artigo-de-vladimir-safatle> (acessado em 7/6/2023)

SANTOS, Antônio Bispo. Colonização, Quilombos: Modos e Significações. Ed. 2 Brasília, 2019.

SPIVAK, Gayatri. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VIEIRA, Tâmara. História e Cultura Africana em Sociologia: as Religiões de Matriz Africana. Revista Relegens Thréskeia. V. 09.N.1 (2020), pp. 161-180.

WALLERSTEIN, Immanuel “Societal development, or development of the World- System?”. International Sociology, I, 1, March, 1986, 3-17.



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

QUAL A COR DA DOCÊNCIA EM JORNALISMO? Um mapeamento do perfil das professoras amazônidas

Janaina Lopes de Amorim¹

Rosaly de Seixas Brito²

Thaís Bueno³

Resumo: Este estudo trata-se de parte de uma pesquisa de doutorado em andamento, sobre a narrativa de mulheres racializadas que atuam na docência em jornalismo na Região Amazônica. Neste artigo, serão apresentados os dados socioeconômicos, uma fase crucial da pesquisa. Isso porque a contextualização é essencial para interpretar os significados, proporcionar uma análise mais completa, precisa e sensível das experiências dessas mulheres. Para reunir as informações, foram aplicados questionários eletrônicos por meio do Google Forms, com a participação de 47 interlocutoras, de um total de 83 que compõem o universo da pesquisa. "O levantamento inicial revela dados importantes, como a presença majoritária de mulheres racializadas neste campo profissional. A proposta parte da urgência de se pensar em um projeto feminista de ciência que evidencie a experiência histórica e cultural e saberes das mulheres das margens (Rago, 2019), reconhecendo suas experiências e o que elas tematizam (França, 2006).

Palavras-chaves: Mulheres racializadas. Docência, Jornalismo. Narrativas.

INTRODUÇÃO

Este artigo trata do perfil das mulheres racializadas que atuam na docência em jornalismo na Amazônia Oriental Brasileira. Ele integra uma pesquisa mais ampla que visa se debruçar sobre as suas experiências no exercício da docência e, nessa fase de levantamento, a proposta é conhecer melhor o contexto em que são produzidas as opiniões das sujeitas.

Entender esse universo é importante porque as mulheres constituem mais da metade (57,8%) da força de trabalho no jornalismo brasileiro. Dentre elas, há franco predomínio de pessoas brancas

¹ Doutoranda em Ciências da Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação Cultural e Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPGCOM-UFPA). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Mestra em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Maranhão (PPGCOM/UFMA). Jornalista pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-1190-2547>. E-mail: jannaina.amorim@gmail.com

² Professora da Faculdade de Comunicação (FACOM) e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCom) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutora em Ciências Sociais, área de concentração em Antropologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA. Mestre em Comunicação pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). É uma das líderes do grupo de pesquisa Comunicação, Política e Amazônia (Compoa). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7102-0293>. E-mail: rosaly@ufpa.br.

³ Professora adjunta de Jornalismo na Universidade Federal do Maranhão (UFMA-Campus Imperatriz). Docente permanente no Programa de Pós-Graduação (Mestrado em Comunicação) na mesma instituição. Doutora em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS) e mestra em Letras pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) e Jornalista pela mesma instituição. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-7048-3920> E-mail: thaisabu@gmail.com.

(67,8%), seguidas de pardas (20,6%). As jornalistas autodeclaradas pretas, em contraponto, são minoria (9,3%), assim como as indígenas (4%) e amarelas (1,3%). Os dados são do Perfil do Jornalista Brasileiro⁴. Nesse universo de atuação profissional no mercado de trabalho em jornalismo, conforme dados da pesquisa, somente 7,4% atuam na docência, sendo a maioria (88%) vinculada a cursos de Jornalismo ou Comunicação Social com habilitação em Jornalismo. O relatório não traz dados sobre a diferença de gênero ou raça na docência em jornalismo, mas oferece apontamentos importantes para que se possa inferir algumas configurações sobre o campo de atuação das mulheres nessa área.

Esses dados mostram a importância de se discutir uma epistemologia feminista, já que, segundo Margareth Rago (2019, p. 354) este é “o campo conceitual a partir do qual operamos ao produzir o conhecimento científico”, conseqüentemente, é nesta chave epistêmica que serão estabelecidas questões fundamentais na pesquisa aqui apresentada.

A Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (Intercom) fez um balanço sobre a participação dos encontros nacionais de pesquisa organizados por ela e apontou que 60% dos participantes têm sido mulheres, sendo que elas são responsáveis por coordenar 20 dos 33 Grupos de Pesquisa, o que mostra que as pesquisadoras não só têm ocupado amplamente o espaço acadêmico, como também estão em lugares de protagonismo.

No entanto, no geral, ainda há poucos estudos voltados a entender as mulheres e sua atuação na docência, em especial as racializadas, segundo levantamento exploratório realizado para esta pesquisa sobre as produções envolvendo a atuação das mulheres professoras no ensino superior no jornalismo, tendo como foco as abordagens e metodologias. A busca foi guiada por três conjuntos de palavras-chave: "Docência; Jornalismo; Gênero" e "Docência; Mulheres; Jornalismo"; "Mulheres, Ensino Superior, Jornalismo" realizadas nas plataformas da CAPES, Scielo e no Google Acadêmico. O recorte temporal foi de 2009 a 2023. Isso porque corresponde ao período em que as pesquisas que relacionam gênero e comunicação ganham fôlego, motivadas pela amplitude que o gênero assume como categoria analítica nas pesquisas da área desde a primeira década deste século (Tavares, Massuchin, Sousa, Silva, 2021). Na comunicação, apenas duas produções científicas foram mapeadas, uma trata da narrativa das mulheres, tanto na docência quanto no mercado, e a outra do que as mulheres produzem na carreira acadêmica. Nenhuma das pesquisas mapeadas na área da comunicação trata das questões interseccionais, como as de raça, etnia ou território.

⁴ LIMA, Samuel Pantoja et al. **Perfil do Jornalista Brasileiro 2021**: Características sociodemográficas, políticas, de saúde e do trabalho. 1 ed. Florianópolis: Quorum Comunicações, 2022.

A escassez de publicações aponta para a necessidade de ampliar as discussões sobre gênero e raça, dando mais visibilidade ao protagonismo feminino das mulheres negras, pardas e indígenas que atuam no ensino superior no Jornalismo que, por sua vez, é uma área fundamental para o funcionamento pleno da democracia. Demonstra, ainda, a importância da realização de estudos como este, que busca compreender os atravessamentos ou interações entre as múltiplas formas de subalternização de mulheres como de raça, gênero, etnia, território e classe (Gonzalez, 1984; Davis, 2016; Crenshaw, 1991, Collins, Bilge, 2020), por meio de um levantamento socioeconômico das professoras que atuam na docência no jornalismo na Amazônia Oriental.

Para reunir os dados deste artigo, foram enviados formulários eletrônicos às 83 professoras que integram o quadro de docentes em jornalismo na região, destas 47 participaram das pesquisas, entre brancas e negras. Das 47 respostas, 26 não se consideram brancas, número que revela a importância de entender melhor a realidade de mulheres racializadas neste campo de atuação.

Percurso metodológico e conceitos norteadores

Como explicitado antes, trazemos neste artigo dados relativos à primeira etapa da pesquisa, voltada a conhecer melhor o contexto em que são produzidas as narrativas das sujeitas sobre sua experiência docente. Esta é uma etapa fundamental porque as ideias produzidas, bem como a recepção das construções simbólicas, não são descoladas dos contextos sociais e econômicos, em que estamos inseridos (Thompson, 2011).

As questões foram formuladas de modo a apreenderem como a interseccionalidade incide na vida das interlocutoras, entendendo que, mais que uma teoria, a interseccionalidade se constitui também como um caminho metodológico e como um meio de lidar e dar visibilidade às mais diversas marginalizações e diversidades dentro dos grupos sociais. A ideia é fundamentar o processo do estudo “para além da diferença, mas para o que fundamenta, a partir da diferença, a opressão” (Carrera, 2020, p. 5), considerando o conceito de roleta interseccional que a autora propõe, como base para a construção de um quadro metodológico no campo da comunicação. Segundo ela, “a observância das matrizes de opressão que atravessam os corpos e os sujeitos é fundamental para a compreensão dos efeitos comunicacionais por eles engendrados” (2020, p. 2).

Carrera (2020 p. 12) defende a ideia de roleta interseccional “pensada em prol do direcionamento das perguntas e da análise dos objetos de pesquisa em Comunicação. A vareta gira à procura do atravessamento relevante para o sujeito ou situação pesquisada. A cada momento da pesquisa, essa vareta deve ser acionada pelo pesquisador para que as categorias, se relevantes, sejam iluminadas”.

Para chegar a esta etapa, foi feito um levantamento exploratório das universidades públicas que ofertam o curso de jornalismo em toda a Amazônia Oriental, que abrange os estados do Pará, Maranhão, Tocantins, Mato Grosso e Amapá. Importante destacar que estas instituições não são consideradas apenas como um espaço físico e geográfico, já que elas dão forma e podem constituir os campos de interação, entendidos como “espaço de posições e trajetórias que determinam algumas das relações e algumas das oportunidades disponíveis. Pode-se entender nesse nível os diferentes tipos de ‘capital’, as normas e as táticas disponíveis a pessoas, grupos e instituições, incluindo as regras tácitas vigentes naquele espaço” (Nazário, Reino, Manfredini, 2016, p. 293)

Como explica Thompson (2011, p. 367), as instituições “estão situadas dentro de campos de interação, aos quais elas dão forma através da fixação de uma gama de posições e trajetórias; ao mesmo tempo, porém, elas criam também campos de interação ao estabelecer novas posições e novas trajetórias”. São as instituições que dão forma aos campos e, nelas, se materializam as estruturas sociais. Segundo Thompson (2011), é neste espaço que é possível identificar as assimetrias, como as de gênero e raça no mundo do trabalho, assim como as diferenças individuais e coletivas de acesso e distribuição de poder. Acrescentamos a essa lista as formas de resistências também. É nesses espaços que ocorrem as distribuições de poder, sendo campos sociais em que “objetos e expressões” circulam (Thompson, 2011, p. 369).

Em seguida, iniciou-se um processo de identificação dessas professoras, por meio dos sites das instituições de ensino públicas que possuem o curso superior de jornalismo. Foram catalogados os e-mails e realizado o convite para participar da pesquisa, preenchendo o formulário socioeconômico. As informações foram coletadas via formulário do Google Forms, enviado pessoalmente a professoras que atuam nos cursos de jornalismo na região Amazônica. Foram feitos três envios de convite, os dois primeiros nominais e o último em grupo, de acordo com a universidade.

O campo é composto por seis universidades, localizadas no Maranhão, Mato Grosso, Amapá e Tocantins, sendo elas: Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA), em Rondon, Universidade Federal do Maranhão (UFMA, campus de Imperatriz e São Luís), Universidade Federal do Tocantins (UFT), Universidade de Gurupi (Unirg), Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), em Tangará da Serra, Universidade Federal do Amapá (Unifap), em Macapá e Universidade Federal do Pará (UFPA), em Belém. Esse recorte inclui tanto universidades de capitais, quanto do interior, o que possibilita resultados mais plurais. Foram 47 formulários respondidos, que correspondem a mais da metade das interlocutoras. Dessas respostas, cinco são da Unemat, quatro na Unifap, seis da Ufma de Imperatriz, oito de São Luís, sete da UFT, dois da Unifesspa, cinco da

UFPA, e três da Unirg. A quantidade e a distribuição das respostas já permitem traçar um panorama e algumas inferências, conforme veremos a seguir.

Para analisar os resultados, dividimos as professoras em dois grupos: brancas e racializadas. A ideia foi comparar os dados relativos a cada um deles. Cabe pontuar que decidimos incluir outras categorias no formulário, além das clássicas do IBGE, por entender que nem sempre essas classificações abarcam a diversidade identitária de cor, raça e etnia das Amazônias. Seguimos o pensamento de Sueli Carneiro (2004) de que o outro costuma ser representado em imagens fixas e estereotipadas, enquanto que é reservado aos racialmente hegemônicos o privilégio de serem representados em sua diversidade, o que se configura também como uma atitude racista.

Essa preocupação surgiu a partir da própria conversa com professoras e colegas estudantes que vivem o dilema de não se reconhecerem como brancas, acreditarem na ideia de parda como uma categoria que clareia o perfil racial no Brasil, mas também não sentirem que sofrem os mesmos racismos que negras de pele escura.

A classificação foi inspirada no último levantamento do Perfil do Jornalista Brasileiro (2021), realizado pelo Laboratório de Sociologia do Trabalho da Universidade Federal de Santa Catarina, em que o campo apontou mestiço/a e mutiétnico/a como uma das opções de identificação. A ideia é que as interlocutoras se sentissem mais abarcadas com possíveis alternativas de identidade racial e étnica. Porém, para análise dos dados, a priori, seguiremos o padrão de considerar como racializadas ou negras todas as categorias que não se enquadram nas brancas.

No total, 47 professoras responderam ao questionário, entre brancas e negras, das 83 que compõem o quadro de docentes. Entre elas, 26 não se consideram brancas, como veremos mais detalhadamente a seguir.

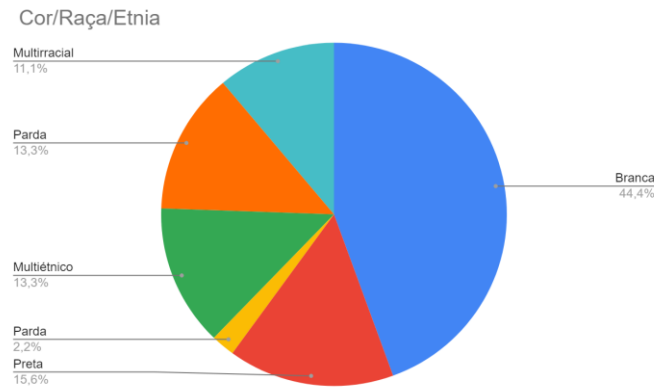
Quem são as professoras que atuam na docência em jornalismo na Região Amazônica?

Esses dados são resultado de um primeiro momento da pesquisa. Corresponde a uma etapa mais exploratória, como um objetivo de levantar um panorama socioeconômico que vai subsidiar a segunda etapa do estudo, composto por entrevistas semiestruturadas.

No total, as universidades mapeadas para esta pesquisa contam com 135 professores, destes são 83 mulheres.

Gráfico 1. Cor, raça e etnia das mulheres da docência em jornalismo. Elaborado pelas autoras.

Em geral, os números são indicativos de que as mulheres participam fortemente da docência em Jornalismo indicando uma feminização, que é presente também em outras áreas profissionais.



Das 47 respostas, 26 não se consideram brancas. Ou seja, a maior parte das mulheres que estão na docência em jornalismo são racializadas, o que pode ser uma característica da área, já que em outros estudos, os dados são bastantes diferentes. Historicamente, no Brasil a educação, sobretudo o ensino superior, que é tanto a porta de entrada da pós-graduação, quanto o espaço de trabalho das interlocutoras deste estudo, é relativamente recente, início do século XIX, e destinava-se, então, à formação cultural e profissional dos herdeiros da elite econômica do país. Dessa forma, esse era um espaço exclusivo dos brancos e de maior poder aquisitivo (Fernandes, 2021). Mesmo com a industrialização e com o processo de redemocratização após a ditadura militar do pós-1964 no país, o acesso continuou limitado. Somente mais recentemente, nos anos 2000, devido à mobilização dos movimentos sociais, foram criadas políticas públicas de cotas sociais e raciais e também de políticas que ocasionaram a expansão das universidades, tanto públicas como privadas. Então, se por um lado, a ocupação desses espaços por essas sujeitas representa uma ruptura desse passado histórico, ainda fica a questão de a maior parte das ocupações de maior prestígio e remuneração serem ocupadas por homens brancos. Para se ter uma ideia, em áreas como Computação e Tecnologias da Informação e Comunicação (TIC), elas são 29,8% e em Engenharia, produção e construção, 35,3%, o que reforça a diferença na equidade de gênero conforme a área (Fernandes, 2021).

Além dessas classificações do gráfico, foram usadas amarelo e indígena, porém essas não pontuaram. Esses dados reforçam a ideia moderna e colonial de raça, que também pode se estender a etnia, na qual os povos conquistados, seus traços fenotípicos, descobertas mentais e culturais foram colocados em um lugar de subalternidade, repercutindo em lugares e papéis sociais e estruturas de poder que persistem e moldam a sociedade. O padrão de poder colonial impôs uma perspectiva na

qual o “não-europeu era o passado e, desse modo inferior, sempre primitivo”, inclusive reduzindo toda a diversidade de identidade dos povos nativos quando chamou-os simploriamente de índios (Quijano, 2005, p. 116). Vale ressaltar que a ideia aqui não é a hierarquização de saberes, mas o questionamento da ausência desses sujeitos nas instituições de ensino, considerando que suas presenças poderiam contribuir para espaços e saberes mais plurais e diversificados.

Dessa forma, “as novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçaram-se mutuamente, apesar de que nenhum dos dois era necessariamente dependente do outro para existir ou para transformar-se (Quijano, 2005, p. 108). Essa articulação resultou em uma tecnologia de dominação/exploração (Quijano, 2005) eficiente, que perdura e sustenta estruturas sociais.

No geral, a maior parte das professoras está na faixa etária de mais de 45 anos, seguida de 35 a 44 anos. Essa tendência segue entre as brancas e negras, com diferença na faixa etária das mais jovens, que é maior entre as brancas, com 10%, enquanto entre as negras é de 7,7%. Embora precise de mais investigação, essa pequena variação entre as mulheres mais jovens pode indicar que negras demoram mais a chegar nessa posição.

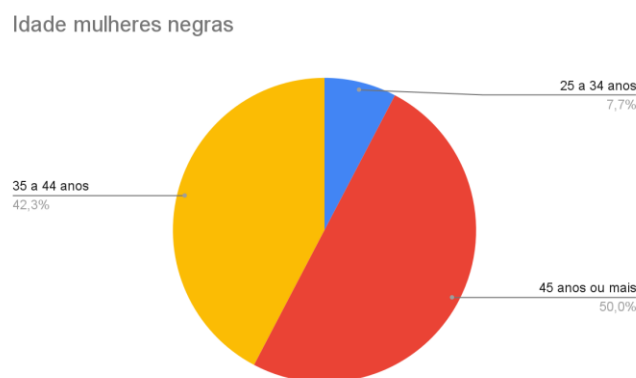


Gráfico 2. Idade das mulheres negras da docência em jornalismo. Elaborado pelas autoras.

Nos dois grupos, elas exercem ou já exerceram cargos de coordenação, com diferenças pequenas. Das brancas, 36,6% já exerceram e 31,6% exercem atualmente; racializadas, 32% e 24%, respectivamente. No entanto, os cargos ocupados por elas, independente da questão racial, em sua maior parte são de coordenação da pós-graduação ou da graduação e não estão em posições

hierárquicas mais altas, como as de reitoria ou pró-reitorias, por exemplo, o que pode ser em função da dificuldades das professoras de chegarem a esses cargos de maior poder.

Em relação ao vínculo amoroso conjugal, as brancas são em sua maioria casadas (60%), seguidas das solteiras (15%), divorciadas (15%) e namorando (10%). Já as negras são majoritariamente solteiras (44%), seguidas das casadas (40%), porém entre elas há outros vínculos de relacionamento: união estável ou relacionamento estável (4% cada). Esses dados sugerem que o casamento parece ter um papel mais proeminente entre as brancas, já que este é o principal vínculo amoroso entre elas.

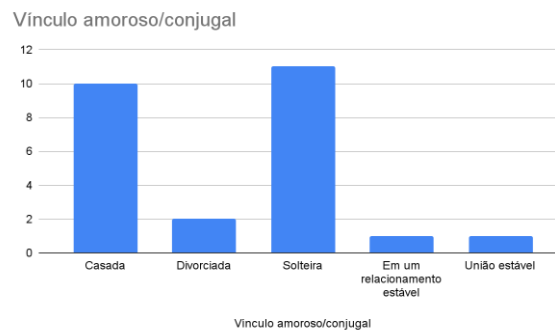


Gráfico 3. Vínculo amoroso das mulheres negras da docência em jornalismo. Elaborado pelas autoras.

A diferença entre casadas e solteiras entre as negras é bem menor, se comparado com as brancas. Além dos status mais formais de união, como o de casada e solteira, as negras apresentaram outros vínculos como relacionamento estável e união estável.

Em relação à renda, as racializadas possuem salários maiores. Enquanto 30% das brancas recebem de 11 a 20 salários mínimos, elas são 40% na mesma faixa salarial. Estão em menor número, 8% mais precisamente, nos valores mais baixos, que vão de 2 a 5 salários mínimos, contra 10% das não negras.

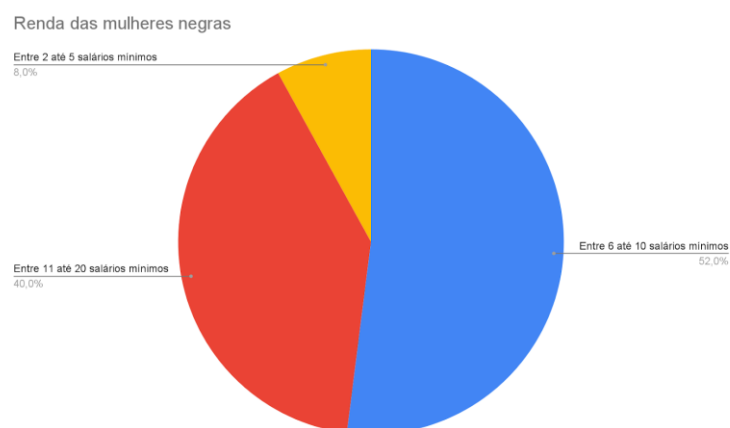


Gráfico 4. Renda das mulheres negras da docência em jornalismo. Elaborado pelas autoras.

Essas informações mostram que a universidade pode ser um espaço de maior equidade salarial entre as mulheres. Porém, embora as negras ganhem mais, 8% delas são as únicas responsáveis pelo sustento da família, 48% são as principais responsáveis e 36% contribuem parcialmente nesse sustento. Das brancas, 40% são as principais responsáveis e 45% contribuem parcialmente. As diferentes porcentagens de mulheres negras e brancas como únicas responsáveis podem refletir a diversidade nas estruturas familiares, incluindo arranjos monoparentais ou com diferentes configurações de membros da família. No geral, os percentuais são semelhantes e indicam que as mulheres têm sido, em muitos casos, as principais provedoras do sustento familiar.

Esses dados são instigantes porque, em ambos os grupos, elas não são as primeiras a ter acesso à universidade (46% no geral, 45% entre as brancas e 52% entre as racializadas). Em teoria, com mais pessoas qualificadas profissionalmente na família, essa divisão de manutenção financeira deveria ser mais simétrica, o que não acontece na prática entre as professoras de jornalismo na Amazônia.

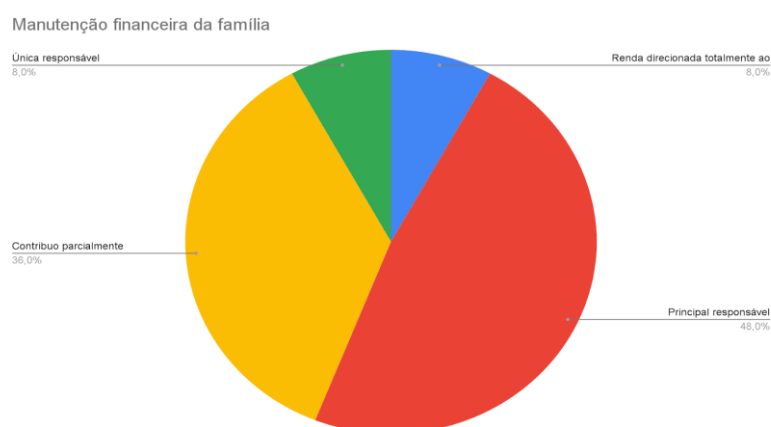


Gráfico 5. Manutenção da família entre mulheres negras da docência em jornalismo. Elaborado pelas autoras.

Em relação à quantidade de pessoas na família, a diferença mais significativa é para as mulheres que vivem sozinhas: 16% das negras contra 30% das brancas. Outra diferença marcante é que 8% das negras moram com quatro a sete pessoas enquanto essa faixa etária não pontuou entre as brancas. Já em relação às que vivem com uma a três pessoas, o número é de 76% para negras e 70% para as brancas.



Gráfico 6. Quantidade de pessoas da família de mulheres negras na docência em jornalismo. Elaborado pelas autoras.

Entre os possíveis motivos, pode ser que as negras estejam enfrentando desafios socioeconômicos mais significativos, o que pode impactar o tamanho da família. Se cruzarmos a informação dos gráficos anteriores - em que 8% das negras são as únicas responsáveis pelo sustento da família, enquanto nessa faixa entre as brancas o percentual é de 5%, ao mesmo tempo que 8% das negras vivem com quatro a sete pessoas e entre as brancas essa quantidade de pessoas nem pontuou - isso pode ficar mais evidente.

A pesquisa aponta ainda que a maternidade é uma realidade entre as negras: 68% são mães, sendo que 58% delas tiveram filhos depois de ingressar na pós-graduação. Já entre as brancas 45% são mães e 30% tiveram filhos depois da pós-graduação. É necessário entender melhor as escolhas reprodutivas, porém o alto número de mulheres racializadas terem optado pela maternidade após a pós-graduação pode indicar a possibilidade de mais equilíbrio entre carreira acadêmica e vida familiar. Isso porque, nos dois grupos de mulheres, elas são majoritariamente funcionárias efetivas (86%, no geral), o que pode significar escolhas reprodutivas mais conscientes, como a decisão de planejar a maternidade ou mesmo optar por não exercê-la.

Caso sim, se tornou mãe antes ou depois de ingressar na academia?

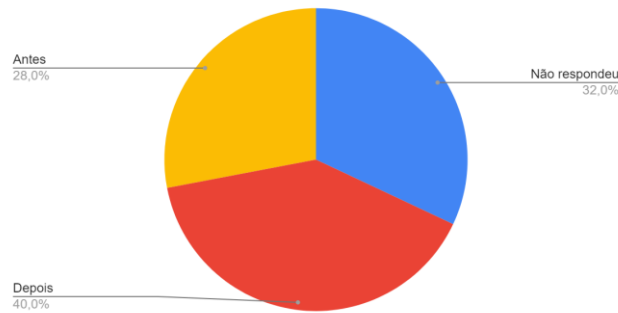


Gráfico 7. Maternidade entre mulheres negras na docência em jornalismo. Elaborado pelas autoras.

Em relação à carga horária de trabalho, ambos os grupos trabalham 40 horas semanais ou mais. Elas também afirmam que trabalham mais horas do que o previsto no contrato: 62,5% das negras trabalham a mais e 33,33% delas disseram que a carga horária correspondente à trabalhada é a prevista no contrato. Entre as brancas, esse número é de 57,9% e 42,1% respectivamente.

A maior parte das mulheres, independente da questão racial, foi bolsista durante a trajetória estudantil. A diferença maior é quando se trata da necessidade conciliar outras atividades remuneradas com as bolsas. Entre as brancas, 45% delas precisaram trabalhar durante todo percurso enquanto estudante totalmente, 50% em uma parte e 5% não precisaram trabalhar. Entre as racializadas, 62,5% exerceram atividades remuneradas além da acadêmica, 29,2% parcialmente e 8% não precisaram. Essa diferença, sobretudo no índice das que precisaram conciliar trabalho e estudo, mostra que o percurso até chegar na docência não é linear e que em algumas situações as negras enfrentam algumas desvantagens.

Contagem de Você em algum momento precisou conciliar trabalho e estudo?

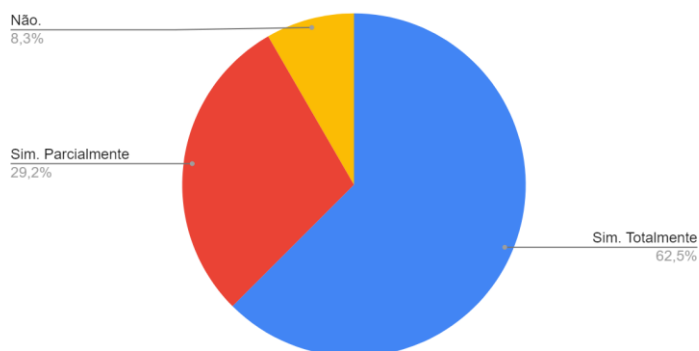


Gráfico 8. Conciliação entre trabalho e estudo. Elaborado pelas autoras.

Em resumo, a diferença entre negras e brancas é pequena na maior parte das categorias, o que pode indicar que as diferenças socioeconômicas são menores quando elas alcançam a docência. No entanto, ainda é preciso entender melhor tanto essas desigualdades, quanto outras, como questões relacionadas ao exercício da função. Alguns números chamam bastante atenção, principalmente os relacionados aos arranjos familiares, em que as diferenças foram mais marcantes: entre as brancas 5% são as únicas responsáveis pelo sustento da família, 30% vivem só. Enquanto entre as negras 12% são as únicas responsáveis pelo sustento da família e 16% vivem só. Além disso, 8% das racializadas moram com 4 a 7 pessoas, já entre as brancas, esse número nem pontuou.

Essa simetria nos dados socioeconômicos pode ser resultado das “regras e normas burocráticas que não admitem diferenciação entre indivíduos de sexos diferentes. Essa situação é compartilhada, claro, por todas as universidades públicas” (Moschkovich, Almeida, 2015, p. 772). No entanto, ainda é preciso investigar mais profundamente as violências simbólicas que marcam a trajetória dessas profissionais, bem como entender as hierarquias e centralidades no fazer docente, já que a universidade é um campo social e como tal pode refletir estruturas mais gerais da sociedade. Assim, essas relações hierarquizadas de poder e entre intelectuais encontram o locus de sua reprodução horizontal, entre “pares” (...) Perspectivas contra-hegemônicas de compreender a realidade e as formas societárias podem ser, literalmente, “apagados” por serem considerados pouco relevantes, influenciando toda a construção de conhecimento a eles subsequente” (Fernandes, 2021, p. 63).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dados socioeconômicos obtidos nesta fase inicial da pesquisa, embora ainda precise de uma escuta atenta, já proporcionam algumas inferências tanto de conquistas significativas, quanto desafios enfrentados pelas mulheres na docência em jornalismo na região da Amazônia Oriental.

Dos 133 professores que compõem o quadro de profissionais, 81 são mulheres. Neste estudo, contamos com a participação de 47 interlocutoras, delas 26 não se consideram brancas. Ou seja, a maior parte dos profissionais são mulheres e são racializadas. Embora não deixe de ser uma conquista histórica, considerando que a educação é uma das formas de ascensão social, esse números podem ser uma realidade específica da área, já que em outros estudos, os dados são bastantes diferentes. Em áreas consideradas de maior prestígio social, como Computação e Tecnologias da Informação e Comunicação (TIC), as mulheres são apenas 29,8% e Engenharia, produção e construção, 35,3% (Fernandes, 2021). Cabe pontuar que não foram identificadas mulheres amarelas ou indígenas.

No geral, as diferenças socioeconômicas entre brancas e negras são pequenas e estão mais relacionadas à trajetória para chegar à pós-graduação ou à realidade fora do mercado. Por exemplo, em relação aos salários, as racializadas possuem os mais altos e estão em menor quantidade entre as mulheres que recebem menos, o que poderia até ser um indicativo positivo. No entanto, quando se trata de responsabilidade exclusiva pelo sustento da família elas são maioria, o que aponta para a reprodução de barreiras sistemáticas que podem acarretar diferenças socioeconômicas.

Ainda sobre questões familiares, identificamos que há uma diferença entre brancas e negras, tanto em relação à quantidade de mulheres mães, quanto ao momento em que a maternidade se efetivou para elas. Entre as racializadas, 68% são mães e 58% delas tiveram filhos depois de ingressar na pós-graduação. Entre as brancas esses números são 45% e 30%, respectivamente. Embora seja necessário ouvir as interlocutoras para entender melhor, esses números podem indicar a situação em que o vínculo empregatício de maior segurança foi um fator importante. Tivemos esse entendimento porque, nos dois grupos, elas são majoritariamente funcionárias efetivas (86%, no geral), o que pode significar escolhas reprodutivas mais conscientes, como a decisão de planejar a maternidade ou mesmo optar em não exercê-las.

Nos dois grupos, a presença de bolsas é marcante, porém entre as brancas, 45% delas precisaram trabalhar durante todo percurso enquanto estudante. Entre as racializadas esse número é de 62,5%. Esse dado mostra diferenças no percurso que podem configurar uma desvantagem, já que, em tese, exercer atividade remunerada pode significar menos tempo dedicado ao estudo ou sobrecarga mental.

Em suma, embora esses dados necessitem de aprofundamento e de outros elementos para uma análise mais consistente, já é possível identificar a importância de um estudo com ferramentas interseccionais para entender melhor a experiência das mulheres racializadas na docência em jornalismo.

Referências:

CARNEIRO, Sueli. “Negros de pele clara”. Portal Geledés: Instituto da Mulher Negra, São Paulo, 29, maio 2004. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/>. Acesso em 16 jan. 2024

CRENSHAW, Kimberlé. **Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não-brancas**. Tradução de Carol Correia. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/mapeando-as-margens-interseccionalidade-politicas-de-identidade-e-violencia-contra-mulheres-nao-brancas-de-kimberle-crenshaw%E2%80%8A-%E2%80%8Aparte-1-4/>. Acesso em 15 abr. 2024.

CARRERA, Fernanda. Roleta interseccional: proposta metodológica para análises em Comunicação. **E-Compós**, 2020.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirme. **Interseccionalidade**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

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

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças. **Estudos Feministas**, 1994.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Être Affecté”. In: **Gradhiva**: Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie, 8, 1990.

FRANÇA, Vera. Sujeito da comunicação, sujeitos em comunicação. In: **Na mídia, na rua**: narrativas do cotidiano. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 61-88.

FERNANDES, Cláudia Monteiro. **Desigualdades raciais e de gênero na educação superior no Brasil**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

GHEDIN, Evandro. Hermenêutica e pesquisa em educação: caminhos da investigação interpretativa. In: **Seminário Internacional de Pesquisa e Estudos Qualitativos – SIPEQ**, 2. ed., 2004. Anais II Seminário internacional de pesquisa e estudos qualitativos, Universidade Sagrado Coração: Bauru, São Paulo. p. 1-14.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984. p. 223-244.

MORAES, Andrea, FARIAS, Patrícia Silveira. Na academia. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque. **Explosão Feminista**: arte, cultura, política e universidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

NAZÁRIO, Heleno Rocha; REINO, Luciana da Silva Souza; MANFREDINI, Rodolfo. Hermenêutica de Profundidade e Suas Aplicações. **Linguagens** - Revista de Letras, Artes e Comunicação, Blumenau, v. 10, n. 2, p. 288-305, mai./ago. 2016. ISSN 1981-9943.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Anibal. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista brasileiro**: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 352-367

TAVARES, Camilla Quesada; MASSUCHIN, Michele Goulart; SOUSA, Nayara Nascimento de; SILVA, Gabriela Almeida. Comunicação e Gênero como área de pesquisa: características e desenvolvimento dos estudos a partir da análise bibliométrica. **Intercom** - RBCC, São Paulo, v. 44, n. 3, set./dez. 2021, p. 83-102

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna**: teoria social e crítica na era dos meios de comunicação de massa. Petrópolis: Vozes, 2011.



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

**O PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO COMO UMA SOCIOLOGIA PÚBLICA:
CONTRIBUIÇÕES PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA EPISTEMOLOGIA ATRAVÉS DE
PODCASTS BRASILEIROS.**

Lorrana Ferreira Lúcio¹(UCAM)

RESUMO: Este artigo examina a intersecção entre o pensamento feminista negro e a sociologia pública, enfatizando o papel crucial do feminismo negro na promoção de uma sociologia mais inclusiva. Ao contextualizar historicamente e ideologicamente o feminismo negro e os princípios da sociologia pública, o estudo destaca a urgência de reconhecer e legitimar o conhecimento produzido por mulheres negras na academia. Além disso, salienta a escassez de produções lideradas por mulheres negras em podcasts, apontando o potencial desses meios de comunicação para difundir o pensamento feminista negro e dismantlar estereótipos. A metodologia de podcast pode ser vista como uma forma de difundir essas ideias e atingir uma audiência mais ampla. O trabalho ressalta a importância da colaboração entre esses dois campos na construção de uma sociologia mais abrangente e engajada com questões de gênero, raça e justiça social.

Palavras-chaves: Feminismo negro; Sociologia pública; Pensamento feminista negro; Podcast.

INTRODUÇÃO

O movimento do feminismo negro emerge como uma força identitária, ideológica e política que desafia as estruturas de poder cultural, social e econômico ao questionar e desconstruir os estereótipos que moldam as percepções sobre as mulheres negras. Esses estereótipos foram historicamente criados para manter esse grupo social subalterno, obscurecendo as interseções de opressão que incluem racismo, machismo, sexismo e classe social. Desde sua ascensão na década de 1960, o pensamento feminista negro tem influenciado profundamente a construção de uma epistemologia própria, centrada na sobrevivência digna e livre das mulheres negras e na luta pela autodefinição, participação social respeitosa e desconstrução de imagens de controle.

Este artigo propõe uma análise crítica do papel do feminismo negro na construção da sociologia pública orgânica, conforme conceituada por Michel Burawoy. No contexto da sociologia pública, o pensamento feminista negro desempenha um papel significativo na construção de uma agenda mais inclusiva e sensível às questões de gênero e raça. Ao desafiar os paradigmas tradicionais da sociologia, que muitas vezes marginalizam as vozes das mulheres negras, esse movimento

¹ Mestranda no programa de pós-graduação em Sociologia Política, PPGSA-UCAM, Brasil.
lorrana.f.lucio@gmail.com.

promove um diálogo mais amplo e colaborativo entre os sociólogos e a sociedade em geral. A sociologia pública orgânica, proposta por Michel Burawoy, enfatiza a importância da participação ativa dos públicos na construção do conhecimento sociológico, e o feminismo negro contribui para essa dinâmica ao oferecer uma perspectiva crítica e reflexiva sobre as estruturas de poder e opressão.

Além disso, este artigo examina o papel dos podcasts como uma ferramenta poderosa na construção da subjetividade das mulheres negras e na desconstrução de estereótipos. Apesar dos desafios relacionados à representatividade e acesso, os podcasts oferecem um espaço para a expressão e reflexão das experiências das mulheres negras, contribuindo para a construção da subjetividade e identidade desse grupo social. Como uma forma de mídia em ascensão, os podcasts representam uma oportunidade única para amplificar as vozes subalternizadas e desafiar os estereótipos e imagens de controle que permeiam a sociedade.

Por meio da análise desses aspectos, este artigo busca destacar a importância do pensamento feminista negro na construção de uma sociologia pública orgânica e na promoção de uma sociedade mais justa, igualitária e inclusiva para todas as mulheres, especialmente as mulheres negras.

1. FEMINISMO NEGRO, ESTEREÓTIPOS E IMAGENS DE CONTROLE

Referencio o feminismo negro como um movimento identitário, ideológico, social, político, cultural e econômico que parte da indagação para a explanação perante as formas de culturalização da raça e a desconstrução de estereótipos a respeito de mulheres negras que foram criados para manter esse grupo social no lugar do subalterno, escondendo o segredo público que somatiza o racismo, o machismo, o sexismo, a classe social, entre outras opressões perante os corpos dessas mulheres.

A corrente do pensamento feminista negro ganhou força na década de 60 e segue influenciando e construindo a sua epistemologia dentro da sociedade. Essa linha de pensamento é resultado de um movimento social que busca pela sobrevivência digna e livre de mulheres negras, e luta para a construção de um discurso sobre o feminismo negro partindo de mulheres, fortalecendo esse pensamento e movimento que foi construído, e essa busca se dá em torno da luta pela autodefinição, contra as violências patriarcais e estruturais sofridas por esse grupo, pelo direito a uma educação e uma participação social respeitosa, contra as imagens de controle e os estereótipos construídos sobre esse grupo. A filósofa Ângela Davis expõe a importância do movimento feminista negro se compreender como um movimento a parte do feminismo homogêneo, se apresentando como parte dos feminismos e na busca pela consolidação da noção de que feminismos precisam ser

plurais para abarcar todas as mulheres, democratizando a luta e possibilitando a visibilidade para os mais distintos grupos minoritários.

“Em alguns sentidos, a luta pelos direitos das mulheres foi ideologicamente definida como luta pelos direitos das mulheres brancas de classe média, expulsando mulheres pobres e da classe trabalhadora, expulsando mulheres negras, latinas e de outras minorias étnicas do campo do discurso coberto pela categoria "mulher". As muitas contestações dessa categoria ajudaram a produzir o que viemos chamar de "teorias e práticas feministas radicais das mulheres de minorias étnicas." (DAVIS, 2018, p. 92)

A historiografia do feminismo negro aponta para esse recorte e constrói seu conhecimento objetivando referenciar assuntos sobre mulheres negras, como de que forma a interseccionalidade impacta na vida dessas mulheres, de que maneiras as imagens de controle voltadas para esse grupo social constroem autoestima, como as relações e afetos são construídos e compreendidos, como o mercado de trabalho e o educacional comporta essas pessoas. De maneira geral, o feminismo negro focou em refletir e lutar por tudo aquilo que foi invisibilizado a sociedade. A construção dessa linha de pensamento conta com contribuições intelectuais riquíssimas que objetivam refletir e documentar sobre o cotidiano dessas mulheres, assim como sobre as estruturas e os indicadores que as rodeiam.

“O pensamento feminista negro consiste em ideias produzidas por mulheres negras que elucidam um ponto de vista de e para mulheres negras. (...) Dessa forma, enquanto o pensamento feminista negro pode ser registrado por outras pessoas, ele é produzido por mulheres negras (...) o papel feminista negro contém observações e interpretações sobre a condição feminina afro-americana que descreve e explica diferentes expressões de temas comuns (...) não existe uma plataforma feminista negra a partir da qual se possa medir a “precisão” de uma pensadora; nem deveria haver uma. Em vez disso, como defini acima, existe uma longa e rica tradição de um pensamento feminista negro” (COLLINS, 2016, p.101 e 102)

O pensamento feminista negro foi produzido na relação entre a teoria e a prática, mas principalmente, entre a prática e a teoria. As principais teorias defendem que esse conhecimento é feito, construído, consumido e aplicado pelas próprias mulheres negras mas deve ser consolidado e compreendido por toda a sociedade. A tentativa de compreender as especificidades do pensamento feminista negro caminha para o aprofundamento dos discursos acerca de quais são as produções estão circulando sobre esse tema, de que forma esse pensamento se apresenta na composição da construção de uma epistemologia e, de forma mais abrangente, como esse conhecimento é disseminado na esfera pública e absorvido pelo senso comum.

A construção de referências bibliográficas de mulheres negras pode ser interpretada como um ato de resistência a uma lógica de dominação que as silencia e objetifica, sem considerá-las sujeitos. Essa produção se revela extremamente complexa devido à necessidade de romper com uma

lógica que serve como mecanismo de autopreservação para as mulheres negras diante das pressões e discriminações presentes no contexto dominado pela cultura branca. Ao expor aspectos íntimos e segredos constantemente silenciados e subjugados, a produção do pensamento feminista negro desafia essas barreiras, buscando construir novas trajetórias, novas formas de conhecimento e novas estratégias de autopreservação. Romper com o silêncio dentro de uma estrutura que subjuga as mulheres negras se apresenta como um ato de coragem e de poder, a escrita, a fala, a arte, as ilustrações e as construções dos afetos desse grupo social caminham para a autodefinição como uma forma de enfrentar as tentativas de desumanização e submissão da comunidade de mulheres negras.

A autora Patrícia Hill Collins, em seu texto 'Aprendendo com a Outsider' expõe como a sociologia pode ser hostil para mulheres negras, pois se apresenta em sua maioria sendo construída por homens brancos que inclinam-se a representar essas mulheres como inferiores, subalternas e desprovidas de protagonismo dentro da sociedade, além de que, mulheres negras trabalhadoras "tende a ser bem mais afetada pela falta de encaixe entre suas experiências e os paradigmas da própria sociologia" (COLLINS, 2016, p.119). Podemos compreender que essa hostilidade não se resume somente na sociologia, assim como em toda a vida social da mulher negra. Os papéis de representação que essas mulheres encontram na mídia são, em sua maioria, ridicularizando ou resumindo a sua existência como somente a mãe que cuida e limpa as casas, ou a mulher extremamente sexual que não pode controlar seus próprios impulsos, ou a melhor amiga encalhada da personagem principal, ou ainda, a mãe favelada que aparece nos jornais deitada sob o corpo do seu filho que foi morto por uma bala perdida. Essas imagens de controle moldam a forma como a sociedade enxerga essa mulher e como essa mulher se insere na sociedade, mexendo na psique social e alimentando estereótipos.

"os estereótipos são uma representação de imagens externamente definidas e controladoras da condição feminina afro-americana que têm sido centrais para a desumanização de mulheres negras e para a exploração do seu trabalho."
(COLLINS, p. 103)

No contexto cultural, as representações de mulher negra são caracterizadas pela expectativa de disposição contínua para servir, muitas vezes com suas funções e atribuições corporais determinadas por estereótipos. A imagem da 'mulata' é frequentemente vinculada à prontidão para atender aos desejos dos homens que objetificam seus corpos, enquanto as mulheres pretas são estereotipadas como aquelas que devem estar sempre preparadas para realizar tarefas braçais (domésticas e cozinheiras) e/ou incansáveis e afetuosas (amas de leite). Esses estereótipos evidenciam a construção subalterna da mulher negra dentro dessa lógica cultural, o que reforça a

consolidação de uma herança cultural que a relega a um papel de subalternidade no imaginário social.

“Podemos pensar em cultura material ou simbólica, e essa ideia de cultura simbólica é muito importante para nós que trabalhamos com “raça”. Construimos o sentido de nossa vida social e individual, assim como construimos também os artefatos que nos permitem sobreviver e reproduzir de maneira ampliada a nossa vida em sociedade.” (GUIMARÃES, p.95.)

A elaboração do imaginário social sobre mulheres negras, considerando a influência persuasiva em massa dos estereótipos e das representações, desempenha um papel fundamental na configuração cultural e identitária de uma nação, contribuindo para tentativas de desumanização e subjugação dessa comunidade. Para Collins, “A opressão vivenciada pela maioria das mulheres negras é moldada por seu status de subordinação em meio a uma série de dualidades do tipo isto ou aquilo.” (COLLINS, p.109). Dessa forma, uma estratégia para desafiar essa dinâmica seria a desconstrução desse status subalterno, a ruptura dos estereótipos e a reinterpretação dos símbolos culturais. Nesse sentido, enfatizamos que a mulher negra deve se apropriar e se identificar com sua cultura, seus símbolos e seus valores, destacando a importância da autodefinição e autoafirmação. É fundamental reconhecer o papel crucial do movimento feminista negro nesse processo de empoderamento cultural das mulheres negras, promovendo sua participação ativa na redefinição dos símbolos culturais e, conseqüentemente, desafiando os estereótipos que as subjugam.

2. O PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO APLICANDO A SOCIOLOGIA PÚBLICA: Uma breve aproximação entre os conceitos.

“A sociologia pública é frequentemente uma avenida para os marginalizados, excluídos da arena política e exilados da academia” (BURAWOY, 2006, p.25)., Nesta seção, será abordado o impacto do pensamento feminista negro na construção da agenda da sociologia pública orgânica, conforme proposto por Michel Burawoy. Pretendo explorar como o pensamento feminista negro opera no dia a dia, aplicando as premissas e práticas da sociologia pública em suas ações e discursos.

A ampla produção de conhecimento acadêmico pode sugerir que o acesso a esse conhecimento é amplo e acessível a todos. No entanto, é importante aprofundar essa discussão. Apesar da era digital e da disponibilidade constante de informações, especialmente com a internet acessível à grande parte da população, ter acesso à informação não significa necessariamente ter acesso a conhecimento de qualidade. A qualidade do conhecimento disponível pode variar significativamente, e nem sempre o volume de informações reflete a sua relevância ou precisão.

Dessa forma, um dos desafios fundamentais é tornar os conhecimentos sociológicos mais acessíveis em termos de alcance, disponibilidade e linguagem. Isso envolve a adaptação da linguagem utilizada em artigos científicos, a produção de revistas e jornais especializados, além da criação de influenciadores, vídeos virais e podcasts sobre temas sociológicos. O objetivo é garantir que o conhecimento sociológico seja disseminado para além dos limites da academia, atingindo um público mais amplo sem comprometer a qualidade das informações transmitidas.

Um dos principais desafios das epistemologias é estabelecer um contato efetivo com seu público, envolvendo e permitindo que esse público se aproprie dos conhecimentos, ideologias e os reproduza em seu cotidiano. Michel Burawoy destaca os desafios enfrentados pela sociologia ao tentar estabelecer essa conexão com seu público, e por isso propõe a sociologia pública como uma abordagem que busca contribuir para esse diálogo. No entanto, o pensamento feminista negro se destaca nesse aspecto, pois consegue alcançar as mulheres negras em seu cotidiano de maneira mais direta e eficaz.

Burawoy argumenta que a sociologia pública deve buscar formas de traduzir a sociedade, onde os sociólogos têm uma responsabilidade não apenas de produzir conhecimento sociológico, mas também de tornar esse conhecimento acessível e relevante para a sociedade em geral. Dentro do campo da sociologia pública, o autor constitui a existência de dois subcampos, sendo a sociologia pública tradicional e a sociologia pública orgânica.

“O que queremos dizer com sociologia pública? Sociologia Pública traz a sociologia para uma conversação com públicos; entendidos como pessoas que estão, elas próprias, envolvidas na conversação.” (BURAWOY, 2006, p.14).

Dessa forma, Burawoy destaca a importância de que o debate em torno de uma sociologia pública seja iniciado por meio de uma conversa entre os sociólogos e os sujeitos de pesquisa. Além disso, ele propõe que esses indivíduos também participem ativamente na construção dessa agenda, promovendo uma colaboração mais ampla e inclusiva no processo de produção do conhecimento sociológico.

“A sociologia pública tradicional instiga debates nos e entre públicos, embora ela não participe realmente desses debates. ” (BURAWOY, 2006, p.15). Nessa passagem, podemos compreender que a sociologia pública tradicional precisa se manter distância do seu objeto, onde existe a noção do “nós e eles”, mantendo um afastamento entre o pesquisador e o pesquisado. Já a sociologia pública orgânica tem como objetivo estabelecer um diálogo significativo entre os sociólogos e o público em geral, visando superar a tradicional falta de conexão entre o habitus sociológico e a estrutura global do campo disciplinar. Na sociologia pública orgânica ocorre um

processo educacional em que o cientista social se envolve com seu público, em uma relação de aprendizagem mútua e esse processo educacional contribui para a promoção de um diálogo construtivo e para a formação de uma sociologia que reconhece e legitima novos cenários, compreendendo que a sociedade oferece os temas para a sociologia estudar.

“As sociologias públicas tradicionais e orgânicas não são antitéticas, mas complementares. Uma informa a outra. (...) Na melhor das circunstâncias a sociologia pública tradicional molda a sociologia pública orgânica, enquanto esta última disciplina, fundamenta e dirige a primeira” (BURAWOY, 2006,p.15)

De acordo com esse pensamento, a sociologia pública tradicional organiza os debates, a comunicação com a sociedade, de forma burocrática e estruturada, enquanto a sociologia pública orgânica, contribui para a aplicação dessa sociologia na sociedade, no cotidiano, no dia a dia, no olho no olho.

A partir da junção das duas, do diálogo entre as duas encontra-se o conceito “ideal e utópico” da sociologia pública. A sociologia pública se torna a esperança, sendo onde estava proposta uma comunicação maior e uma participação mais ativa de indivíduos marginalizados. Na perspectiva da sociologia pública, o conhecimento é construído mediante a realização de consenso entre os sociólogos e seus respectivos públicos, tornando esse público parte da engrenagem.

“A sociologia pública (...) inaugura uma relação de diálogo entre sociólogos e públicos na qual a agenda de cada um é posta na mesa e passa por um processo de ajuste. Na sociologia pública, a discussão frequentemente envolve valores e objetivos que não são automaticamente compartilhados por ambos os lados, de forma que a reciprocidade ou, como coloca Habermas (1984), a “ação comunicativa”, é muitas vezes difícil de manter. E mais, é objetivo da sociologia pública desenvolver tal conversação.” (BURAWOY, 2006, p. 18)

De maneira geral, a sociologia pública é traduzida por agendas e produções que buscam inserir temáticas que movem a sociedade para além do cânone sociológico. A partir dessa percepção, a análise do pensamento feminista negro se encaminha para a compreensão desse movimento como um belo exemplo para a sociologia pública, de maneira que enquanto a discussão dessa sociologia estava sendo realizada, a epistemologia do pensamento feminista negro já se apresentava como sólida, apesar de todo o apagamento produzido acerca dessa epistemologia.

Dentro da academia e da produção de teoria crítica social, as mulheres negras podem assumir a postura de trazer para público os problemas privados do seu grupo social que por vezes foram invisibilizados, mirando na promoção de mudanças estruturais. Nesse ponto, a produção científica promove soluções que reverberam no contexto público, seja contribuindo para as discussões, seja a promoção de políticas públicas, ou diversas outras possibilidades. A bibliografia do

pensamento feminista negro reconhece os benefícios dessa relação, inclusive para a própria sociologia.

“Sociólogos podem se beneficiar ao considerarem seriamente a emergência da literatura multidisciplinar que denomino pensamento feminista negro, precisamente porque para muitas mulheres intelectuais afro-americanas a “marginalidade” tem sido um estímulo à criatividade. Como outsiders within, estudiosas feministas negras podem pertencer a um dos vários distintos grupos de intelectuais marginais cujos pontos de vista prometem enriquecer o discurso sociológico contemporâneo. Trazer esse grupo – assim como outros que compartilham um status de outsider within ante a sociologia – para o centro da análise pode revelar aspectos da realidade obscurecidos por abordagens mais ortodoxas.” (COLLINS, 2016, p.107)

Patrícia Collins mantém o argumento de que essas mulheres negras e não somente elas, mas como pessoas que são colocadas como “marginais” dentro da academia e na vida social, podem ter colaborações extraordinárias para a construção de uma sociologia que compreenda mais a sua sociedade. “E as metodologias feministas podem ajudar de maneiras fundamentais pessoas dedicadas à pesquisa, à academia, ao ativismo e à mobilização.” (DAVIS, 2018, p. 98) O feminismo deveria ser autenticado como um grande aliado da sociologia, seja ela a pública, a profissional, a crítica ou a acadêmica.

UM BREVE ESTUDO SOBRE PODCASTS

Os podcasts representam uma forma de mídia que tem o potencial de influenciar profundamente a construção da subjetividade de um indivíduo. A ascensão dos podcasts como uma forma de mídia consumida pelos brasileiros representa uma significativa mudança nos hábitos de consumo de informação e entretenimento. De acordo com pesquisas recentes, o Brasil se destaca como um dos maiores consumidores de podcasts globalmente, correspondendo a 42.9% de usuários de internet, com idade entre 16 e 64 anos, que escutam podcast toda semana. (DataReportal, 2023). Essa popularidade pode ser atribuída à diversidade de gêneros e temas disponíveis, os quais atendem a uma ampla gama de interesses e preferências do público. Os podcasts oferecem uma experiência única de consumo de conteúdo, permitindo que os ouvintes acessem informações, debates e narrativas em diferentes momentos e locais, por meio de dispositivos móveis e plataformas de streaming. Além disso, os podcasts proporcionam uma abordagem flexível e personalizada ao consumo de mídia, permitindo que os ouvintes selecionem programas específicos e ajustem os horários de escuta de acordo com suas conveniências individuais. Nesse sentido, os podcasts

emergem como uma ferramenta influente na construção de conhecimento, na disseminação de ideias e na criação de conexões entre os diversos aspectos da vida contemporânea dos usuários. Essa crescente adesão aos podcasts reflete não apenas uma mudança nos padrões de consumo de mídia, mas também a crescente importância dessa forma de comunicação na sociedade contemporânea.

Em suma, os podcasts se tornam uma ferramenta poderosa na construção da subjetividade dos indivíduos, oferecendo uma plataforma diversificada para expressão, reflexão, conexão e entretenimento. Como uma forma de mídia em constante evolução e popularidade, os podcasts continuam a moldar e influenciar as identidades e experiências individuais dos ouvintes em um mundo cada vez mais digitalizado e interconectado.

Segundo a pesquisa PodPesquisa de 2021, a maioria dos produtores de podcasts brasileiros eram homens 75,7%, brancos 58,8%, heterossexuais 81,3% e de classe média 73,7%. O questionamento gira em torno de, se cada vez mais brasileiros estão se tornando ouvintes e o perfil dos produtores segue a cartilha invisível da sociedade acerca de quem costuma ser ouvido no cotidiano. A presença de mulheres ainda é escassa, apesar do apontamento de literaturas para a mudança dessa realidade. A pesquisa apresenta os dados da presença feminina, sendo ela 23,3% e a presença de pessoas negras, correspondente a 35,6% dos produtores. Apesar do quantitativo reduzido de mulheres negras em níveis gerais, sua presença é fundamental para a análise abrangente dessa esfera. Os estudos sociológicos precisam estar alinhados com os meios de comunicação e mídia utilizados pela sociedade. São nesses espaços que nos deparamos com as agendas da sociologia pública sendo aplicadas no dia -a- dia da população.

Analisando o recorte sociologicamente, ao lembrar que a produção do pensamento feminista negro positiva e legítima as vivências e concepções de mulheres negras, representando estas como sujeitas de sua própria agência, sem a objetificação delas como o “outro” que precisa ser pesquisado, observado, mas não possui voz ou força para a sua autodefinição dentro da sua subjetividade “nos desafiando a ver mulheres negras como sujeitos, e não como objetos” (hooks, 2019, p. 29). Produzir conhecimento com base na sua experiência pode ser revolucionário, como podemos observar nos textos de mulheres negras feministas.

“Pessoas que se veem como plenamente humanas, como sujeitos, se tornam ativistas, não importa quão limitada seja a esfera de seu ativismo. Ao devolverem a subjetividade às mulheres negras, as feministas negras lhe devolvem também o ativismo.” (COLLINS, 2016, p.114)

A construção de podcasts de mulheres negras pode ser interpretado como um ato de resistência a uma lógica de dominação que silencia e objetiva essas mulheres, sem considerá-las sujeitos. Essa produção se torna muito mais complexa de se analisar, romper com essa lógica pode

significar romper com uma autoproteção que as mulheres negras precisam ter para enfrentar o “mundo dos brancos”, é trazer a público o seu íntimo e segredos que são constantemente escondidos e subjugados, por mais que essa autoproteção e esse segredo sejam ilusões, a produção do pensamento feminista negro desfaz com isso, para construir novos direcionamentos, novas epistemologias e novas formas de se auto proteger.

Nesse contexto, encontramos os podcasts produzidos por mulheres negras com temáticas que as aproxima, seja de maneira acadêmica ou de forma mais despojada, contando causos da vida cotidiana e refletindo sobre fenômenos sociais sob a perspectiva da vivência de mulheres negras. Ter um espaço para falar e ser ouvido para muitos pode parecer comum, mas para outros esses espaços pode ser transformador. Na bibliografia sobre podcast encontramos a informação de que os ouvintes tendem a se sentirem mais próximos dessa relação. A possibilidade de identificação com aquele áudio que está fornecendo pode se tornar algo inexplicável, incômodo ou admirável. Para mulheres negras, esse processo pode ser ainda mais desafiador. A autodefinição, que Collins retrata como uma potente arma na luta contra o racismo e a estrutura racista, também transforma a psique e romper com isso pode durar um tempo considerável pois a luta contra o sistema que as objetifica e estereotipa causa uma necessidade da autoavaliação e posteriormente, da autodefinição.

CONCLUSÃO

O ponto explorado nesta pesquisa se torna a forma como o pensamento feminista negro se consolidou como uma epistemologia e, posteriormente, age de maneira pública com as mulheres e a sua sociedade ao redor. Collins apresenta que a “busca de uma voz própria para expressar um ponto de vista coletivo e autodefinido das mulheres negras continua sendo um ponto central no pensamento feminista negro.” (Collins, 2019, p. 183) O pensamento feminista negro se apresenta como público, acessível e crítico, como a sociologia deveria se apresentar igualmente. Referenciar a sociologia pública para buscar refletir as aproximações do que Burawoy falou com a atuação dos movimentos sociais, políticos e comprometidos com a agenda pública construindo a noção de que, a cada vez mais, as academias e as ciências precisam incorporar os conhecimentos produzidos por movimentos sociais, como o produzido pelo feminismo negro.

A sociologia pública orgânica requer uma relação de educação e diálogo entre o sociólogo e a sociedade, e é justamente nesse ponto que o movimento feminista negro desempenha um papel crucial. Ao considerar o vasto acervo de conhecimento já produzido até o momento, com suas

conclusões e considerações prontas para serem absorvidas pela sociologia pública de Burawoy, o movimento feminista negro oferece uma perspectiva educacional e questionadora. Além disso, vai além ao produzir suas próprias sociólogas, proporcionando uma ampliação e diversificação do campo acadêmico, enriquecendo-o com uma variedade de vozes e experiências antes marginalizadas. Essa educação e questionamento fornecidos pelo pensamento feminista negro não só enriquecem o discurso sociológico, mas também contribuem para a construção de uma sociologia mais inclusiva, sensível e representativa.

A argumentação apresentada neste artigo evidencia que o pensamento feminista negro desempenhou e desempenha um papel crucial na integração entre o público e a produção acadêmica. Por meio dessa integração, foi possível consolidar uma teoria robusta, fundamentada em estrutura, método, resultados e conclusões, que também orientou ações públicas e políticas. Nesse sentido, o pensamento feminista negro emergiu como um facilitador na construção da agenda pública, fornecendo contribuições significativas e resultados concretos para a sociologia pública orgânica. Essa integração entre teoria e prática demonstra a relevância e o impacto positivo que o pensamento feminista negro exerce na transformação social e na promoção da justiça e igualdade de gênero.

“Transmitindo coletivamente nossos conhecimentos, nossos recursos, nossas habilidades e nossa sabedoria de uma para a outra, criamos um novo local onde a subjetividade negra radical pode ser nutrida e sustentada.” (hooks, 2019, p.125)

Pela contemporaneidade dos podcasts no formato atual, os estudos sobre o tema ainda estão sendo produzidos, muitos pelo viés da comunicação, correspondendo a inquietação inicial do artigo, que caminha em torno da invisibilidade das produções negras nessa área. Se torna essencial para a sociologia acompanhar as novas formas de influências digitais.

Os podcasts produzidos por mulheres negras são aliados na luta contra o apagamento vivido por essa categoria e podem ser apresentados como um braço do pensamento feminista negro, auxiliando na quebra de estereótipos que circulam pela sociedade, e além disso, essa ferramenta contribui para a construção da subjetividade das ouvintes enquanto mulheres negras. A conversação sobre sentimentos, traumas e situações traumáticas tende a oferecer um alívio para a psique. As situações de racismo podem ser avaliadas como algo pontual ou individual, até mesmo sendo descredibilizado por pessoas que não possuem algum nível de letramento racial, entretanto, os podcasts podem contribuir para a identificação de violências, assim como para a busca por entendimentos de que coisas foram reais e graves, contribuindo subjetivamente na caminhada da autodefinição de mulheres negras. Os mesmos programas contribuem para a humanização e com a quebra de estereótipos sobre as mesmas, promovendo constantemente a mudança no status

individual e, gradualmente, social dessa mulher. E para além do impacto neste grupo focal, ao consumir esses programas, outros grupos sociais vão sendo sensibilizados com os relatos e com as reflexões ali propostas.

REFERÊNCIAS

BURAWOY, M. Por uma sociologia pública. *Revista Política & Trabalho*, v. 25, p. 21-41, 2006

COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, Brasília, DF, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.

COLLINS, P. H. - Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

DAVIS, Angela. A liberdade é uma luta constante. São Paulo, Editora Boitempo, 2018.

DIGITAL BRASIL: 2023. Disponível em: <https://datareportal.com/reports/digital-2023-brazil>. Acesso em: 07 de abril. 2024

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com “raça” em sociologia. Universidade de São Paulo. 2003;

HOOKS, Bell. Olhares Negros: raça e representação. Trad. Stephanie Borges. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

PODPESQUISA Produtores 2020 - 2021. ABPOD, 2020. Disponível em: https://abpod.org/wp-content/uploads/2021/10/Podpesquisa-Produtor-2020-2021_Abpod-Resultado-ATUALIZADO.pdf. Acesso em: 09 de abril. 2024.

DIGITAL BRASIL: 2023. Disponível em: <https://datareportal.com/reports/digital-2023-brazil>. Acesso em: 07 de abril. 2024.



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

Título do trabalho: Envelhecimento de Mulheres e Relações de Gênero na Amazônia Paraense.

Eula Regina Lima Nascimento¹(UFPA)

Romeu da Costa Brito ²(UFPA)

RESUMO: O fenômeno do envelhecimento humano de mulheres e as relações de gênero, tem conquistado espaço no cenário contemporâneo. Para problematizar as relações de gênero, partimos da compreensão do envelhecer feminino enquanto etapa natural da existência humana. O presente artigo centra-se na condição do envelhecer e as relações de gênero, a partir da perspectiva das mulheres idosas do Programa Grupo de Educação e Trabalho com Pessoas Idosas (GETI), da UFPA, Campus Castanhal/Faculdade de Pedagogia. Os dados empíricos resultam de investigação de natureza qualitativa, tendo como técnica de produção de dados as entrevistas biográficas Josso (2018), coesas as escritórias Evaristo (2009), realizadas com dez idosas, participantes do GETI, residentes em Castanhal na Amazônia Paraense. A entrevista biográfica incidiu sobre o processo de envelhecer e as questões de gênero. Dialogamos sobre questão de gênero e feminização da velhice, com Beauvoir (1980), Debert (1999), Salgado (2023), Neri (2014), Camarano (2005). Com relação as questões de opressão e superação dialogamos com Freire (1995), Arroyo (2021). Os resultados trazem contributos sobre o envelhecimento humano feminino no contexto contemporâneo do nordeste paraense, na interface com as questões de gênero, pois as participantes reconheciam a sua condição de mulheres velhas, enquanto protagonistas, em um cotidiano marcado por resistências, lutas na busca por direitos, equidade e respeito na sociedade, se percebiam marcadas pela vulnerabilidade, pelos preconceitos geradores de desafios significativos em diferentes contextos sociais. Bem como, consideravam que o fato de serem idosas limitava oportunidades, possibilidades nessa etapa da vida, e eram críticas sobre a negação de direitos que incidia na vida de mulheres velhas.

Palavras-chave: Envelhecimento; Mulheres Velhas; Relações de Gênero

INTRODUÇÃO

Estudos demonstram que o fenômeno do envelhecimento populacional é uma realidade vivenciada mundialmente. Nesse sentido, vemos que na conjuntura brasileira a expectativa de vida humana, a longevidade teve ampliação significativa, nas últimas décadas, superando a barreira dos setenta anos de idade, e essa situação favoreceu o aumento do número de pessoas idosas no território nacional.

Outro aspecto a ser abordado, é a literatura apontando que o processo de envelhecer, expõe forte componente de gênero, pelo fato que existem mais mulheres idosas do que homens idosos. Ademais, dados do IBGE/2023 confirmam que as mulheres vivem mais, caracterizando uma feminilização da velhice, que demanda ser problematizada frente a uma sociedade capitalista e

¹ Faculdade de Pedagogia.CampusCastanhal/UFPA/Brasil Email: eu10eula@gmail.com

² Faculdade de Letras.Campus.Castanhal/UFPA/Brasil Email: profromeuletraslp@gmail.com

desigual Arroyo (2021), na qual as relações de gênero são marcadas por processos de opressão Freire (1995), (1997) exclusão, etarismo, machismo, mas também por lutas na busca rumo a garantias de direitos, que afetam as escrevivências Evaristo (2009) das mulheres velhas, de forma peculiar, aquelas que vivem em situação de vulnerabilidade social, geradora de expressivos desafios.

Nesta discussão, o envelhecer supera a compreensão de viés meramente clínico-biológica, que segue a ordenação linear das fases do corpo, e nos aproximamos do entendimento de Simone de Beauvoir (1980) que situa a velhice como uma fase da vida complexa e multifacetada, que deve ser compreendida e valorizada em sua diversidade. Essa concepção reflete relações de poder, fatores sociais, econômicos, culturais, bem como, perspectivas dos papéis das mulheres velhas, das relações de gênero estabelecidas historicamente e das contradições que se desdobram na vida cotidiana, das conquistas frente ao contexto em que estão inseridas podendo encaminhar para situações de inclusão/ exclusão, opressão/superação.

Nesse sentido, sobre a questão de gênero e feminização da velhice, dialogamos com autores, como Beauvoir (1980), Debert (1999), Salgado (2023), Neri (2014), Camarano (2005), entre outros. Com relação as questões de opressão e superação dialogamos com o Freire (1995), Arroyo (2021). No que tange às escrevivências com Evaristo (2009), e as entrevistas biográficas, com Josso (2018) dentre outros. Na sequência trazemos o percurso metodológico; no encadeamento situamos as discussões e os resultados, para finalizar as considerações finais.

PERCURSO METODOLÓGICO

O estudo e sua análise em termos metodológicos estão emoldurados na investigação qualitativa vinculada à abordagem biográfica e ao pensamento crítico, realizado através de inserções bibliográficas, documentais, empíricas. O estudo teve sua gênese no envelhecer de mulheres velhas da Amazônia Paraense. Desse modo, nosso objetivo geral foi problematizar a condição do envelhecimento humano de mulheres idosas e as relações de gênero, no cenário contemporâneo, no nordeste paraense. Minayo (2016) contextualiza a presença da pesquisa qualitativa vinculada ao pensamento crítico no Brasil nos últimos tempos, e afirma ter um papel fundamental frente aos avanços no campo das ciências humanas, da educação, haja vista a preocupação com a análise e contextualização do objeto em estudo na sua realidade dinâmica, apropriado a muitas interações.

Nesse sentido, sintonizada com esse arcabouço dialogamos com elementos teóricos, metodológicos da abordagem biográfica, difundida por autores como Josso (2016), Nóvoa (1993), dentre outros. Nóvoa (1993) faz lembrar que essa abordagem possibilita aos sujeitos da investigação, pensar, narrar, ações de resistência individuais, coletivas que contribuem para novas práticas,

capazes de favorecer a construção de novos processos, inspiradores de outras vivências, possibilidades, delineadas em experiências em comum.

Desta feita, nesse estudo de natureza qualitativa Minayo (2016), tivemos como sujeitas participantes 10 (dez) mulheres idosas, acima de sessenta anos de idade e tendo como lócus o Programa Grupo de Educação e Trabalho com Pessoas Idosas/GETI. A entrevista biográfica foi utilizada como técnica para produção dos dados, aqui denominados de *escrevivências*.

Os dados coletados pelo viés biográfico incidiram sobre o processo de envelhecer e as questões de gênero enfrentadas pelas idosas. Além disso, as *escrevivências* das mulheres idosas pesquisadas desvelaram que as mesmas tinham vidas abalizadas por marcadores de exclusão e negação de direitos. Assim, reconheciam sua condição de mulheres; de idosas, de protagonistas, mesmo em situação de vulnerabilidade socioeconômico, uma vez que a maioria vivia com um salário-mínimo; ou com benefício de prestação continuada/BPC e ou aposentadoria por falecimento do companheiro, ou seja, havia mulheres idosas que estavam na condição de *viuvez*.

No que tange ao envelhecimento humano e as questões de gênero, as mulheres velhas ressaltaram o tempo histórico e social por elas vivido, ressaltando que hoje vivem um protagonismo que quase sempre lhes foi negado em suas histórias de vida. Os dados situam formas de resistência, tanto no que tange ao envelhecer, bem como as questões de gênero relacionados a persistência pela garantia dos direitos sociais da mulher idosa.

As entrevistadas eram participantes do Programa de Extensão Grupo de Educação e Trabalho com Pessoas Idosas (GETI), que promovia ações educativas, tecnológicas, culturais, informativas, de envelhecimento saudável, de lazer. O lócus da investigação viabilizava ações de ensino, pesquisa e extensão por meio de projetos vinculados entre si, que conjugavam as faculdades de Pedagogia; Educação Física; Computação, Letras, bem como incorporava docentes, discentes, pessoal técnico do Campus, bem como outros parceiros que promoviam atividades diversificadas voltadas a atender anualmente pessoas idosas, em situação de vulnerabilidade de Castanhal, com destaque para o bairro Jaderlândia, onde está situado o Campus da UFPA.

O Programa GETI, da Universidade Federal do Pará, Campus de Castanhal, completou 25 (vinte e cinco) anos de atuação no município, no dia 08 (oito) de março de 2024. Nesse um quarto de século vem atendendo a população idosa de forma singular. O programa oferecia quatro projetos: 1) UFPA para todos: inclusão de pessoas adultas e idosas no GETI por meio de rodas de conversa sobre suas histórias de vida, que promovia eventos temáticos (reuniões, palestras, oficinas, rodas de conversas, seminários, aniversários, excursões), atividades lideradas pela coordenação do programa GETI em colaboração com docentes e discentes da Faculdade de Pedagogia, e de técnicos/as do

Campus de Castanhal; 2) Envelhecimento Saudável com atividades teóricas e práticas de exercícios físicos para as pessoas adultas e idosas, orientadas por uma docente, juntamente com discentes, bolsistas e voluntários, do Curso de Educação Física do Campus de Castanhal; 3) Tecnologias da Informação e Comunicação integrando a comunidade do GETI/Campus Castanhal, as novas tecnologias de comunicação e informação desenvolvido por docente e bolsistas da Faculdade de Computação. 4) Cinema Cabano que exhibe filmes, documentários, curtas, animações para as pessoas idosas, favorecendo reflexões, discussões de forma crítica, reflexiva, coletiva.

Ressalvamos o papel singular do Programa GETI, na vida das pessoas participantes e da UFPA, no município de Castanhal, no interior do nordeste paraense, visto que no Brasil e no mundo, as ações que dialogam com o envelhecer feminino, e com o envelhecimento humano (Lima & Bueno, 2009), serem realizados geralmente em grandes centros urbanos. Nesse sentido, tivemos como foco nesta investigação a problemática do envelhecimento de mulheres e as relações de gênero no contexto da Amazônia Paraense. Na sequência trazemos as discussões e os resultados.

DISCUSSÕES E RESULTADOS

O Brasil possui população idosa superior a 32 (trinta e dois) milhões, segundo dados do IBGE/ 2023, com projeção que sinaliza a tendência de dobrar esse percentual nas próximas décadas. Esse fato nos levou a problematizar o fenômeno do envelhecimento humano feminino e as relações de gênero, no cenário contemporâneo, a partir da perspectiva das mulheres velhas, na idade de sessenta a oitenta anos que majoritariamente frequentavam o Programa Grupo de Educação e Trabalho com Pessoas Idosas (GETI), da Universidade Federal do Pará, do Campus de Castanhal realizado pela Faculdade de Pedagogia.

No que tange ao papel das IES e a população idosa o Estatuto da Pessoa Idosa (2013), Lei Nº 10.741, de 1º de outubro de 2003, no Art. 25 preconiza que: O poder público apoiará a criação de universidade aberta para as pessoas idosas. Nesse sentido, Programa de Extensão denominado GETI realizava educação ao longo da vida, desde o ano 1999, ou seja, mesmo antes da determinação legal do estatuto da pessoa idosa. Em março de 2024, completou vinte e cinco anos implementando o acolhimento de mais de 100 (cem) pessoas idosas anualmente, numa perspectiva intergeracional.

Historicamente as participantes na sua grande maioria são do sexo feminino, em situação de vulnerabilidade da comunidade castanhalense, atendidas por meio de projetos, ações, atividades diversificadas de caráter formativo, garantindo o preceito legal da obrigatoriedade da universidade em receber e garantir a participação deste coletivo forjado por especialmente por mulheres, que demonstravam ousadia em assumir sua condição de mulher idosa.

Ressaltamos que na dinâmica do funcionamento da UFPA, Campus Castanhal, Faculdade de Pedagogia o Programa GETI encontrava - se situado na conexão da tríade ensino, pesquisa e extensão, caracterizado como um programa de viés extensionista que oportunizava a aproximação da universidade com a sociedade ao atender as necessidades da comunidade, nesse caso das mulheres idosas de Castanhal, oriundas de bairros periféricos, em situação de vulnerabilidade contribuindo para que as instituições de ensino superior trabalhem sintonizadas com as demandas da sociedade, bem como contribuindo para a transformação desta realidade social, pois essa aproximação da Universidade com a comunidade, reafirma o verdadeiro sentido do trabalho feito na academia.

Para Cachioni (2005) o trabalho realizado via programas e projetos pelas IES, tem caráter universitário, multidisciplinar. A autora parte do pressuposto que as atividades promovem saúde, bem-estar psicológico, físico, social, cidadania das pessoas idosas. As instituições de ensino superior (IES) tem exercido papel singular no processo de visibilizar, qualificar o envelhecimento humano brasileiro, nas últimas décadas.

Nessa perspectiva, a efetivação do Programa GETI na UFPA/ Campus Castanhal/Faculdade de Pedagogia nas últimas décadas tem contribuído para reafirmar o compromisso político pedagógico, o caráter público, gratuito, de qualidade referenciada da instituição para com a população de pessoas velhas do município de Castanhal, do Nordeste Paraense, especialmente ao favorecer a formação dos graduandos das diversas licenciaturas do Campus de Castanhal, uma vez que o programa promove diversificadas ações educativas permanentes junto as pessoas idosas de viés multidisciplinar, na perspectiva de pautar, visibilizar a velhice, promover a dignidade humana, a autonomia, a cidadania, as relações intergeracionais com objetivo de superar estereótipos, preconceitos associados a velhice.

Neri (2004) defende a ideia que as ações das instituições de ensino superior demandam fundamentação no reconhecimento dos valores inerentes a pessoa idosa e dos direitos de suas oportunidades. Nesse sentido, o arcabouço teórico metodológico do programa GETI dialoga com o paradigma da educação ao longo da vida Licinio (2007) e com o legado da Pedagogia do Oprimido, Freire (1987), que preconiza a educação como prática de liberdade de caráter emancipador, uma pedagogia que faz da opressão e das suas causas objeto de reflexão da pessoa humana oprimida, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por suas libertações e está pedagogia se fará e referá, de forma dialética nesse caso na vida da pessoa idosa, da mulher idosa.

Outrossim o Estatuto da Pessoa Idosa, em seu artigo 21, preconiza que é dever do Estado criar oportunidades de acesso a pessoa idosa à educação, adequando currículos, metodologias e material

didático aos programas educacionais a ele destinados. (BRASIL, 2003). E, no âmbito do Programa GETI são trabalhadas ações de ensino articuladas a pesquisa e a extensão com ênfase na formação das/os graduandas/os das diversas licenciaturas do Campus de Castanhal, de forma peculiar do Curso de Pedagogia que possui em seu Projeto Pedagógico do Curso o componente curricular Pedagogia em Ambientes Não Escolares, com ementa que preconiza na formação acadêmica o papel da pedagogia imbricada as demandas sociais e educacionais, bem como evidencia a questão do envelhecimento humano, na formação dos educadores, com foco na Amazônia Paraense.

Rememoramos que estudos sobre o envelhecimento humano no território brasileiro vem ocorrendo desde a segunda metade do século XX, de abordagem qualitativa, a presente discussão centra-se na condição do envelhecer na interface com as relações de gênero, a partir da perspectiva das mulheres idosas, participantes do Programa Grupo de Educação e Trabalho com Pessoas Idosas/GETI e como sugere o seu título, objetivou visibilizar o Envelhecimento de Mulheres e Relações de Gênero na Amazônia Paraense.

Nessa perspectiva Palma (2000), pondera ser objetivo da IES junto a população idosa rever estereótipos, preconceitos, promoção da autoestima, resgate da cidadania, incentivo a autonomia, a independência, a auto-expressão e a reinserção social.

Nesta parte do texto continuamos trazendo a discussão e situamos os resultados oriundos dos dados produzidos por meio das entrevistas biográficas com as dez (10) mulheres idosas, cidadãs de direitos em situação de vulnerabilidade, participantes do Programa Grupo de Educação e Trabalho com Pessoas Idosas/GETI, da UFPA, realizado no Campus Castanhal pela Faculdade de Pedagogia. A análise dos dados da entrevista biográfica, aqui denominados de escrevivências foram articuladas em eixos que retratam a condição do envelhecer e o contexto social mais amplo; a condição de envelhecer interfaceado as relações de gênero e protagonismo feminino; bem como conquistas e negações na velhice, que dialogam entre si.

A análise dos dados foi situada na abordagem qualitativa de viés teórico-metodológico das escrevivências humanas, Evaristo (2009), que tem como foco potencializar as participantes da investigação, pensar, narrar ações, vivências, individuais, coletivas que são problematizadas criticamente na interface com a concepção emancipadora Freire (1995).

No que concerne a condição do envelhecer e o contexto social mais amplo; ficou explicitado nas análises das escrevivências, a centralidade da condição do envelhecer das dez idosas investigadas, que com ousadia e autonomia se reconheceram mulheres idosas da Amazônia paraense, que também reafirmaram o fato de serem mulheres velhas que viviam no momento da investigação em situação de vulnerabilidade socioeconômico, pois viviam com renda de um salário

mínimo, moravam em bairros periféricos e que enfrentavam cotidianamente, desafios relacionados a velhice, em diferentes contextos.

As escrivências apontaram enfrentamento de diversas situações sociais, econômicas, culturais, vividas pelas mulheres idosas que contribuem para caracterizar ocorrências que lhes impõe incidências de marginalização, opressão, discriminação, negação de direito, no âmbito da família, do trabalho, da igreja, e em outros espaços como posto de saúde; casa lotérica; supermercado; transporte coletivo, dentre outros.

Nesse sentido, as escrivências apontavam enfrentamentos de incidências de atitudes de preconceitos no âmbito da própria família; por meio de falas, gestos, ações de filhos, netos, e de outros membros da familiar que relutavam em não reconhecer efetivamente os direitos da pessoa idosa, a exemplo de tentativas de cercear a liberdade de ir e vir para os lugares que as idosas desejavam, inclusive visando boicotar a frequência as atividades do Programa, impondo restrições tais como: ficar em casa; cuidar dos netos e bisnetos; ficar em casa e ver TV pois seria bem mais seguro. Tentativas que eram enfrentadas pelas mulheres idosas, segundo suas falas.

Outras respostas que demandavam enfrentamentos pelas mulheres idosas apontavam para o impeditivo da pessoa viajar, para dentro e fora do Estado, quase sempre com alegações de segurança; bem como o cerceamento o uso do cartão do banco para prover suas próprias necessidades; ou seja, as atitudes tentavam impedir a tomada de decisões por parte da pessoa idosa, bem como havia tentativas de não reconhecimento da autonomia, da garantia de direitos assegurados legalmente.

As escrivências apontavam também situações de enfrentamento no que tange a negação de direitos, em trabalhos, geralmente realizados na informalidade; na condição de cuidadoras, diaristas, faxineiras uma vez que os contratantes não aceitavam pagar os valores pagos as pessoas mais jovens, ou não queriam reconhecer a carga horária de trabalho definida em marcos legais.

As escrivências também apontavam a enfrentamento em relação a situações de discriminação, negação de direitos na igreja, pois quase sempre as pessoas mais jovens eram escolhidas para as atividades, consideradas mais significativas no templo, e as mulheres idosas ficavam com tarefas secundarizadas, e por vezes sentiam-se invisibilizadas.

Para Debert, 2007, o envelhecimento é compreendido como uma categoria socialmente produzida é compreendido como fenômeno humano e social, multifacetado com múltiplas significações sócio históricas, políticas e culturais. Portanto, não é um fenômeno homogêneo, ele é heterogêneo e contraditório, que ultrapassa o ciclo biológico.

Nessa perspectiva, as escrivências apontavam outros lugares que demandavam enfrentamentos diante o fenômeno do envelhecimento feminino tais como: postos de saúde; casas lotéricas; supermercados; transportes coletivos, espaços frequentados pelas idosas, nos quais eram comuns atitudes de negação de direitos. Ficando evidenciado nas escrivências que em diferentes contextos e de diversas formas existiam tentativas de limitar o exercício da cidadania, as oportunidades, as possibilidades nessa etapa da vida contrariando as garantias de direitos da pessoa idosa preconizadas pelo Estatuto da Pessoa Idosa, Lei 10.741 de 1º de outubro de 2003, que determina os direitos legalmente garantidos, com destaque para o Artigo. 2º ao declarar que a pessoa idosa goza de todos os direitos fundamentais.

As escrivências chamavam atenção para a condição de envelhecer das mulheres do programa GETI, que legalmente tem início aos sessenta anos, de acordo com suas falas constitui-se um processo complexo, bastante desafiador, que demanda constantes enfrentamentos, resistências, frente a um contexto desigual, especialmente para mulheres velhas que vivem em bairros periféricos, em situação de vulnerabilidade, na sociedade castanhalense uma vida que envolve históricas situações de negações de direitos e relações marcadas por conservadorismo, machismo, opressões de várias ordens. Lembramos que as escrivências desveladas contrariavam princípios democráticos preconizados por ordenamentos legais tais como a Constituição Federal Cidadã de 1988; a Lei Maria da Penha Nº11.340/2006, de 07/09/2006 e o próprio Estatuto da Pessoa Idosa Lei Nº 10.741, de 1º de outubro de 2003.

As escrivências desvelaram em relação a condição do envelhecer feminino, que ainda são frequentes as situações de preconceitos, de negação de direitos, de invisibilidades no cotidiano das mulheres entrevistadas. No entanto, foi comum nas escrivências as mulheres idosas do Programa GETI afirmarem que realizavam inúmeros enfrentamentos no cotidiano, especialmente, no que tangia a cobranças de garantias dos direitos.

Os dados presentes nas escrivências assinalavam que apesar de estarmos em pleno século XXI, ainda existiam expressivos estereótipos presentes em diferentes lugares e situações, em relação a mulher idosa do município de Castanhal, no nordeste paraense. Beavuir (1980) nos chama atenção para a incapacidade da sociedade capitalista de tratar humanamente a questão do envelhecimento, e atribui como um fracasso de toda a civilização.

Para Debert (2007) as relações sociais constituem o modo como a velhice vai ser vivida ao considerar que os sentidos e a própria vivência da velhice não são estáticos, mas sim processos humanos marcados pela heterogeneidade, contradições vivenciadas, de modos pluridiversos.

Essa afirmação pressupõe problematizar e enfrentar na teoria e na prática a sociedade capitalista que atribui uma imagem preconcebida, um tipo de padrão construído e consumido socialmente o qual impõe as pessoas idosas, um modelo bem preconceituoso, por vezes desumano. E, as escrituras das mulheres idosas dialogavam com esse arquétipo frente ao contexto social mais amplo, no qual o envelhecer está sempre associado a murchar, definhando e que costuma ser entendido como pejorativo, uma vez que a mulher idosa, nessa concepção perde seu capital social.

Beauvoir (1980) propõe que se queremos que a condição da pessoa idosa seja aceitável é necessária refazer a humanidade, recriar as relações entre as pessoas.

Arroyo (2021) nos alerta que, especialmente em uma sociedade capitalista, marcada pelo capital, pelo consumo, pelo fetiche da aparência, os corpos velhos sofrem invisibilização social. Nesse sentido, a invisibilidade da mulher velha não é um fenômeno isolado do contexto social mais amplo, é um fato que não se restringe ao aspecto físico, mas na negação dos direitos civis e humanos que precisam ser trabalhados de forma crítica na sociedade, pois os direitos são preconizados por marcos legais.

Simone de Beauvoir (1980) apela as pessoas idosas, para que se juntem à luta e trabalhem em conjunto para desafiar o sistema e fazer acontecer. Pois a reivindicação somente pode ser radical se for capaz de mudar a vida, nessa discussão da mulher idosa.

No que concerne ao eixo condição de envelhecer feminino interfaceada as relações de gênero, as falas coletadas via entrevista biográfica com as idosas do Programa GETI, aqui denominadas de escrituras Evaristo (2009), trouxeram evidências com destaque para o papel da mulher idosa na categoria de protagonista, caracterizada pela resistência, pelo enfrentamento diante as situações de opressões e de negação de direitos.

As escrituras apontaram que as mulheres idosas na sua condição de envelhecer interfaceada as relações de gênero, reconheciam o poder ideológico que tem condicionado as mulheres historicamente a determinados papéis sociais, bem como reconheciam a necessidade de hoje exercitarem seu protagonismo, pois no dia a dia travavam significativas lutas em diversos contextos no âmbito familiar; do trabalho; bem como em outros territórios em que estão inseridas na busca por direitos, por equidade e respeito em uma sociedade marcadamente capitalista, machista, misógina.

Simone de Beauvoir (1980), alerta para o fato que a mulher tem tematizado a história, e sua presença marcada por tradições e culturas. Na maioria dos casos, submetida aos homens e/ou a entidades que há muito tentam subjugar-lá, essa afirmativa se faz presente nas escrituras no que tange a condição de envelhecer feminino interfaceada as relações de gênero, uma vez que as

mulheres idosas rememoram de forma crítica, a existência de um lugar ideologicamente vinculado ao papel social da mulher e da mulher idosa na sociedade

Nesse sentido, as escrivências remeteram ao fato de que desde muito cedo em suas vidas as mulheres, hoje na condição de idosas lhes foi atribuído como papel principal cuidar da casa, do marido, dos filhos, da família, ou seja, as bases das suas historicidades foram construídas no âmbito do território doméstico, enquanto espaço de submissão, fato que muito marcou suas existências, inclusive nos brinquedos e nas brincadeiras de meninas. E que hoje, frente um outro momento histórico de suas vidas transformou-se em um espaço marcado pelas resistências, pelos enfrentamentos, pelo protagonismo.

As escrivências também ressaltaram que quase sempre as mulheres, nas suas famílias de perfil tradicional, machista, patriarcal foram excluídas da vida social, primeiro pelos pais, depois pelos maridos, pois ficavam condicionadas as tarefas de mãe, de esposa, de cuidadoras como condição obrigatória, determinada socialmente. E, hoje não se submetiam a todas essas determinações, com destaque para o fato de hoje cuidarem de si mesmas, bem como se distanciavam da forma ideológica de pensar a esfera doméstica e do cuidado.

As escrivências também desvelaram que o espaço doméstico, inúmeras vezes se caracterizava como lugar de significativas desigualdades, de violência, de negação de direitos. Neri (2014) chama atenção para a questão que as mulheres, em diferentes culturas, são mais envolvidas com a família do que os homens, porque o exercício dos papéis femininos ao longo do curso da vida lhes demanda determinadas performances.

As escrivências remeteram ao fato das mulheres idosas terem a possibilidade de falar, de narrar, de refletir, de pensar, repensar ou seja exercitar o protagonismo, a autonomia, a liberdade ao frequentarem um programa de extensão universitário de uma universidade pública, gratuita, na qual essas mulheres idosas se sentem acolhidas, incluídas no território do ensino superior.

Para Paulo Freire (1995), o protagonismo, a autonomia é o próprio ser humano compreender-se capaz de libertar-se das amarras do determinismo, reconhecendo que a história se caracteriza como um tempo de possibilidades. As mulheres idosas, em suas escrivências desvelaram, portanto, o desabrochar para um processo de tomada de decisão, de protagonismo que vai sendo construído, a partir de várias e inúmeras decisões que vão sendo tomadas ao longo de um processo. Para Freire (1997), ninguém é autônomo primeiro para depois decidir. A autonomia vai se construindo na experiência que vão sendo tomadas. [...] A autonomia, como amadurecimento do ser para si, é um processo, é vir a ser. (FREIRE, 1995, p. 120).

Nesse sentido, importante ressaltar o protagonismo, a autonomia, o enfrentamento presente nas escrituras que evidenciaram a importância de repensar as questões de gênero, as atitudes, as relações cotidianas, pois influenciam na própria qualidade de vida das mulheres, uma vez que as diferenças entre mulheres e homens na velhice especialmente para as mulheres são determinadas cultural e historicamente com definições de papéis e valores que sobrevivem a ser modelos na sociedade.

Além disso, as escrituras apontaram para construções de protagonismo, de resistências, de lutas na busca por direitos, por equidade e respeito na sociedade, das mulheres idosas por meio de novas atitudes, que tendem a contribuir para mudanças no cenário cotidiano sobre o envelhecer e as relações de gênero.

As mulheres afirmaram estarem mais autônomas para protagonizar suas escrituras, se sentirem mais livres, resistentes para enfrentar as lutas por direitos ao estarem participando de atividades formativas, inclusivas que contribuem para que cuidem mais de si mesmas, e apontaram ações relacionadas a viagens, passeios, divertimentos que geram bem-estar, encontros, sorrisos. Bem como, identificam a importância de participarem da realização de atividades físicas, rodas de conversas, círculos de estudos, sessões de cinema, aula de informática educativa, dentre outras ações que favorecem a apropriação de conhecimentos, debates, discussões, reflexões.

Merece destaque nas escrituras a identificação de novas atitudes, pois os registros apontaram que suas vidas antes eram vividas em função da casa, da família, do ambiente doméstico, do provimento do bem-estar de outras pessoas, ou seja, dedicavam grande parte do tempo a essas demandas. Outrossim, as novas escrituras falam sobre a condição de envelhecer interfaceada com as relações de gênero, onde apontaram para lampejos de superação de uma cultura histórica de opressão, exploração e de imposição à mulher idosa. Esse dado contribui para favorecer possibilidades de novas perspectivas, novos contributos capazes de colaborar para refletir sobre uma sociedade mais inclusiva, com capacidade de garantir direitos, equidade, respeito na qual novas ideias possam ser produzidas, difundidas, socializadas rumo a compreensão de novas concepções em relação a essas questões Freire (1995), Beauvoir (1980).

As escrituras sobre as conquistas e negações na velhice, apontavam para a importância da participação em espaços de convivência Cachioni (2005), enquanto espaço coletivo, com capacidade de favorecer novos aprendizados, bem como contribuir para a incorporação de novas práticas e atitudes capazes de garantir as mulheres idosas maiores chances de terem uma velhice com mais liberdade, com garantia de direitos, de ir e vir, de sair de casa, de se encontrar com as

amigas, de frequentar outros espaços públicos, privados com garantia de equidade, de participação capazes de favorecer mais qualidade de vida da mulher idosa castanhalense.

Nesse sentido, as escrevivências apontavam a universidade, no caso o GETI como um espaço de que somos educáveis ao longo da vida. E, Freire alerta para o fato de que mulheres e homens se tornam educáveis na medida em que se reconheceram inacabados, na consciência de sua inconclusão que gera sua educabilidade. (FREIRE, 1996, p. 64).

Nessa discussão importante ressaltar que as escrevivências dialogavam com a concepção do programa GETI, com os fundamentos de uma educação como prática de liberdade que demanda o comprometimento individual e coletivo com um projeto de sociedade inclusivo, emancipado no qual a realidade é fruto de um projeto de sociedade vigente, que não é algo pronto e acabado, portanto possibilita agir em outras direções, rumo a novas conquistas, nesse caso na velhice.

As escrevivências também apontam que em relação ao envelhecimento não devemos assumir um entendimento romântico, pois as vivências no cotidiano ainda são marcadas pela negações na velhice enquanto expressão de uma sociedade que historicamente exclui, rotula, oprime a pessoa idosa, especialmente as mulheres, pois as mesmas consideravam que o fato de serem idosas limitava suas oportunidades, suas possibilidades nessa etapa da vida, e foram bastante críticas sobre a negação de direitos que incide na vida deste segmento populacional.

Nessa perspectiva reafirma-se o enfrentamento da própria compreensão que a sociedade capitalista, contemporânea tem em relação a pessoa velha quase sempre associada à inutilidade, ao superado, ao debilitado, que perdeu o valor que pode ser descartado. Nas escrevivências essa negação de direito manifesta-se na imposição de inúmeras situações, com destaque para as tentativas de isolamento forçado das mulheres idosas, para que não estabeleçam relações sociais, com alegações baseadas na fragilidade das forças físicas, da insegurança, e que no cotidiano impossibilita a autonomia, a liberdade, a independência para frequentar espaços públicos ou privados com objetivo de estabelecer outros processos sociais de inclusão, de formação.

Nesse sentido, importante destacar que nem sempre as práticas sociais e educativas têm o compromisso com a transformação, com a mudança, com a diversidade, com a pessoa oprimida, por serem de viés ideológico de dominação e estarem a serviço do capital, dos interesses hegemônicos.

E, para que essas mulheres velhas, bem como a sociedade brasileira, de Castanhal, da Amazônia Paraense busquem rever suas concepções sobre a velhice feminina, necessário se faz outros saberes, outros fazeres pautados em concepções emancipadoras, que compreenda a velhice enquanto uma etapa geradora de novas lutas, de novas possibilidades, novas conquistas individuais

e coletivas, mesmo perante os desafios das relações de gênero diante de uma sociedade capitalista, machista, opressora, misógina.

Daí a importância, o imperativo da participação coletiva em programas, projetos de convivências, a exemplo do GETI, da UFPA, no qual as mulheres por meio da problematização das suas vulnerabilidades são estimuladas a pensar, a repensar, a exercer seus protagonismos. A reconhecerem os desafios das lutas cotidianas no que tange as relações de gênero que demandavam posturas de resistências na busca por garantia de direitos preconizados legalmente, por equidade e respeito frente ao contexto social mais amplo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao chegarmos na culminância deste processo de investigação é necessário ponderar sobre a necessidade de continuar realizando mais estudos de abordagem qualitativa sobre a condição do envelhecer e as relações de gênero, a partir da perspectiva das mulheres idosas, via entrevista biográfica, pautadas nas suas experiências humanas, em seus protagonismos contemporâneos, para que mitos, estereótipos sobre o envelhecer de mulheres velhas sejam repensados, revistos. E, para que essas mulheres, bem como a sociedade possam rever seus conceitos, suas concepções sobre a velhice feminina, enquanto uma etapa geradora de novas lutas, de novas possibilidades, novas conquistas individuais e coletivas, mesmo perante os desafios das relações de gênero diante de uma sociedade capitalista, machista, opressora, misógina. Daí a importância, o imperativo da participação coletiva em programas, projetos de convivências, a exemplo do GETI, da UFPA, no qual as mulheres por meio da problematização das suas vulnerabilidades são estimuladas a pensar, a repensar, a exercer seus protagonismos. Pois, se reconheceram na sua condição de mulheres velhas marcadas pelas situações de vulnerabilidade, de preconceitos, que demandavam enfrentamento dos mesmos, em diferentes contextos e situações.

Outrossim, os dados apontavam que as mulheres se enxergavam nos seus protagonismos, e reconheceram desafios das relações de gênero que exigiam posturas de resistências, de lutas cotidianas na busca por garantia de direitos preconizados legalmente, por equidade e respeito frente ao contexto social mais amplo, uma vez que a sociedade contemporânea ainda limita oportunidades, nega direitos as mulheres velhas, fato que demanda a continuidade das lutas para a garantir direitos e para favorecer mudanças de comportamentos, de atitudes frente a realidade do fenômeno do envelhecimento populacional vivido pela sociedade brasileira, em particular em relação as mulheres velhas da Amazônia Paraense.

REFERENCIAS

ARROYO, Miguel. Passageiros da noite: do trabalho para a EJA: itinerários pelo direito a uma vida justa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021

BEAUVOIR, S. A Velhice: A realidade incomoda. Trad. de Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Editorial Difusão Europeia do Livro, 1980.

BRASIL. Lei 8.842, de 04 de janeiro de 1994. Dispõe sobre a Política Nacional do Idoso, cria o Conselho Nacional do Idoso e dá outras providências. Disponível em: Acesso em: 21 fev. 2023.

BRASIL. Lei 10.741, de 01 de outubro de 2003. Dispõe sobre o Estatuto do Idoso e dá outras providências. Disponível em: Acesso em: 21 fev. 2023.

CAMARANO, A. A. Idosos Brasileiros: indicadores de condições de vida e de acompanhamento de políticas. Brasília: Presidência/Secretaria Geral dos Direitos Humanos/Subsecretaria de promoção e defesa dos direitos humanos, 2005.

CACHIONE-Meire. Envelhecimento bem-sucedido e participação numa Universidade para Terceira Idade: A experiência dos alunos da Universidade São Francisco. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Educação. Campinas, SP. UNICAMP. 1998

CACHIONI, M. & NERI, A. L. Educação e velhice bem-sucedida no contexto das universidades da terceira idade. Campinas, SP. Papirus. 2004.

CACHIONI, MEIRE. Universidade da Terceira Idade. Em A. L. Neri (Org.), Palavras-chave em Gerontologia. Campinas, SP: Alínea. 2005.

CONNELL, R.; PEARSE, R. Gênero: uma perspectiva global. São Paulo: Versos, 2015.

DEBERT, G. G. A Reinvenção da Velhice: socialização e processo de reprivatização do envelhecimento. São Paulo: Edusp, 1999.

EVARISTO, Conceição. Becos da memória. Belo Horizonte: Mazza, 2009.

FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1995.

FREIRE, Paulo. Educação como Prática de Liberdade. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1997.

JOSSO, M.C, Experiencia de Vida e Formação. Lisboa. Educa-Formação.2018

LIMA, Licinio. Educação ao Longo da Vida entre a mão direita e a mão esquerda de Miró. São Paulo. Ed.Cortez.2007.

MINAYO, M. C. de S. (Org.). O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa. 16^a ed. Rio de Janeiro: Hucitec, 2016.

NOVOA, A (Org.) O Método autobiográfico e a formação. Porto. Editora Porto. Lisboa, 1993

PALMA, L. T. S. Educação permanente e qualidade de vida: indicativos para uma velhice bem-sucedida Passo Fundo: UPF Editora. 2000.

PAVIN, R. da S. Mulheres idosas e o apoio social. Curitiba: Crv, 2020.

SALGADO, C. D. S. Mulher idosa: a feminização da velhice. Estudos Interdisciplinares sobre o Envelhecimento. Revista Envelhecer, Porto Alegre. v. 4. 2002. Disponível em: . Acesso em: 19 mai. 2023.

SOARES, C. Envelhecimento populacional e as condições de rendimento das idosas no Brasil. Revista Gênero. Niterói, v. 12, n. 2, 2012. Disponível em:Acesso em: 07 jan. 2023.



GT 08 – Racismos, colonialismos, patriarcado e diásporas na história presente da América Latina e do Caribe

GRUPOS REFLEXIVOS DE GÊNERO: AS MASCULINIDADES E A VIOLÊNCIA A PARTIR DA TRAJETÓRIA DE VIDA DE HOMENS QUE COMETERAM VIOLÊNCIA DOMÉSTICA EM PORTO ALEGRE/RS

Karolayne Gonsalves¹ (UFRGS)

RESUMO: Neste trabalho apresentarei o resultado da primeira fase desta pesquisa. A partir dos achados do meu campo exploratório, a pesquisa aborda a influência euro-ocidental na produção de conhecimento sobre gênero, destacando a necessidade de ampliar a perspectiva para incluir a diversidade do Sul global. Como ponto de partida, me inspiro na contribuição da autora Mara Viveros Vigoya para refletir sobre os estudos de gênero e masculinidades, buscando ressaltar a importância de reconhecer o contexto específico da Nossa América e a crítica de Vigoya ao cânone de produção de conhecimento. O trabalho, desse modo, explora os estudos sobre homens e masculinidades na Nossa América, destacando a influência do feminismo e a formação de grupos de pesquisa nas décadas de 1990. Vigoya apresenta uma análise detalhada da produção acadêmica sobre o tema na região, ressaltando temas como identidades masculinas, violências, saúde dos homens e afetos. Por fim, o trabalho busca descolonizar o conhecimento sobre gênero na Nossa América, destacando a importância de perspectivas interseccionais e decoloniais. A metodologia envolve revisão bibliográfica e campo exploratório, buscando compreender as experiências de homens que cometeram violência doméstica na região, traduzindo esses achados com uma epistemologia feminista e decolonial da Nossa América.

Palavras-chaves: Gênero, Masculinidades, Epistemologia Decolonial.

1. INTRODUÇÃO

Ao longo da graduação, minha trajetória na iniciação científica se deu na linha de pesquisa da Sociologia da Violência, sobretudo, dentro dos Estudos de Gênero. As pesquisas que desenvolvi sobre violência contra mulheres e jovens, me despertaram o interesse em compreender o outro lado. Questionamentos difusos me acompanhavam: o que diferencia um homem que cometeu violência doméstica daquele que não tem histórico de violência contra uma mulher? Em que momento um homem sai da condição de um indivíduo sem histórico de violência para aquele que está sendo acusado de feminicídio?

Essa pesquisa me é muito cara, tal como desejada por mim, desde o período do meu trabalho de conclusão de curso da graduação. Ainda lá eu busquei efetivar o meu campo de trabalho nos Grupos Reflexivos de Gênero, mas pelas limitações impostas pela pandemia do Covid-19, não pude efetivá-lo. Felizmente, estou tendo a oportunidade de executá-lo e apresentá-lo.

¹ Mestranda em Sociologia, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil. Email: karolayne.cke@gmail.com.

Trabalhar com homens que cometeram violência contra mulheres não é uma tarefa simples. No princípio do meu trabalho já estava ciente das adversidades que eu poderia esbarrar. Sou uma mulher jovem, de uma geração que é oriunda de um contexto político brasileiro pós ditadura militar e com um posicionamento ideológico muito sólido e que preza pela igualdade. Não me surpreenderia ouvir algum discurso que pudesse me deixar desconfortável. Esse é um dos principais desafios dessa pesquisa: achar o equilíbrio ético dentro do meu papel como socióloga. Acredito que é um desafio de muitas pesquisadoras mulheres que já tiveram que trabalhar com esses homens nesta situação, mas não é uma experiência normalmente compartilhada nos trabalhos acadêmicos.

Nesse trabalho existe a Karolayne socióloga, mas também muito de uma Karolayne que cresceu e permitiu ouvir e compreender o outro. Foi um exercício árduo como pesquisadora elaborar esse projeto e apresentação, que em breve se tornará uma dissertação, mas foi um trabalho ainda mais exaustivo encontrar o meu ponto de equilíbrio nesse espaço. Uma cautela importante ao trabalhar com homens que cometeram violência doméstica é: cuidar com o tom justificativo das ações dos homens e, igualmente, cuidar com o tom punitivista contra as ações desses homens. Nesse sentido, a minha primeira preocupação foi estruturar um projeto de pesquisa que concentre duas questões, que julgo como quesitos éticos que compõem o presente trabalho: i) compartilhar os meus achados no campo, mas igualmente a minha experiência como socióloga e minhas eventuais dificuldades como uma mulher feminista nesse espaço e ii) falar sobre a trajetória de vida de homens que cometeram violência doméstica e compreender como são construídas essas masculinidades e como a violência é atravessada na vida desses indivíduos. Esse segundo ponto não é uma tentativa de justificar a violência perpetuada por homens em corpos de mulheres, mas o esforço de compreender a construção das masculinidades de homens que cometeram violência doméstica e como isso pode nos auxiliar para analisar o fenômeno a partir de uma perspectiva sociológica pouco explorada.

Diante do transcorrido, na presente pesquisa, iniciarei com a apresentação do tema de pesquisa, buscando introduzir o contexto do Grupo Reflexivo de Gênero em Porto Alegre/RS, assim como os conceitos que serão mobilizados ao longo do trabalho. Depois passarei para as primeiras reflexões nutridas no campo, se concentrando no debate epistemológico e possibilidades teóricas sobre gênero e masculinidades.

2. O GRUPO REFLEXIVO DE GÊNERO NA COMARCA DE PORTO ALEGRE/RS

A Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006, mais conhecida por Lei Maria da Penha, sancionada pelo então presidente Luiz Inácio da Silva, é reflexo de uma longa jornada de embate social e jurídico,

após o famoso caso da Maria da Penha Maia Fernandes se tornar um paradigma dentro do Brasil. Após sofrer uma tentativa de homicídio pelo ex-marido em 1983, a vítima trilhou uma árdua caminhada para o reconhecimento do crime e a punição do réu. O caso, a partir da mobilização do movimento feminista e de organizações do mesmo teor, acabou chegando na Comissão Interamericana de Direitos Humanos e na Organização dos Estados Americanos (OAS) que gerou uma punição ao Brasil pela negligência do processo. Antes do caso, os crimes de violência contra mulheres eram normalmente tratados no âmbito da Lei nº 9.099/95, que regula os crimes de menor potencial ofensivo para diversos casos, não sendo uma lei especial para mulheres em situação de violência doméstica, tornando a sentença um pouco mais branda, com prestação de serviço à sociedade. Além disso, essas ocorrências normalmente eram tratadas como lesão corporal e ameaça, sem considerar a complexidade da situação, tampouco, a questão de gênero, que era um marcador significativo nos casos.

Com a formulação da lei de 2006, foi constituída uma redação para a punição exclusiva para os casos de violência doméstica, que hoje pondera a violência de gênero² da seguinte forma:

Art. 5º Para os efeitos desta Lei, configura violência doméstica e familiar contra a mulher qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial: (Vide Lei complementar nº 150, de 2015)

I - no âmbito da unidade doméstica, compreendida como o espaço de convívio permanente de pessoas, com ou sem vínculo familiar, inclusive as esporadicamente agregadas;

II - no âmbito da família, compreendida como a comunidade formada por indivíduos que são ou se consideram aparentados, unidos por laços naturais, por afinidade ou por vontade expressa;

III - em qualquer relação íntima de afeto, na qual o agressor conviva ou tenha convivido com a ofendida, independentemente de coabitação.

Parágrafo único. As relações pessoais enunciadas neste artigo independem de orientação sexual.

Art. 6º A violência doméstica e familiar contra a mulher constitui uma das formas de violação dos direitos humanos.

(Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006. Acessado no dia 12 de novembro de 2023. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm)

A implementação da lei ainda é alvo de discussão, como o caso das Delegacias Especializadas em Violência Doméstica (DEAMs)³ e as Varas Especializadas em Violência Doméstica dos Estados do Brasil, são focos de pesquisa no universo acadêmico, em decorrência das suas configurações, problemáticas, funcionalidades e, sobretudo, limitações. A reflexão sobre as políticas públicas do país também é pauta de pesquisas, sobretudo quando é percebido o aumento das estatísticas de mortes e

² Alteração realizada em 2015.

³ A DEAM é anterior à Lei 11.340/2006, no entanto, com o advento da LMP, as delegacias se tornaram um alvo de pesquisa promissor para analisar como os casos de violência contra mulheres são tratados.

violência doméstica contra as mulheres. Nesse sentido, a formulação da lei não foi projetada apenas para punir autores do crime, mas também para subsidiar políticas do Estado para coibir esses fatos e proteger as mulheres.

Sob esse pano de fundo, os Grupos Reflexivos de Gênero surgem no Estado do Rio Grande do Sul em 2011, nos Juizados da Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher da Comarca de Porto Alegre, através do Projeto Borboleta. O projeto opera prestando atendimento às mulheres em situação de violência doméstica e na reeducação de homens que se envolveram em situação de violência familiar ou afetiva contra mulheres, se debruçando na Lei Maria da Penha (11.340/06). Atualmente o GRG⁴ está presente em mais de 42 comarcas do RS. A participação dos homens nos grupos está prevista momentos específicos, conforme orienta o art. 22 e o art. 45 da Lei 11.340/2006:

Art. 22. Constatada a prática de violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos desta Lei, o juiz poderá aplicar, de imediato, ao agressor, em conjunto ou separadamente, as seguintes medidas protetivas de urgência, entre outras:

I - suspensão da posse ou restrição do porte de armas, com comunicação ao órgão competente, nos termos da Lei nº 10.826, de 22 de dezembro de 2003 ;

II - afastamento do lar, domicílio ou local de convivência com a ofendida;

III - proibição de determinadas condutas, entre as quais:

a) aproximação da ofendida, de seus familiares e das testemunhas, fixando o limite mínimo de distância entre estes e o agressor;

b) contato com a ofendida, seus familiares e testemunhas por qualquer meio de comunicação;

c) freqüentação de determinados lugares a fim de preservar a integridade física e psicológica da ofendida;

IV - restrição ou suspensão de visitas aos dependentes menores, ouvida a equipe de atendimento multidisciplinar ou serviço similar;

V - prestação de alimentos provisionais ou provisórios.

VI – comparecimento do agressor a programas de recuperação e reeducação; e (Incluído pela Lei nº 13.984, de 2020)

Art. 45. O art. 152 da Lei nº 7.210, de 11 de julho de 1984 (Lei de Execução Penal), passa a vigorar com a seguinte redação:

“Art. 152.

Parágrafo único. Nos casos de violência doméstica contra a mulher, o juiz poderá determinar o comparecimento obrigatório do agressor a programas de recuperação e reeducação.” (NR)

No meu campo exploratório eu observei que na Comarca de Porto Alegre os homens podem chegar ao Grupo Reflexivo de Gênero em quatro momentos: o primeiro deles é quando a vítima registra o pedido de medida protetiva e, ainda no formulário de encaminhamento, ela solicita a participação do acusado no grupo. O segundo pode ocorrer ao longo do processo, a partir da solicitação do Ministério Público, Defensoria Pública ou defesa da vítima. O terceiro momento que

⁴ A partir daqui, ao escrever GRG, me refiro ao Grupo Reflexivo de Gênero.

pode levar um homem a integrar o GRG, é a própria sugestão da equipe multidisciplinar⁵ que acompanha o processo. E, por fim, o quarto momento é quando os homens são encaminhados ao grupo a partir de uma condenação criminal, sobretudo como possibilidade de substituição da pena. A recomendação nº 124/2022 do Conselho Nacional de Justiça nomeia os participantes do grupo como “agressões de violência doméstica e familiar”⁶, o que me faz interpretar que o entendimento do Poder Judiciário sobre esses indivíduos, independente do momento que eles são encaminhados ao Grupo Reflexivo de Gênero, é de que são homens autores de violência doméstica.

Nesse sentido, a ação do Poder Judiciário se concentra na reflexão e responsabilização homens que cometeram violência doméstica, a partir de um ciclo de oito encontros reflexivos ocorridos semanalmente, sendo debatidas inúmeras temáticas, como: autoconhecimento do indivíduo, informação sobre as leis que orientam o projeto, sentimentos, gênero, comunicação, violência, saúde e masculinidades. Os encontros são coordenados por facilitadores, ficando a cargo deles as dinâmicas do grupo, bem como o acompanhamento dos homens⁷.

Eu conheci os grupos reflexivos de gênero quando ainda era estagiária da Ouvidoria do Tribunal de Justiça do RS, no período da graduação. Por ser um setor que recebe demandas administrativas de todo o judiciário gaúcho, com frequência recebíamos alguma atualização ou notícia sobre as varas do Estado. Como eu já estava inserida dentro de projetos de pesquisa, a minha inquietação sobre homens autores de violência doméstica só cresceu: eu queria saber como se configurava aquele núcleo, como esses homens chegavam até lá e como eu poderia conhecer mais daquele espaço. A partir desse interesse pessoal, eu fui coletando informações aos poucos. Entrei em contato com a Vara de Violência Doméstica e lá acabei conhecendo a Ivete, que é a responsável pelos GRG do Judiciário gaúcho.

Meu primeiro contato foi ainda em 2021, quando eu estava querendo conhecer mais sobre o grupo, afim de montar o projeto de pesquisa para o meu trabalho de conclusão de curso. Nesse período a Ivete me passou uma série de artigos, estatísticas sobre a reincidência desses homens, apresentação sobre a articulação do judiciário e os projetos que são desenvolvidos dentro do Rio Grande do Sul. Esse primeiro passo emoldurou o meu projeto de TCC, mas que não pôde ser executado em razão da pandemia. Consequentemente, esse virou a presente pesquisa, mais

⁵ Assistente Social e Psicólogo do Poder Judiciário.

⁶ Ver mais em: Conselho Nacional de Justiça. O Poder Judiciário na aplicação da Lei Maria da Penha: ano 2022 / Conselho Nacional de Justiça. – Brasília: CNJ, 2023.

⁷ Informações coletadas na plataforma do TJRS. Ver em: <https://www.tjrs.jus.br/novo/violencia-domestica/projetos/grupos-reflexivos-de-genero/>. Acesso em 29 de agosto de 2023.

estruturada e com a possibilidade de realizar o campo presencial, sem qualquer eventual dificuldade atrelada às tecnologias.

Ao ingressar no mestrado, conheci a Ana Paula Ranzi, que é servidora da Vara de Violência Doméstica e trabalha como facilitadora desses grupos. Além da afinidade já estabelecida com o campo, ali se consolidou um novo contato e uma perspectiva diferenciada sobre os grupos. Encontrei com a Ana ainda no início de 2023 para ela me contar um pouco sobre o funcionamento dos grupos, a experiência dela como servidora e como ela, que é funcionária, facilitadora e também socióloga, enxergava esse espaço do GRG.

No dia 26 de junho, conforme registro do diário de campo, eu retornei a encontrar a Ivete, para apresentar as propostas do meu projeto de dissertação e meus objetivos dentro dos grupos reflexivos. Ocorre que a Ivete discorreu sobre algumas singulares do campo e narrou a dificuldade de acessar esses homens para desenvolver uma pesquisa, sobretudo uma entrevista, que era (e adianto que ainda é) parte da minha metodologia. Como norma do judiciário, a fim de resguardar os próprios reeducandos, como pesquisadora, mesmo com a autorização do comitê de ética da UFRGS e da Corregedoria Geral do Poder Judiciário, eu não tenho autorização para participar dos encontros dos grupos, a menos que todos os homens autorizem. Essa autorização não é válida para todos os encontros, ou seja, a cada encontro eu precisaria que todos os homens estivessem de acordo com a minha presença. Se um homem não concordasse, eu já não estaria apta a participar daquela reunião. Além disso, essa mediação não seria realizada por mim, ou seja, eu não teria a oportunidade de explicar a minha pesquisa. Essa exposição seria realizada pelo facilitador, que poderia falar sobre a minha pesquisa e sobre mim, de qualquer forma que lhe coubesse no momento. A própria Ivete mencionou que poderia ser um pouco arriscado, pois eu correria risco de até o final do grupo não ter nenhum dado para o meu trabalho.

A segunda sugestão seria eu enviar um material explicando o meu projeto de pesquisa aos integrantes do GRG, com o meu desejo de entrevistá-los. Esse conteúdo seria compartilhado por um facilitador, e os homens que tivessem interesse, poderiam retornar o contato. Mas, mais uma vez, a minha pesquisa estaria em mãos alheias. Todas as alternativas, além disso, não me permitiam criar um laço com esses homens, um vínculo de proximidade. Embora eu não quisesse analisar os discursos durante o grupo reflexivo, eu gostaria de participar efetivamente dos encontros, para enriquecer o meu trabalho e para criar um vínculo de confiança entre a pesquisadora Karol e os integrantes do grupo.

A terceira sugestão, por fim, seria eu realizar a formação como facilitadora do Grupo Reflexivo de Gênero. Formada, eu teria carta branca para participar dos grupos. Como facilitadora, eu poderia

apresentar no final dos grupos a minha pesquisa e convidá-los a fazer parte. Certamente foi a alternativa mais vantajosa apresentada a mim, pois permite um acesso exclusivo e privilegiado na integração dos homens. Todavia, após aceitar o convite, eu percebi que essa alternativa também me colocaria em um risco ético sério: existia agora uma Karolayne facilitadora de grupos reflexivos e uma Karolayne pesquisadora, todas no mesmo ambiente e atuando de forma simultânea.

3. MASCULINIDADES E REFLEXÕES EPISTEMOLÓGICAS

Os trabalhos que são mais reconhecidos e reproduzimos no campo de estudos de gênero estão localizados em uma região privilegiada na produção de conhecimento: na Europa e nos Estados Unidos. Ou seja, a compreensão de gênero, o ser mulher e homem, era (e muitas vezes ainda é) entendido a partir da realidade em que aqueles autores estão inseridos. Embora algumas contribuições tenham se esforçado para fugir dos limites das fronteiras, ainda assim não conseguiram suprir as múltiplas diversidades existentes. Ainda hoje, teóricas seguem como referência dos estudos de gênero, as contribuições pautadas ainda no final dos anos 80, a partir da influência do pensamento de Scott e a perspectiva de gênero relacional. Esse período foi marcado pela substituição do conceito “mulher” pela categoria “gênero”. Esse marco elabora uma nova face dos estudos no Brasil, mas que pouco foi modificado atualmente.

Segundo Rago (1998) a epistemologia feminista, como campo e produção do saber, gerou também um modo “dominante de produção do conhecimento científico” (Rago, 1998). Mesmo com a proposta de repensar nas desigualdades, o feminismo também apaga a experiência de mulheres não brancas (Reis, 2017). Ao refletir sobre a teoria clássica, o cânone das produções da sociologia e a origem do feminismo, é necessário expandir a perspectiva do feminismo que culminou nos estudos de gênero. A epistemologia que constitui o campo de estudos é predominantemente euro-ocidental, limitando-se às realidades de uma conjuntura política liberal e de mulheres brancas.

Ainda que o conceito de gênero tenha se popularizado a partir das contribuições do Norte Global, autores da Nossa América fizeram o uso do conceito partindo das realidades localizadas em nosso continente. Além disso, o reconhecimento do gênero como dimensão relacional, possibilitou os estudos sobre homens, por parte das mulheres feministas, superando críticas e tendências culpabilizadas e receosas. Nesse sentido, ressalto aqui que o presente trabalho não pretende colocar em cheque toda contribuição do movimento feminista, tampouco os trabalhos sobre gênero e teóricas do Norte Global, mas procura valorizar a produção de conhecimento no Sul global, o qual tem o grande potencial de colaborar com os resultados que acabamos encontrando no campo de pesquisa. Ao encontro a essa reflexão, vale lembrar Vigoya (2018), que realiza uma crítica ao cânone

de produção de conhecimento no seu trabalho e traz uma nova perspectiva sobre os masculinidades, fundamentando-o na marginalização e compreensão da dominação na Nossa América e na sua experiência pessoal, como uma mulher negra e latina, partindo dessa realidade para refletir sobre a masculinidade a partir de um plano pluridimensional de gênero, articulando esses sentidos com classe, raça e etnicidade, categorias imprescindíveis nas investigações do nosso continente.

Além da compreensão de gênero e masculinidade, que norteiam esse trabalho, utilizo o conceito “Nossa América” para se referir ao continente Latino Americano. Por “Nossa América” compreendo o conceito descrito no livro “As cores da masculinidade: experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América” da autora colombiana Mara Viveros Vigoya, publicado em 2018 no Brasil. A “Nossa América” começa a ser discutida por volta do século XIX José Martí já pautava o conceito de forma crítica em uma conferência em Nova York, em que o título levava o nome de “Nossa América”. O intelectual cubano chamou atenção para as ameaças que rondavam o continente Sul Americano, com o imperialismo dos Estados Unidos.

A sua pauta era sobre o direito que os estadunidenses julgavam ter para tomar para si o nome de América e se colocar no centro continental. Defendeu uma nova versão da “latinidade”, buscava o legado das lutas dos nativos americanos e dos dos americanos de origem africana, em contraposição a uma América anglo-saxã. Fez uma união entre os povos hispano-americanos como uma forma de identidade cultural.

O continente latinoamericano é constituído por diferentes povos indígenas, pessoas afrodescendentes e grupos que questionam a lógica do Norte Global construída sobre a América Latina. Para complementar a perspectiva do cubano Martí, Vigoya (2018) utiliza as autoras Glória Anzaldúa e Silvia Rivera Cusicanqui para aprofundar o conceito da Nossa América com a perspectiva da “Nova Mestiça”, que é cunhado nos trabalhos das intelectuais. Segundo Vigoya, a mestiçagem é uma das principais ficções latino-americanas, que garante a homogeneidade nacional da região. A “Nova Mestiça” surge com o objetivo de criar um espaço para juntar e desconstruir as vivências particulares do continente, as lutas políticas, sexuais, raciais e de gênero que estão presentes nessas identidades da Nossa América.

Da forma que a “Nossa América” almeja apropriar-se do significado do mestiço na nossa história, a Nova Mestiça surge para apadrinhar esse projeto e para consolidar a crítica da ideia de um mestiço universal. Todos os países na Nossa América estão unidos pelos atos de violência, desrespeito e pelo autoritarismo do imperialismo norte-americano e do colonialismo europeu, por isso que falar Nossa América é um ato emancipatório, pois foge da dominação que foi desenvolvida

dentro da academia hegemônica das ditas “metrópoles” e, além disso, tem como objetivo dar luz às experiências sociais particulares da nossa realidade.

Nos anos 1970 novos movimentos sociais, como o feminismo, abriram direções para reflexão de argumentos teóricos, paralelamente à perda do enfoque da classe social como objeto de análise (Vigoya, 2018). De forma simultânea aos novos movimentos sociais emergentes, os debates sobre a economia mundial e as implicações globais do capitalismo no “Terceiro Mundo” se tornaram mais potentes nos anos 1990. Esse momento é reconhecido como a “virada da esquerda” e, na ciência política, marcada como parte da revolução colorida. Desde então, inúmeros países foram liderados por partidos de esquerda e de centro-esquerda, sendo que em 2016, haviam pelo menos onze países da Nossa América com governos de esquerda. A segunda transformação estrutural é o reconhecimento da diversidade cultural e étnica do continente, que a autora associa como um resultado das mobilizações das lutas do movimento indígena e negro (Vigoya, 2018).

Essas mudanças políticas, engajadas pelos movimentos sociais, tornaram possíveis novas oportunidades sociais e teóricas, que partissem de uma reflexão sobre a diversidade cultural e étnica. A busca pela igualdade de gênero, nesse contexto, acentuou novas tramas e o debate teórico construído no Norte Global se tornou sem sentido. Diante disso, novas perspectivas foram desenvolvidas para explorar as realidades da Nossa América: a interseccionalidade, a perspectiva decolonial e o feminismo comunitário. A interseccionalidade, para a autora, já tinha sido abordada em outros trabalhos, mas não tinha sido concebida em forma de conceito⁸. Ela entende a interseccionalidade, como a abordagem que pensa a “diferença”, a diversidade e pluralidade (Vigoya, 2018). Dessa forma, os estudos de gênero só tomam sentido na Nossa América com o acionamento de outras categorias analíticas, como raça, etnia, classe, escolaridade e etc, pois todo o contexto histórico e social é discutido coletivamente na abordagem do conceito “gênero”. A perspectiva decolonial, como o próprio nome já adianta, busca compreender o gênero inserido no contexto colonial e pós colonial. No texto *Colonialidad y Género*, publicado 2008, da autora Maria Lugones, a pesquisadora realiza investigações a partir de estudos de intelectuais de cor nos Estados Unidos e feministas do Terceiro Mundo. Ela intitula a análise desse cruzamento como “sistema moderno-colonial de gênero” (Lugones, 2008). A autora critica a ideia de gênero hegemônico, pois entende que o conceito precisa compreender a dimensão histórica do sistema colonial. Lugones (2008) ainda critica o conhecimento acadêmico. Para ela, as relações de colonialidade e distribuição geocultural do poder capitalista seriam os responsáveis por guiar o cânone intelectual: mediam, quantificam e padronizam, com o

⁸ Os trabalhos da autora Lélia Gonzalez são exemplos sobre interseccionalidade, muito antes do conceito ser elaborado.

objetivo de controlar as pessoas e os meios de produção. Isso gera a ideia de apenas uma verdade e uma divisão social entre superior e inferior, racional e irracional, primitivo e civilizado, tradicional e moderno (Lugones, 2008). Por fim, a terceira abordagem, o feminismo comunitário, vai além da luta das mulheres contra os homens, pois almeja uma alternativa coletiva à sociedade.

Nesse contexto de mudança e novas perspectivas teóricas, os estudos sobre homens e masculinidades, na Nossa América, são oriundos das articulações do feminismo e pautado por mulheres. Apenas mais tarde que os homens, influenciados pelos estudos feministas, passaram a ficar instigados e a explorar o campo de estudos. Os grupos de trabalhos sobre igualdade de gênero, segundo Vigoya (2018), iniciaram por volta dos anos 1990, os países com destaque de atuação dessas iniciativas estavam no México, Argentina, Brasil e Colômbia. Conforme mapeado pela autora (2018), as pesquisas desse teor eram norteadas, principalmente, pela perspectiva da antropologia, sociologia, psicologia social e saúde coletiva.

Segundo o mapeamento levantado por Vigoya (2018) as pesquisas com homens e meninos são bem heterogêneas. Os primeiros trabalhos dedicaram-se na compreensão do machismo, que normalmente era associado à virilidade ou, ainda, se dedicavam à socialização de meninas e meninos em diferentes situações sociais. Entre 1950 e 1960 a autora identifica que os trabalhos que discutiam o machismo, tinham o caráter meramente descritivo. A partir de 1980, a partir da compreensão do conceito “gênero”, a contribuição do movimento feminista, estudos sobre sexualidade e construções culturais, os estudos sobre masculinidades começam a ser publicados. Como a ascensão dos estudos sobre homens e masculinidades se dá a partir da década de 80, a autora constrói o seu banco de análise a partir de 1980, somando trinta anos de trabalhos e estudos sobre a temática na Nossa América. Esse conjunto elaborado por Mara Viveros Vigoya (2018) é uma amostra parcial em relação às produções que foram lançadas nesse período no continente, visto que a autora coleta esses dados em dois momentos: i) em um estado da arte publicado em 2002, que reúne trabalhos realizado em 1980 e 1990 e ii) artigos acadêmicos (extraídos do Scientific Electronic Library Online (Scielo) e a Biblioteca Digital Feminista Ofelia Uribe de Acosta, do Sistema de Biblioteca da Universidade Nacional da Colômbia) e dos anais dos cinco Colóquios internacionais de estudos sobre homens e masculinidades.

Conforme levantado pela autora, no período de análise, a grande parte das publicações são oriundas do Brasil e do México, seguido da Colômbia e do Chile. O país com menor produção no continente é a Argentina. Dos 499 trabalhos, 41% foram produzidos por homens, 40% por mulheres e 19% por grupos mistos. Além disso, 1% dos trabalhos foi lançado em 1980, 13% por volta de 1990 e 2000, 41% entre 2000 e 2010 e o restante (45%) produzidos nos últimos seis anos de análise, ou seja,

de 2010 até 2016 (Vigoya, 2018). Com os trabalhos selecionados, a partir da leitura e da análise, a intelectual desenvolveu sete categorias temáticas: i) identidades masculinas (30% dos trabalhos consultados); ii) masculinidades e violências (18% dos trabalhos consultados); iii) problemas, dilemas e tensões em torno da saúde dos homens (16% dos trabalhos); iv) afetos e sexualidades (14% das produções); v) reflexões epistemológicas sobre os estudos das masculinidades (14% das produções); vi) as representações e produções culturais das masculinidades (6% dos trabalhos) e vii) homosociabilidade masculina (2% dos trabalhos consultados) (Vigoya, 2018).

Além da porcentagem, a autora ainda mobiliza eixos de abordagens dentro das cinco primeiras categorias temáticas sendo: i) identidades masculinas: trabalham com as abordagens da influência do contexto social, econômico e cultural sobre as definições da masculinidade, vínculo entre masculinidade e âmbito laboral e interações entre identidades nacionais e étnico-raciais e construções identitárias masculinas; II) masculinidades e violências: violências políticas e sociais, as violências das torcidas desportivas e das gangues juvenis e violências domésticas; iii) problemas, dilemas e tensões em torno da saúde dos homens: pesquisas sobre a saúde sexual e reprodutiva e fatores de risco para a saúde masculina ou a masculinidade como fator de risco e iv) afetos e sexualidades: as práticas e culturas homoeróticas, as práticas e representações da paternidade, os afetos e expressões emocionais de homens heterossexuais e as masculinidades sem homens (Vigoya, 2018).

Por fim, a presente pesquisa compreende a masculinidade nesse contexto da Nossa América, com perspectiva interseccional e decolonial, buscando valorizar autores do Sul global, dialogando com uma visão sobre gênero que considera outros recortes fundamentais, tais como classe, raça, escolaridade e geração. Conceber o conceito de masculinidade a partir dessa perspectiva e com esses marcadores, se justifica a partir da minha experiência no campo exploratório, ao perceber que os sentidos das masculinidades não se manifestam de uma forma singular, pelo contrário, é configurado uma nova face à medida que marcadores como geração, raça, classe, escolaridade e categoria violência⁹ são manifestados. Finalmente, para alcançar um entendimento expressivo desses sentidos, a ideia de masculinidades da autora Mara Viveros Vigoya e a interseccionalidade como ferramenta analítica serão recursos úteis.

⁹ O marcador “violência” é algo que pretendo desbravar ao longo da pesquisa. Eu penso como atravessamento da violência pode articular na construção dessas masculinidades e, ao confirmar a influência desse fator na trajetória de vida de homens que cometeram violência doméstica, estarei trazendo uma nova perspectiva para a literatura de estudos sobre gênero e masculinidades, visto que a violência normalmente é pensada como uma consequência ou resultado das masculinidades, mas pouco explorada na constituição desses indivíduos.

4. CONSIDERAÇÕES GERAIS

Ao entrar em campo, meu desejo em trabalhar com o conceito de masculinidade já existia, no entanto, eu ainda não compreendia como isso seria mobilizado na minha pesquisa. Já no campo, percebi que a literatura do Norte Global não sustentava o que eu estava observando no campo. O que me parece, de forma crua, é que homens têm códigos morais e sociais padrões, os ditos comportamentos “patriarcais” aos quais são estruturados para reproduzir. Em contrapartida, existe uma série de recortes sociais que moldam a construção dessa(s) masculinidade(s), como raça, classe, geração, escolaridade e etc. A partir desse cenário que eu passei a tratar a masculinidade como algo no plural, pois são infinitos contextos e retratos diferentes, sobretudo na Nossa América, que merecem ser analisados com o devido cuidado.

Esse cenário teórico não se limita apenas aos estudos de gênero, pois quando refletimos sobre masculinidades o repertório teórico é limitado a autores do Norte Global, havendo uma certa dificuldade em reconhecer a origem dos estudos e a influência de movimentos sociais. Ainda que o movimento feminista negro tenha envolvimento direto sobre abertura das discussões sobre masculinidades, sobretudo masculinidades negras, o crédito da origem do debate é atribuído aos estudos de gênero enquanto dimensão relacional, o que em tese, teria permitido uma compreensão ampla e relacional entre a construção histórica-social de gênero. Ou seja, essa epistemologia feminista euro-ocidental branca não só domina a produção de conhecimento científico, ela apaga a história da luta dos movimentos sociais. Esse cânone epistemológico sobre masculinidades negligencia as múltiplas masculinidades existentes, ignorando a vivência de homens da Nossa América, excluindo marcadores sociais que definem a experiência social desses indivíduos, como a própria raça. Quando falamos sobre masculinidades, é impossível contemplar todos os homens, pois as categorias que são acionadas a partir do seu corpo, são fatores fundamentais que determinarão a sua experiência em sociedade como indivíduo, por isso se faz necessário o uso de recursos para identificar trajetórias invisibilizadas pela teoria euro-ocidental.

Para Daniel Santos (2019) a desumanização de homens e mulheres negros é um reflexo das políticas europeias, do colonialismo e da escravidão. Ele resgata bell hooks (1995) que trava o debate sobre o processo de desumanização dos corpos negros e a forma que esse fenômeno articula em forma de dominação, inclusive no que tange a valorização na produção de conhecimento gerado por homens negros e mulheres negras, visto que no imaginário coletivo ocidental, o branco sempre foi colocado como detentor da razão. Por isso que ainda hoje há uma certa dificuldade em articular o próprio movimento feminista, pois a teoria feminista parte de uma necessidade exclusiva das

mulheres brancas eurodescentes, desconsiderando a desigualdade existente dentro da própria vivência compartilhada entre as mulheres.

Nessa direção, ainda que em um relato breve, a presente pesquisa produz um ruído nas produções referente às masculinidades, um campo que, por si só, não tem um acúmulo de material acadêmico na área da sociologia. Busco, inicialmente, introduzir como os Grupos Reflexivos de Gênero acontecem em Porto Alegre/RS e dar luz, a partir das masculinidades na Nossa América, ao que foi observado durante o campo exploratório. Desse modo, a perspectiva de masculinidade patriarcal não traduz as vivências dos homens autores de violência doméstica, tampouco consegue ajudar-nos a compreender o processo de construção dos papéis de gênero, visto que suas trajetórias são marcadas por outros recortes. Nesse sentido, concentrar a teoria para autores do Sul Global, com capacidade analítica dos contextos sociais diversos, teve o efeito de trazer clareza ao discurso dos meus interlocutores, me deixando mais próxima de atingir os objetivos da minha pesquisa geral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. 76. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre.

Hooks, bell. “Intelectuais Negras”. In: Revista Estudos Feministas. vol. 03, n. 02, 1995. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465>>.

Rago, M. (1998). Epistemologia feminista, gênero e história. Masculino, feminino, plural. Florianópolis: Ed. Mulheres, p. 25-37.

Reis, N. D. (2017). Descolonizando o Gênero: Mulheres Negras e Não Brancas e/no Pensamento Científico. SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, v. 11.

Santos, Daniel. Problemas de gênero dos homens negros masculinidades negras através das perspectivas do pensamento feminista negro e decolonial. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), v. 11, n. 30, p. 71-95, 2019. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/773>. Acesso em: 10 fev. 2023.

Vigoya, M. V. (2018). As cores da masculinidade: experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América. Rio de Janeiro/RJ: Papéis Selvagens.

SITES CONSULTADOS

Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul. Disponível em: <<https://www.tjrs.jus.br/novo/violencia-domestica/projetos/grupos-reflexivos-de-genero/>>. Acesso em 01 de out. de 2022.

Planalto do Governo Federal. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm>. Acesso em 12 de novembro de 2023.



sialatufpa

www.sialat2024.com.br

Realização:



Apoio:



Parcerias:

