



ISSN 1982-3916
Ano 14, v. 31, nº 1
jan-jun 2020

*Questões étnico-raciais
e de gênero:
Literatura e Educação*



ISSN 1982-3916
Ano 14, v 31, nº 1, jan-jun 2020

Questões étnico-raciais e de gênero: Literatura e Educação

Copyright "©" Todos os direitos são reservados aos seus respectivos autores



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
Campus Professor Alberto Carvalho



GEPIADDE
Grupo de Estudos e Pesquisas Identidades e Alteridades Diferenças e
Desigualdades na Educação

Questões étnico-raciais e de gênero: Literatura e Educação

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Prof. Dr. Carlos Magno Gomes - UFS/CNPq (Editor-Chefe)
Prof. Dra. Edineia Tavares Lopes - UFS (Editora-Adjunta)
Prof. Dr. Marcos Ribeiro de Melo - UFS
Prof. Dra. Maria Batista Lima - UFS

CONSELHO EDITORIAL INTERNACIONAL

Prof. Dr. António Pedro Costa, Universidade de Aveiro
Prof. Dr. Armando Gens, Universidade Estadual do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Édgar Orlay Valbuena Ussa, Universidad Pedagógica Nacional, Colombia
Prof. Dra. Edwiges Zaccur, Universidade Federal Fluminense
Prof. Dr. Elizeu Clementino, Universidade do Estado da Bahia
Prof. Dr. Francislê Neri de Souza, Universidade de Aveiro
Prof. Dra. Gislene Maria Barral L. Felipe da Silva, Secretaria de Educação do DF/UnB
Prof. Dr. Edson Dias Ferreira, Universidade Estadual de Feira de Santana
Prof. Dra. María Antonia González, Instituto Cubano de Investigación Cultural
Prof. Dra. Marise de Santana, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Prof. Dr. Frank Nilton Marcon, Universidade Federal de Sergipe
Prof. Dr. Osmar Pereira Oliva, Universidade Estadual de Montes Claros
Prof. Dra. Patrícia Rosalba Salvador Moura Costa, Instituto Federal Sergipe
Prof. Dr. Rodrigo Arellano Saavedra, Universidad Católica del Maule
Prof. Dra. Rosa Gens, Universidade Federal do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Eduardo Ndombele, Instituto Superior de Ciências de Educação do Uíge

EQUIPE EDITORIAL

Editor geral: Carlos Magno Gomes
Diagramação: Julio Gomes de Siqueira

FICHA CATALOGRÁFICA

R454

Revista Fórum Identidades (Recurso Eletrônico) Ano 14, V. 31, nº. 01, jan.- jun. de 2020.

Carlos Magno Gomes, organizador desse volume.

- Dados Eletrônicos - Itabaiana: GEPIADDE, 2007.

ISSN 1982-3916

Semestral

Sistema Requerido: Adobe Acrobat Reader

Modo de Acesso: World Wide Web

<<http://seer.ufs.br/index.php/forumidentidades/index>>

1. Identidades e diferenças. 2. educação. 3. Letras. 4. Sociologia. 5. História.

I. GEPIADDE

CDU 572(05)

As informações contidas nos textos publicados por este Periódico são de responsabilidade de seus autores.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO Carlos Magno Gomes	7
Questões étnico-raciais e de gênero: Literatura e Educação	
A IMPORTÂNCIA DAS AÇÕES AFIRMATIVAS PRA COTISTAS NEGROS/AS COMO ESTRATÉGIA CONTRA ADOECIMENTO MENTAL E SUICÍDIO Breitner Tavares	13
FÁTIMA TRINCHÃO: CANTANDO A ÁFRICA E RESSIGNIFICANDO A DIÁSPORA Joelia de Jesus Santos Jailma dos Santos Pedreira Moreira	27
TRAUMA COLONIAL, CURA, REINVENÇÃO DA VIDA: NARRATIVAS AFRO-AMERICANAS E AMERÍNDIAS NA LITERATURA ESTADUNIDENSE CONTEMPORÂNEA Tiago Silva	47
COLONIALISMO, POVOS INDÍGENAS E A CONSTRUÇÃO DA ESTRADA DE FERRO MADEIRA-MAMORÉ Patrícia Helena dos Santos Carneiro Júlio César Barreto Rocha Antônio Cândido da Silva	61
A LITERATURA DE AUTORIA NEGRO-FEMININA: UM CANTO À (RE) EXISTÊNCIA Ana Rita Santiago	75
PRODUÇÃO E TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTOS EM CONTEXTOS INDÍGENAS: ALGUNS APONTAMENTOS Camila Silva de Oliveira José Valdir Jesus de Santana Marise de Santana	93
O PREGADOR DO FIM DO MUNDO: DISCURSO ESCATOLÓGICO NO AGRESTE SERGIPANO DO SÉCULO XIX Glêyse Santana Santos Maria Leônia Garcia Costa Carvalho	109
O ECOAR DE VOZES TRAVESTIS TRANSLOUCAS EM VIDAS TRANS: A CORAGEM DE EXISTIR Olinson Coutinho Miranda	125
IDENTIDADES JUVENIS E DISCURSOS DO ENSINO MÉDIO Douglas Pereira da Costa	139
PRODUÇÃO CIENTÍFICA SOBRE DIVERSIDADE SEXUAL E LGBTFOBIA NOS GTs DA ANPED Filipe Antonio Ferreira da Silva Allene Carvalho Lage	159
O DIREITO AO ABORTO E A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA NA PETIÇÃO INICIAL DA ADPF N. 442 Ítalo de Melo Ramalho	175
A IDENTIDADE NACIONAL NAS BATALHAS DOS GUARARAPES Amanda Marques de Carvalho Gondim	189



APRESENTAÇÃO

Carlos Magno Gomes¹

O Gepiadde traz a público o volume 31, número 1, da **Revista Fórum Identidades**, referente ao primeiro semestre de 2020. Esta edição é composta por volume temático que valoriza as fronteiras entre **Questões étnico-raciais e de gênero: Literatura e Educação**, com destaque para as pesquisas sobre as questões do cotistas nas universidades publicadas e a produção de autoria feminina. Além de artigos sobre questões de gênero e educação inclusiva, que entrecruzam diversos saberes para melhor interpretar as demandas sociais. No geral, abordamos questões identitárias nas representações literárias e trazemos propostas pedagógicas que priorizem os direitos humanos e a luta pela manutenção dos valores sociais conquistadas nas últimas décadas.

Para respaldar esses debates, os autores partem de reflexões teóricas sólidas atuais e relevantes para o empoderamento dos sujeitos excluídos por meio de perspectivas decoloniais e próprias das epistemologias do sul, valorizando pensadores latino-americanos e os conflitos históricos que atravessam as lutas dos povos das Américas. Também abrimos espaços para as questões relacionadas às sexualidades e aos desafios atuais das abordagens sobre as identidades travestis e transexuais, que propõem fronteiras tênues entre os padrões de masculinidade e feminilidade.

Retomamos também, neste volume, alguns pontos-chave do debate sobre o processo colonial imposto à América Latina por meio do processo civilizatório monocultural e eurocêntrico. Esse debate está presente nas reflexões da falta de estrutura social e financeira para a manutenção dos alunos cotistas na educação superior da universidade brasileira e sobre a forma como a Estrada de Ferro Madeira-Mamoré foi construída sem levar em conta os valores dos povos, donos daquelas terras.

Propondo novas abordagens para essas revisões históricas com a finalidade de desenvolvermos os problemas atuais, no primeiro texto que abre este volume, em **A IMPORTÂNCIA DAS AÇÕES AFIRMATIVAS PRA COTISTAS NEGROS/AS COMO ESTRATÉGIA CON-**

¹ Prof. Dr. UFS/CNPq. Editor Chefe da Revista Fórum Identidades.

TRA ADOECIMENTO MENTAL E SUICÍDIO, **Breitner Tavares** discute a partir de um viés interseccional o modelo da UnB, inscrita na contradição entre o projeto modernista de universidade brasileira e o não reconhecimento dos estudantes negros como sujeitos desse processo, desencadeando adoecimentos físico e mental que engrossam o quadro de evasão universitário. Há uma necessidade política mais ampla para atender esse grande contingente de alunos desamparados pelos programas restritos a minorias.

No segundo artigo, em FÁTIMA TRINCHÃO: CANTANDO A ÁFRICA E RESSIGNIFICANDO A DIÁSPORA, **Joelia de Jesus Santos** e **Jailma dos Santos Pedreira** Moreira trazem à tona a escrita afro-feminina de Fátima Trinchão, mostrando como nos poemas desta artista reproduzem a ancestralidade basilar da África-mãe. O artigo destaca os laços ancestrais da autora com os antepassados d'África apontando novas possibilidades de visão dos africanos como sujeitos de suas histórias. Este estudo bibliográfico reforça a potência criativa de Fátima Trinchão como uma legítima expressão da literatura afro-feminina.

Pegando a carona nas representações de língua inglesa, em NARRATIVAS AFRO-AMERICANAS E AMERÍNDIAS NA LITERATURA ESTADUNIDENSE CONTEMPORÂNEA, **Tiago Silva** discute a ficcionalização da história e da politização da experiência de sujeitos marginalizados, historicamente apagados da narrativa histórica oficial, como estratégia de revisão da grande narrativa de formação estadunidense nos romances: de Alice Walker, Toni Morrison e Linda Hogan. São obras mais inclusivas e polifônicas, que promovem deslocamento da violência colonial, como ponto de mutação de práticas ancestrais.

Essas mesmas práticas de desrespeitos aos povos americanos são retomadas no processo de proscrição de estradas no norte. Em COLONIALISMO, POVOS INDÍGENAS E A CONSTRUÇÃO DA ESTRADA DE FERRO MADEIRA-MAMORÉ, **Patrícia Helena dos Santos Carneiro**, **Júlio César Barreto Rocha** e **Antônio Cândido da Silva** fazem revisão à histórica e político-cultural que atravessou a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré. Tais narrativas traziam opiniões de que o indígena seria empecilho para a construção da ferrovia. Os autores desmascaram a versão da perversidade, ao difundirem a discursividade colonialista e permissiva com a desarmonia do humano. Como resultado, identifica-se a desconstrução da figura do indígena, que, à vista do povo, jamais viria a ser sujeito de direito, mas um escolho ao desenvolvimento do país.

Na sequência, em *A LITERATURA DE AUTORIA NEGRO-FEMININA: UM CANTO À (RE) EXISTÊNCIA*, **Ana Rita Santiago** traz resultados de pesquisas sobre modos de (re) existências das autoras Noémia de Sousa, moçambicana, e Aline França, brasileira pela promoção da divulgação dos seus “lugares” de subjugações e interdições de saberes. A autora destaca o resistir dessas escritoras com suas dicções estéticas que criam mundos de resistências e reforçam a memória como um ato de resistência.

Na sequência, em *PRODUÇÃO E TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTOS EM CONTEXTOS INDÍGENAS: ALGUNS APONTAMENTOS*, **Camila Silva de Oliveira**, **José Valdir Jesus de Santana** e **Marise de Santana** estão preocupados com o processo de transmissão de conhecimento em contextos indígenas e têm por objetivo analisar o que significa conhecer e quais processos estão envolvidos na produção e transmissão de conhecimento. Os resultados privilegiam circulação de conhecimentos, de diferentes “experiências de aprendizagem” valorizando a cultura indígena e suas contribuições para as sociedades futuras como memórias de uma proposta alternativa.

Logo depois, temos a divulgação de uma cultura oral perdida no imaginário popular, mas guardada nos arquivos locais, em *O PREGADOR DO FIM DO MUNDO: DISCURSO ESCATOLÓGICO NO AGRESTE SERGIPANO DO SÉCULO XIX* **Glêyse Santana Santos** e **Maria Leônia Garcia Costa Carvalho**, a partir da égide da análise de discurso peuceuxtiana (AD), investigam textos epistolares datados de 1890 e 1891, redigidos pelo padre sergipano Felismino da Costa Fontes (1848-1913). As epístolas analisadas dirigem-se a seu superior hierárquico e trazem as marcas de um discurso político engajado, movido por uma ideologia religiosa de cunho profético e apocalíptico e com sérias perseguições nos contextos daquela época.

Na sequência, temos dois estudos sobre sexualidades. Em *O ECOAR DE VOZES TRAVESTIS TRANSLOUCAS EM VIDAS TRANS: A CORAGEM DE EXISTIR*, **Olinson Coutinho Miranda** tenta dar voz às translucas travestis de Amara Moira e Márcia Rocha, extraídas das narrativas da obra brasileira *Vidas trans: a coragem de existir*. O artigo é argumentado pela teoria *queer*, que é pautada pelas perspectivas de Guacira Lopes Louro e Richard Miskolci. No debate, está em jogo a transgressão à heterocisnormatividade, sobre a ideia de ser “translouca”, expondo que a transexualidade permite que corpos não conformes com gênero possam expor suas transloucuras, seus desejos, anseios, suas alegrias e prazeres.

Na continuidade, em **IDENTIDADES JUVENIS E DISCURSOS DO ENSINO MÉDIO**, **Douglas Pereira da Costa** amplia os conceitos de juventudes como categoria social, reconhecendo as pluralidades juvenis. Nesse sentido, o estudo objetiva analisar os discursos de jovens estudantes em um poema produzido em uma oficina de poesia para que professores do ensino médio comparem a retórica estética com a prática. Os resultados evidenciam que há um paralelismo consensual entre os sujeitos sobre a constituição da categoria juvenil. Como resultado final, o artigo sugere que a escola crie espaços dialógicos como estratégias para expressões dos alunos com seus processos de autoconhecimento e autorrepresentações dos estudantes.

Na continuidade, em **UM CENÁRIO DA PRODUÇÃO CIENTÍFICA SOBRE DIVERSIDADE SEXUAL E LGBTFOBIA**, **Filipe Antonio Ferreira da Silva** e **Allene Carvalho Lage** trazem uma pesquisa realizada sobre diversidade sexual e LGBTfobia nas escolas. Os autores partem de dados dos Grupos de Trabalhos (GT) da ANPED para investigar quais as contribuições teórico-metodológicas desenvolvidas no campo da produção científica sobre diversidade sexual para ampliar esse debate no espaço da escola. A sexualidade ainda é pouco debate no espaço como propriedade científica.

Dando continuidade às questões dos direitos das mulheres, propondo um debate sobre o aborto, em **O DIREITO AO ABORTO E A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA NA PETIÇÃO INICIAL DA ADPF N. 442**, **Ítalo de Melo Ramalho** investiga a categoria *pessoa constitucional* e as dimensões por ela alcançadas no Supremo Tribunal Federal (STF). Com método, o autor compara abordagens antropológicas e linguagens simbólicas e estruturais para relativizar a possibilidade da interrupção de um aborto que coloque em risco a vida da mãe. Seus argumentos são estruturados em face da (inter)subjetividade antropológica das relações sociais sob à ótica de Marshall Sahlins e Roy de Wagner.

Concluindo esse volume temático, temos algumas reflexões sobre a importância histórica em torno das de cívicas. Em **A IDENTIDADE NACIONAL NAS BATALHAS DOS GUARARAPES**, **Amanda Marques de Carvalho Gondim** traz uma leitura crítica sobre a proposta histórica de criação do Parque Histórico Nacional dos Guararapes, que está relacionado ao discurso nacionalista do contexto da Ditadura Militar. Além de elementos históricos, este artigo destaca as riquezas culturais deste parque como um patrimônio nacional. Inaugurado em 1971, guardando importante acervo cultural em Jabotão dos Guararapes, na

Região Metropolitana do Recife, onde fica a Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres dos Montes Guararapes.

Assim, com este volume temático, este periódico prioriza uma coletânea que reconhece as fronteiras identitárias e os descentramentos desses sujeitos para que escolas e universidades possam flexibilizar nossas visões sobre os cotistas nas universidades, sobre a produção de autoria feminina, sobre os monumentos históricos e sobre as identidades transsexuais e ao direito de abordo. Tais tópicos são muito caros para os estudos novas configurações sociais com base nas legislações vigentes. Para finalizar, agradecemos aos colaboradores por escolher nosso período para divulgarem suas pesquisas e a gentileza cederam seus textos para o repositório da **Revista Fórum Identidades**, possibilitando a divulgação aberta aos pares de suas pesquisas.

Itabaiana, novembro de 2020.



A IMPORTÂNCIA DAS AÇÕES AFIRMATIVAS PRA COTISTAS NEGROS/ AS COMO ESTRATÉGIA CONTRA ADOCIMENTO MENTAL E SUICÍDIO¹

THE IMPORTANCE OF AFFIRMATIVE ACTION FOR BLACK STUDENTS AS A STRATEGY AGAINST MENTAL ILLNESS AND SUICIDE

BREITNER TAVARES²

Resumo: Este artigo discute a partir de um viés interseccional a problemática inscrita na contradição entre o projeto modernista de universidade brasileira que se depara com suas raízes coloniais e portanto, reproduzem um quadro colonial/moderno em que os estudantes negros ainda que aparentemente incluídos pelo sistema de seleção, via ações afirmativas, ainda não se reconhecem efetivamente com sujeitos dentro da universidade e por isso manifestam uma incidência de adoecimento físico e mental, engrossam o quadro de evasão escolar e diante de um quadro multifatorial eventualmente chegam a cometer suicídio. O texto segue uma narrativa baseada em informações do PNAES, INEP da ANDIFES, bem como entrevistas servidores e com estudantes sobre suas expectativas frente a permanência estudantil.

Palavras-chave: Estudantes negros. Saúde mental. Suicídio. Permanência estudantil.

Abstract: This article discusses, from an intersectional perspective, the problem inscribed in the contradiction between the modernist project of a Brazilian university that faces its colonial roots and therefore reproduces a colonial / modern framework in which black students, although apparently included in the selection system, via affirmative actions, they still do not recognize themselves effectively with subjects within the university and, for this reason, they manifest an incidence of physical and mental illness, they increase the number of school dropouts and, in the face of a multifactorial situation, they eventually commit suicide. The text follows a narrative based on information from PNAES, INEP, ANDIFES, as well as interviews with employees and students about their expectations regarding student permanence.

Keywords: Black Students. Mental health. Suicide. Student assistance.

¹ Artigo recebido em 15 de agosto de 2020 e aceito em 05 de setembro de 2020.

² Professor associado da Universidade de Brasília, Faculdade Ceilândia, Saúde Coletiva e membro do Programa de Pós graduação em Desenvolvimento e Cooperação Internacional- PPGDSCI. Email: breitner@unb.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7478-3955>.

*Quando eu não tinha nada o que comer,
em vez de xingar eu escrevia.
Tem pessoas que, quando estão nervosas,
xingam ou pensam na morte como solução.
Eu escrevia o meu diário.*
Carolina Maria de Jesus

A Universidade de Brasília foi edificada a partir de toda uma concepção modernista de uma classe intelectual engajada aos modos da *intelligentsia* que se coloca pretensiosamente com porta voz dos interesses nacionais de um país que supostamente buscava sua própria identidade. Em meio a esse grupo, já havia se inserido uma crítica ao modelo civilizatório europeu que se impunha por um modelo tecnologicamente avançado que subalternizava os povos subalternizados em modos de dominação que destruíam sistematicamente suas matrizes étnicas em prol de um modelo de desenvolvimento atrelado a dependência. Assim uma geração de intelectuais representadas na figura de Darcy Ribeiro elaboram uma crítica contra ao que denominam como “atualização histórica” ou “aceleração evolutiva” (RIBEIRO, D. 1975).

A criação de uma universidade numa cidade planejada para ser a capital do Brasil deveria propor um novo modelo que enfrentasse naquele momento, problemas como o avanço do ensino superior privado precarizado e desqualificado, o elitismo acadêmico materializado dentre outras formas, no sistema de cátedra hierarquizado que centraliza o poder de enunciação discursiva a uma única pessoa. A “universidade necessária” deveria ser uma ambiente saudável envolta a participação democrática e ativa de estudantes, professores e profissionais técnicos. Os recursos públicos deveriam ser aplicados de modo correto segundo os princípios da boa economicidade. As atividades de extensão deveriam colaborar para dinamizar efetivamente a universidade dentro e fora do seu espaço físico ao ser levada para as ruas para a real vivência de atividade extracurriculares livres e através da ponte da extensão universitária que criaria a possibilidade da integração dos saberes por uma via interdisciplinar. Em tese a Brasília assim como sua Universidade deveriam ser uma referência de desenvolvimento para o país e para o mundo (MIGLIEVICH-RIBEIRO, RABELO. 2006).

De fato, a UnB atravessou alguns períodos de autoritarismo e luta pela manutenção de seu projeto original. Ocupações militares, sequestro, tortura, desaparecimentos e mortes de estudantes (CARVALHO, 2000).

Contudo, assim como Brasília, sua universidade também vivia a reprodução das relações estruturais do país na forma de diferentes formas de desigualdade. As hierarquias entre candangos operários e pioneiros engenheiros e arquitetos da época da construção da capital adquiriram novos nuances no bojo de um espaço universitário, que rapidamente se tornou um lugar de inserção e promoção de uma classe média branca que compunha o corpo burocrático da cidade administrativa. Estudantes negros eram uma exceção, fato que naturalmente mostrava a incompletude de realização dessa utopia modernista em meio ao quadro estrutural de desigualdade racial.

Passados mais de 50 anos da criação da UnB, ainda no início deste século acompanhamos diversos movimentos sociais de mulheres e homens negros buscando inserção/representação, provocando a discussão junto a comunidade e gestores governamentais das políticas públicas ao reivindicarem a criação de políticas de ações afirmativas para estudantes negros/as (SANTOS, 2008).

Diante disso, o Brasil e a políticas das ações afirmativas criaram um cenário novo em relação a o panorama do ensino superior brasileiro. Se em 2003 no final da década de noventa algumas universidades como a UnB, que foi a primeira universidade federal em 2003 a estabelecer um sistema de cotas num contexto em que havia aproximadamente apenas 2% de seus estudantes negros (CARVALHO, SEGATTO, 2002). Passados 17 anos da criação de um programa de cotas no país, o número obtido a partir do CENSO do INEP alcança em 2019 cerca 51,2% de estudantes negros número que ainda está abaixo da média geral que alcança cerca de 60% da população do país (INEP, 2019). Apesar dessa informação num primeiro momento indicar um avanço do acesso da população negra jovem nas universidade brasileira, esse mesmo dado eventualmente é utilizado de modo ambíguo ao supor que o número por si só já representa a emancipação já consolidada da população negra e portando o suposto fim das desigualdades educacionais no país como mais uma das faces renovadas do discurso de democracia racial (BERNARDINO, 2002).

Para compreendermos um pouco mais esse problema, observamos que paralelamente ao aumento do ingresso de estudantes negros que passam a adentrar o ensino superior público e gratuito no Brasil ao considerar os dados do INEP sobre evasão, temos que o índice do abandono de ensino superior é em torno de 49% (INEP, 2019).

Diante disso, mesmo a evasão não sendo um fenômeno novo, o fato de termos uma universidade com um perfil social mais diversificado, com uma maior presença de estudantes negros/as e de classe popular reacende o desafio da permanência estudantil a ser enfrentado pela universidade brasileira.

Em 2010 foi lançado o decreto Decreto nº 7.234 (BRASIL, 2010) que tratava do Plano Nacional de Assistência Estudantil o Pnaes voltado para estudantes de graduação. Paralelamente a isso, segundo a ANDIFES, atualmente nas universidades aproximadamente 30% dos estudantes participam de algum programa de permanência estudantil que se destinam a transporte, alimentação e moradia. Contudo, apesar da relevância dessas iniciativas, temos que as demandas por saúde ressaltam que por volta de 39,5% dos estudantes já manifestam dificuldades emocionais desde o ingresso na universidade. Assim de um modo geral, a política de assistência estudantil acaba por não abranger programas voltados a saúde física ou mental (ANDIFES, 2018).

Assim as políticas de ações afirmativas criaram um novo perfil de universidade. Se anteriormente tínhamos estudantes mais concentradamente de classe média e branca de valores elitistas, essa realidade mudou para um cenário com maior diversidade de estudantes em termos de raça, gênero e classe social. Esses estudantes outrora marginalizados e que agora se supunham incluídos dentro da universidade se deparam com currículos que tratam de modo superficial suas culturas e banalizam seu conhecimento tradicional sobretudo em relação aos estudantes indígenas e quilombolas.

Essa situação cria um desafio para a universidade assumir sua responsabilidade, a princípio no que se refere a uma injustiça social, mas agora também no que se refere a enfrentar uma injustiça cognitiva, estruturada por um currículo eurocêntrico, que invisibiliza as várias contribuições para a formação de um pensamento social.

Em tempos de um novo acesso de grupos marginalizados, a Universidade reproduziu formas de dominação tradicionais agora inscritas no que se considera modernidade, dentro de uma sociedade liberal. Esse controle da ordem discursiva permeia vários níveis da existência social indo desde o nível macroeconômico até escalas de subjetividade e visões de mundo em termos de raça, gênero e sexualidade. Assim temos a colonialidade do poder a se reestruturar em novas formas de segregação dentro da universidade, que revela dentre outras coisas uma decadência disciplinar da vida acadêmica (GORDON, 2016), que traz como consequência dificuldades de permanência dos estudantes dentro dos cursos ofertados, reproduzindo formas hierárquicas de saber em que resta pouco espaço para a participação do estudante, que normalmente tem que se submeter violentamente a sua dinâmica. As histórias e lutas sociais são subalternizadas em nome da disciplina em torno de um conhecimento científico supostamente universal, destituído de uma origem e de um lugar, mas que mantém intactas a desigualdade nesse sistema capitalista colonial/moderno.

Portanto, por mais que o discursos de ideais democráticos fossem veiculados nas universidades brasileiras, de fato as mesmas reproduziam em boa parte o modelo europeu com um currículo branco e formas burocráticas semelhantes ao do hemisfério norte, que trabalha pela reprodução dos quadros de poder da sociedade política onde mulheres, negros e indígenas continuavam numa perspectiva subalternizada. Dessa forma, a face epistemicida do racismo mais recorrente em relação ao negro tenta reforçar o discurso de uma suposta incapacidade intelectual, que é desmentida em pesquisas sobre o resultado dos estudantes cotistas na Universidade de Brasília que em geral é superior ao dos estudantes do sistema de ingresso universal (WELLER, SILVEIRA, 2008), (TAVOLARO, 2013).

Contudo, mesmo com o esforço de estudantes negros/as o privilégio epistêmico produz um narrativa que privilegia uma geopolítica do conhecimento, que reforça os projetos coloniais/modernos mundo afora. Mesmo após a suposta derrocada da pseudociência raciológica no século passado.

Além disso, a quase ausência de professores negros como reflexo de um *modus operandi* racista que isola o intelectual negro, especialmente se esse possuir algum engajamento político no que se refere ao combate das desigualdades raciais (GROSGOUEL, 2016).

O imparcialismo é empregado para justificar a meritocracia que mantém a invisibilidade e o não acesso do negro nos quadros profissionais de alta qualificação dentro das universidades brasileiras. Para aqueles negros que se submetem aos passivamente ao desejo de mobilidade social pela via acadêmica acabam por reproduzir um modelo hegemônico centrado no ego do branco que por sua vez anula a existência do corpo negro (SILVA,2019), (SILVIA, 2014).

Assim ao retomarmos a discussão sobre a presença de estudantes negros/as, muitos deles de LGBT e/ou de origem periférica numa universidade que efetivamente reproduz as estruturas de um sistema colonial/moderno temos o processo de embranquecimento que está objetivamente vinculada as suas práticas.

Para eles, essa existência os levará se deparar com várias condições como a solidão por ser um corpo estranho dentro da universidade. As aulas, as leituras, fichamentos, seminários as rotinas de estudo criam dificuldades de adaptação ao espaço e as relações. Disso decorrem a rejeição de outros estudantes a entrada nos grupo de estudos para realização do trabalho. A impessoalidade no trato e a necessidade de um conhecimento advindo de um cultura mundana adquirida em viagens de férias ou reuniões sociais de família serão efetivos para a construção de afinidades ou separação entre os sujeitos.

Para muitos estudantes negros, a tensão por uma assimilação de uma subjetividade que vai orientar toda uma prática no meio universitário é demasiadamente incompreensível, que pode causar uma certa ansiedade e sensação de vazio (NAVASCONI, 2018).

Contudo, para além da desumanização dos nossos corpos negros existe a possibilidade de resistir, de promover uma atitude no sentido subjetivo contra o racismo. O sofrimento pela experiência do deslocamento desse corpo negro agora superincluído (CRENSHAW, 2002) na universidade. traz como consequência a inobservância da condição de sofrimento submetido, como o sofrimento mental, que pode se manifestar de desde uma condição emocional stress que pode provocar desde uma tristeza, ou uma depressão que pode se dirigir para uma situação suicidógena, como tem sido noticiado em algumas universidades brasileiras. De um modo geral, a superinclusão do suicídio ao ser tratado simplesmente como de todas as pessoas independente da racialização o torna invisível para os estudantes negros que sofrem discriminação que é constantemente minimizada.

Quando se trata de estudantes universitários alguns poderão se referir a fraqueza, falta de coragem, “ela era tão alegre”, “ele era tão bom aluno”. Assim, serão várias as acepções sobre a negação de interrupção ao ciclo natural de uma vida. De toda sorte, a perda de ente querido por suicídio é avassalador. Seu impacto é tamanho que em alguns casos sequer é reportado pelas famílias ou pelas instituições, acabam aparecendo como mortes por “acidentes” ou “causas naturais”.

Vivemos um imaginário que trata a saúde por um viés do adoecimento e da cura. Assim, vida passa a ser encarada como um fim em si mesma o que torna a discussão de uma “morte voluntária” associada a uma comportamento desviante, da loucura individual que tende a ser intolerada e omitida. O suicídio propriamente dito se relaciona a uma dimensão multifatorial que precisa de uma abordagem qualificada seja em termos psicológicos ou educacionais. Como decorrente de vários determinantes sociais em saúde o suicídio também é classificado com um problema de saúde pública.

Aproximadamente 800 mil pessoas morrem todos os anos no mundo por suicídio, de acordo com a Organização Mundial da Saúde (OMS). De fato, apesar do suicídio ocorrer em todas as faixas da vida é durante a juventude em que ele é mais frequente. Mundialmente, ele é mais frequente entre jovens de 15 a 29 anos constituindo a segunda maior causa de mortalidade. No Brasil, o suicídio é a quarta causa de morte entre os jovens entre todos os adolescentes e jovens. De 2012 a 2016, ocorreram em média 11 mil suicídios na população geral e 3.043 suicídios entre

adolescentes e jovens, colocando o suicídio como a quarta causa de morte nesses grupos etários (BRASIL, MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2018).

A disponibilidade de serviços de acolhimento e atendimento intersetoriais são essenciais para promoção da saúde e do bem estar. Nesse contexto equipes multiprofissionais tem mais condições de oferecer de modo mais eficiente ao problema do suicídio.

Quando tratamos da mortalidade de jovens negros a violência na forma de homicídio ainda aparece em primeiro lugar como causa morte, seguida de acidentes, como de trânsito, de neoplasias malignas. O suicídio é a quarta causa de morte entre os jovens negros no Brasil. Outra característica é que a prevalência em homens é maior que em mulheres (BRASIL, MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2018).

Assim, ao considerarmos o problema do suicídio pelo viés interseccional poderemos de modo mais diverso compreender a influência da heteronormatividade, e da branquitude, do racismo e sexismo.

Em relação a políticas de saúde pública cabe ressaltar que o Brasil ao ser conhecido por ter elaborado um sofisticado Sistema Único de Saúde – SUS que parte de um princípio de acesso aos serviços de saúde no Brasil. Contudo o universalismo do SUS dificultava as especificidades de população negra que continuava desassistida quanto as suas demandas por acesso a saúde pública, dessa forma pela necessidade de uma pauta mais diversa, os movimentos sociais negros se mobilizaram na criação de uma Política Nacional da Saúde Integral da População Negra em meio ao parlamento, que estabelece em nível nacional o racismo como um determinante social em saúde. Contudo, paralelamente a isso no âmbito da OMS mais especificamente na Comissão de Determinantes Sociais em Saúde somente a partir de 2005 o racismo constitui nominalmente como uma de suas variáveis, anteriormente havia apenas uma abordagem indireta para os fatores de iniquidade afetados pelas relações étnico raciais intrínsecos a aspectos estruturais sistema econômico capitalista (WERNECK, 2016).

Além disso, apesar de algumas conquistas institucionais o embranquecimento inserido no serviço de saúde continua a invisibilizar a população negra a começar pelo não preenchimento dos prontuários médicos com os quesitos raça cor dos pacientes, que apesar de ser um requerimento obrigatório apenas a partir da Portaria do Ministério da Saúde nº 344 de 1º de fevereiro de 2017, muitos prontuários ainda não são preenchidos. Essa recusa dos profissionais em saúde no preenchimento dos quesitos raça cor configura um traço do racismo institucional que nesse caso tem como consequência a ausência de um corpo negro no sistema de saúde.

Outra consequência desse fato é que geramos dados menos confiáveis que tornarão mais difícil a implementação de uma política de saúde ou assistência social nos sistemas nacionais de informação em saúde para aferição da equidade étnico-racial. Preenchimento insatisfatório dos quesitos raça cor nos Sistemas Nacionais de Informação em Saúde para aferição da equidade étnico-racial tais como o Sistema de Informação sobre Mortalidade, SIM e o Sistema de Informação de Agravos de Notificação, SINAN que são utilizados pelo SUS para se discutir o suicídio invisibiliza o critério racial e portanto a as efetividade das políticas públicas.

De fato, estamos tratando aqui do privilégio epistêmico que promove a branquitude na medida em que generaliza todas as informações sem considerar variáveis como raça, e gênero.

No que se refere a masculinidade, o homem negro, que apresenta maior incidência de suicídios, ao ser animalizado ao longo do processo histórico colonial é submetido por esse viés biomédico a medicalização que o disciplina assim como faz a polícia e outros aparatos de controle e vigilância. Essa animalização do homem negro o coloca numa escala descendente perante a masculinidade branca hegemônica (NAVASCONI, 2018).

Talvez nesse momento possamos compreender mais facilmente a cruel combinação de dois elementos: primeiramente tabu do suicídio e em seguida a ausência de um cuidado efetivo em saúde voltado a população negra. Dois problemas que sofrem da mesma causa: a da invisibilidade.

Nesse contexto, o suicídio incide sobre os jovens estudantes negros expondo-os a morte, que certamente possui uma dimensão social, como reflexo dentre outros fatores, do abandono da sua condição de saúde mental. Não simplesmente o controle disciplinar de um biopoder, mas a manifestação indireta de uma necropolítica, que não só disciplina a vida como determina quem deve morrer (MBEMBE, 2018).

Essa invisibilidade apesar de não afetar a estabilidade dos índices epidemiológicos reproduz a desumanização de nossos corpos que são submetidos a dor e adoecimento. Por outro lado esse mesmo corpo dissonante pode assumir em causa própria a resistência (NAVASCONI, 2018).

Em meio a essa dualidade nos perguntamos se realmente existimos, diante de abjeção a que somos expostos. Será que é importante falar sobre suicídio de jovens negros? Sim, é importante!

No campo científico, somos objetificados e fragmentados em análises do corpus científico de tiram de nós nossa raça, gênero, sexualidade e o comportamento suicida. Afinal há praticamente uma ausência de reflexões sobre o suicídio de jovens negros na universidades.

Enquanto adoecemos e morremos. O que o pensamento científico tem feito perante a nossa dor? Repetindo de outra maneira: quem produz o conhecimento? Para quem esse conhecimento é produzido?

Ao longo de alguns anos por acompanhar o debate público acerca das ações afirmativas desde a sua implantação em 2003 na UnB e subsequentemente em diversas universidades brasileiras, além de participar de diversas reuniões departamentais como seja coordenador de curso (2015-2017), após ter lido vários processos de referentes o ou processos de desligamento ou de reintegração de estudantes pude constatar que em sua grande maioria os discentes apresentaram depoimentos que alegavam não suportar a carga de atividades ou o longo deslocamento para chegarem a universidade, situações de assédio entre colegas, funcionários da universidade e eventualmente entre professores.

De um modo geral, esses estudantes em processo de desligamentos não se sentiam parte da universidade, sentiam o desânimo de enfrentar uma carreira acadêmica, que parecia demais pra eles. Em meio a sua tristeza, para muitos deles o próprio sentido formal de depressão não se vincula a suas percepções.

Nos últimos três anos, o crescimento de agravos incidentes sobre os estudantes negros tem mobilizados pessoas e coletivos no sentido de reivindicar políticas afirmativas também no que se refere a permanência estudantil de estudantes negros.

Dado a subnotificação, não há um número preciso de quantos jovens negros universitários cometeram suicídio nos anos mais recentes. Seriam 5, 10, 14 ou mais? De fato não precisamos de um “número mágico” para atribuir relevância ao problema. Compreende-se que seja a partir do tabu ou seja de uma discussão transparente sobre o assunto, há um consenso quanto a relevância de uma postura propositiva para sua mitigação.

De qualquer forma, a mobilização dentro da comunidade acadêmica por coletivos de estudantes negros(as) e por setores institucionais da gestão de políticas assistenciais dentro da Universidade têm provocado uma reflexão e o debate acerca do PNAES que precisa implementar estruturas de acolhimento para auxiliar o estudante negro a buscar auxílio no que se refere a sua saúde mental.

No caso da UnB, nos últimos três anos observou-se algumas mobilizações do enfrentamento do suicídio a partir da criação de uma Comissão de Saúde Mental em 2017 que passa a se articular no âmbito do Decanato de Assuntos Comunitário- DAC, que recentemente implementou medidas para atender a questões específicas da saúde do estudante

universitário como a Diretoria de Atenção a Saúde Universitária (DASU), o Serviço de Orientação Universitária, a Diretoria de Diversidade, a Ouvidoria e programas de extensão e pesquisa como o Conexão de Saberes e o único que é específico para os estudantes negros que é o Afroatitude, além da atuação do grupo Revira- de psicólogos/as negros/as da UnB (COSTA, 2019). Assim, esse vários atores buscam trabalhar numa rede de cuidado para se construir o sentido de uma universidade promotora da saúde (MELO; MOYSES 2010).

Em entrevistas com alguns membros desses instrumentos de política pública estudantil os mesmos mencionaram, que cotidianamente estudantes comparecem alegando estarem sofrendo perseguição frente as dificuldade acadêmicas que enfrentam, ao serem chamados de preguiçosos ou levianos frente as queixas que apresentam em meio ao cotidiano acadêmico. Muitos desses estudantes evoluem para um quadro de ansiedade paralisante de suas atividades, que pode leva-los ao abandono do curso ou eventualmente a morte.

Ao mesmo tempo em que as crescentes taxas de suicídio em meio a jovens negros se revela no país assistimos aos efeitos dos cortes orçamentários na redução de quadros multiprofissionais na universidade, que acabam por trabalhar precariamente sendo incapazes de acolher devidamente a comunidade estudantil no que se refere a sua demanda por saúde mental.

Em meio a esse contexto, a nós negros nos resta sermos brancos, ou nos resta perturbar, deslocar os saberes de uma geopolítica do saber que nos destitui de nossa humanidade. Para além de um olhar objetivamente neutro existe marcadores como a heteronormatividade, a branquitude, o ocidentalismo (FANON, 2008). Assim aspectos de uma racialidade inscrita no saber hegemônico mostra o quanto outras raças que também produzem conhecimento também são invisibilizadas.

Na medida em que escrevo sobre mim mesmo crio a possibilidade de me fazer existente. Num país como o Brasil temos que o racismo se manifesta de forma sutil, mas não menos efetiva. Portanto, essa sutileza nos mantém num quadro de desigualdade material e social. Diante disso o branco, na figura do colonizador nunca se sente intimidado diante de muitos negros subjugados por ele em seu complexo de autoridade (NAVASCONI, 2018).

Dessa forma, na medida em que se racializa o discurso acadêmico científico criamos a possibilidade de revelar as hierarquias entorno da construção do conhecimento e de contrapô-las a partir de outras experiências a partir do sentido simbólico que representa o hemisfério sul do

planeta. Nesse caso, a interseccionalidade cria a possibilidade não restrita a uma categoria hermenêutica, mas de uma possibilidade de mobilização política que interfira nesse fluxo suicidógeno que tem atingido estudantes negros em várias universidades do país.

A UnB em sua missão civilizatória que fundou um novo modelo de universidade para o país atravessou em seus 58 de história regimes ditatoriais, implementou políticas de cotas para estudantes negros. Atualmente ela enfrenta dentre outros desafios, o da permanência estudantil desses estudantes e suas implicações em termos da promoção da saúde física e mental para um bom viver acadêmico. Os movimentos sociais negros vinculados as estruturas de gestão administrativa demonstram sua possibilidade de reinvenção do modelo da universidade que valorize a sua diversidade e seja promotora da saúde.

Referências

ANDIFES, V **Pesquisa Nacional de Perfil Socioeconômico e Cultural dos (as) Graduandos (as) das IFES** – 2018.

BERNARDINO, Joaze. Ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil. **Estud. afro-asiát.**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 247-273, 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101546X2002000200002&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 29 Mar. 2020.

BRASIL. DECRETO Nº 7.234, Dispõe sobre o Programa Nacional de Assistência Estudantil – **PNAES. D.O.U.** DE 20/07/2010.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social. Óbitos por suicídio entre adolescentes e jovens negros 2012 a 2016 / Ministério da Saúde, Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa, Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social. Universidade de Brasília, Observatório de Saúde de Populações em Vulnerabilidade – Brasília : Ministério da Saúde, 2018.

BRASIL, MINISTERIO DA SAÚDE, **Portaria nº 344 de 1º de fevereiro de 2017.**

CARVALHO, José Jorge de; SEGATO, Rita Laura. Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília. Brasília. **Revista Série Antropológica.** 2002.

CARVALHO, Vladimir de. **Barra 68.** DF: UnB/FUNARTE, 2000.

CRENSHAW, K. W. Documento para o Encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, v.10, n. 1, p. 171-187.2002.

INEP, **Censo Escolar**, Brasília, INEP- Ministério da Educação. 2019.

FANON, Frantz. **Pele Negra, máscaras brancas**: Tradução Renato da Silveira, Salvador: EDUFBA. 2008.

COSTA, I. I.; Vida suicídio subjetividade: das vivências individuais as intersubjetivas. In: **COLÓQUIO DE SUICÍDIO NAS UNIVERSIDADES PÚBLICAS: COMPREENSÕES FENOMENOLÓGICAS**. 2019. Escritório de Saúde Mental - ESM - PRG USP. 21/11/2019.

GORDON, Lewis. **Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times**. New York. Routledge. 2016.

GROSGOUEL, Ramon. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**. Volume 31 Número 1, 2016.

JESUS, Carolina de. Quarto de despejo: diário de uma favelada. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1960.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. Trad: Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MELLO, Ana Lúcia Schaefer Ferreira de; MOYSES, Simone Tetu; MOYSES, Samuel Jorge. A universidade promotora de saúde e as mudanças na formação profissional. **Interface (Botucatu)**, Botucatu, v. 14, n. 34, p. 683-692, Sept. 2010. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-32832010000300017&lng=en&nrm=iso>. access on 20 Oct. 2020. Epub Sep 17, 2010.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia Maria; MATIAS, Glauber Rabelo. A «Universidade Necessária» em Darcy Ribeiro: notas sobre um pensamento utópico. **CIÊNCIAS SOCIAIS UNISINOS**, v. 42, p. 199-205, 2006.

NAVASCONI, Paulo Vitor Palma. **Vida, adoecimento e suicídio: racismo na produção do conhecimento sobre jovens negros/as LGBTQTTIs**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá. 2018.

RIBEIRO, D. 1975. **O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 257 p.

SANTOS, Sales Augusto dos et al. Ações afirmativas: polêmicas e possibilidades sobre igualdade racial e o papel do estado. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 913-929, Dec. 2008. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2008000300012&lng=en&nrm=iso>. access on 28 Mar. 2020. 

SILVA, Priscila Elisabete da. CONTRIBUIÇÕES AOS ESTUDOS DA BRANQUIDADE NO BRANQUITUDE BRASIL: E ENSINO SUPERIOR. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 6, n. 13, p. 08-29, jun. 2014. ISSN 2177-2770. Disponível em: <>. Acesso em: 20 out. 2020.

SILVA, Érika Costa. **Trajetória profissional de mulheres negras docentes na Universidade de Brasília (UnB): estratégias e resistências**. 2019. 101 f., il. Dissertação (Mestrado em Sociologia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

TAVOLARO, L.; TAVOLARO, S. RAÇA E A “TESE DA EXCEPCIONALIDADE BRASILEIRA”: uma reflexão à luz das ações afirmativas. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, v. 7, n. 1, p. 14 - 32, 29 set. 2013.

WELLER, Wivian; SILVEIRA, Marly. Ações afirmativas no sistema educacional: trajetórias de jovens negras da universidade de Brasília. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 931-947, Dec. 2008. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026-2008000300013X&lng=en&nrm=iso>. access on 20 Oct. 2020.

WERNECK, Jurema. Racismo institucional e saúde da população negra. **Saude soc.**, São Paulo, v. 25, n. 3, p. 535-549, Sept. 2016. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902016000300535&lng=en&nrm=iso>. Acesso 29 Mar. 2020. 



FÁTIMA TRINCHÃO: CANTANDO A ÁFRICA E RESSIGNIFICANDO A DIÁSPORA¹

FATIMA TRINCHÃO: SINGING AFRICA AND MEANING THE DIASPORA

Joelia de Jesus Santos²

Jailma dos Santos Pedreira Moreira³

Resumo: O presente trabalho aborda a escrita afro-feminina de Fátima Trinchão, mostrando como nos poemas desta poeta ancestralidade africana e a ideia de África-mãe se entrecruzam. Objetiva-se, com isso, analisar de que maneira a poeta Fátima Trinchão cultua os laços ancestrais com os antepassados d'África e investigar em que medida a sua poética subverte a imagem negativa sobre o continente africano. Nesse sentido, buscando visibilizar a produção literária desta poeta baiana, cuja trajetória se inicia no século XX, com base em autores como Duarte (2009), Dalcastagnè (2007), Santiago (2010) A. Hampaté Bâ (2010), realizamos um estudo de caráter bibliográfico que possibilitou perceber a potência criativa da literatura afro-feminina.

Palavras-chave: Literatura afro-feminina. Fátima Trinchão. Ancestralidade. Mãe-África.

Abstract: The present work deals with the Afro-feminine writing of Fátima Trinchão, showing how in the poems of this poet African ancestry and the idea of mother Africa intertwine. The objective is to analyze how the poet Fátima Trinchão cultivates ancestral ties with the ancestors of Africa and investigate the extent to which his poetics subverts the negative image of the African continent. In this sense, seeking to visualize the literary production of this Bahian poet, whose trajectory begins in the 20th century, based on authors such as Duarte (2009), Dalcastagnè (2007), Santiago (2010) A. Hampaté Bâ (2010), we carried out a study bibliographic character that made it possible to perceive the creative power of Afro-feminine literature.

Keywords: Afro-feminine literature. Fátima Trinchão. Ancestrality. Mother-Africa.

¹ Artigo recebido em 03 de junho de 2020 e aceito em 03 de agosto de 2020.

² Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, da Universidade Federal da Bahia (UFBA); Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural, da Universidade do Estado da Bahia (Pós-Crítica/UNEB), tendo defendido, em março de 2020, a dissertação intitulada *Escritoras negras baianas: produção literária e mercado editorial*. Número de registro no Orcid: 0000-0002-5361-1687. Endereço eletrônico: josantos_17@hotmail.com.

³ Docente do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural, da Universidade Estadual da Bahia (Pós-Crítica/UNEB). Número de registro no Orcid: 000-002-6201-1499. Endereço eletrônico: jailmapedreira@uol.com.br.

Introdução

A produção literária brasileira vem, desde o século XX, e até mesmo antes, sendo tensionada pelas vozes femininas, que cada vez mais se fazem presentes no conjunto das letras nacionais. Tendo acessado os recursos que outrora lhes impedia de escrever suas próprias narrativas, muitas mulheres passaram a enunciar o discurso literário, dando provas de sua enorme capacidade criativa. E, se antes havia poucas mulheres escrevendo, era porque a função de escritor ainda estava restrita a figura masculina, que desde sempre monopolizou a arte de fazer literatura. Por esta razão, o projeto mais amplo da escritura de autoria feminina demorou a se consolidar e apresentar-se como uma vertente literária com características próprias. Podemos também dizer que essa consolidação ainda está em processo, se considerarmos as dificuldades de produção, publicação e circulação que ainda podem interditar um discurso feminino literário, embora este tenha buscado meios alternativos de se fazer existir.

Dentre as muitas escritoras, aqui em específico as escritoras negras, que, de alguma forma, burlaram estes impeditivos e publicaram no século XX, contribuindo para a formação da literatura afro-feminina, as baianas Aline França e Fátima Trinchão, autoras de novelas e poemas, respectivamente, foram as mais representativas no cenário literário baiano. Em vista disso, buscando visibilizar os nomes destas escritoras que, apesar da importância, não tem o merecido reconhecimento, neste trabalho as referenciamos de modo a destacar e combater o processo de apagamento pelo qual elas passaram. Com isso, conforme nosso recorte, analisaremos os poemas de Fátima Trinchão, publicados no portal *Recanto das Letras*, a fim de trazer reflexões sobre uma escrita que, inclusive, se dá fora do suporte livro.

Do conjunto de mais de cento e cinquenta poemas publicados no portal *Recanto das Letras*, selecionamos quatro poesias que apresentam temáticas, sonoridade e construção estética semelhantes. Procedendo desta maneira, realizamos a análise dos textos poéticos selecionados, ressaltando o culto a ancestralidade africana e a representação da África-Mãe, ou seja, marcas dessa escrita afro-feminina. Para analisar a categoria teórica ancestralidade, nos baseamos nos estudos de Mesquita (2016), Machado (2014) e Oliveira (2005); a expressão África-mãe é entendida a partir de Santos (2012) e Ribard (2008).

Trata-se, portanto, de um estudo que visa desvelar a escrita da poeta baiana Fátima Trinchão, suas marcas, aqui em destaque os laços ancestrais com a mãe-África, sua ressignificação, trazendo a lume uma

discussão que lhe confere visibilidade, assim como acaba problematizando as razões pelas quais uma escritora como esta permanece no limbo. Desse modo, tal estudo também nos sugere uma reflexão, como sinalizamos, sobre as formas de publicação dessa e de outras escritoras subalternizadas, nos fazendo pensar tanto nas interdições, como nos caminhos alternativos que esta escrita feminina tem encontrado para fazer circular sua produção, convidando-nos a um maior conhecimento dessa textualidade, em enfoque a de Fátima Trinchão e, dada sua importância, a um posicionamento nesse processo.

Autoria afro-feminina: escritoras negras do século XX

Durante muito tempo a literatura brasileira fora marcada quase que exclusivamente por uma subjetividade branca e masculina, haja vista que aos negros e mulheres era negado a função de escritor(a). Somente nos últimos dois séculos tem-se notado uma maior presença de narrativas literárias produzidas por sujeitos, até então, representados em textos escritos por outrem. E o século XX é, sem dúvida, o período em que as mulheres negras começam a enunciar o discurso literário com mais frequência, representando a si e apresentando uma visão de mundo diferente daquela postulada pelos representantes do cânone brasileiro. Então, dá-se início a um projeto literário afro-feminino que vem revelando um outro modo de fazer literatura.

Enquanto personagem, de acordo com Eduardo de Assis Duarte (2009), a mulher afrodescendente integra o arquivo da literatura brasileira desde as primeiras narrativas literárias. De Gregório de Matos Guerra a Guimarães Rosa, a personagem feminina oriunda da diáspora africana no Brasil tem lugar garantido, especialmente, segundo esse autor, no que tange à representação estereotipada sobre o corpo afro-feminino, geralmente hipersexualizado. Isso ocorre, uma vez que, conforme Regina Dalcastagnè (2007), tal como outras esferas de produção de discurso, o campo literário brasileiro também é um espaço de exclusão. Portanto, conclui a pesquisadora: “nossos autores são, em sua maioria, homens, brancos, moradores dos grandes centros urbanos e de classe média – e é de dentro dessa perspectiva social que nascem suas personagens, que são construídas suas representações” (DALCASTAGNÈ, 2007, p. 18).

Deste modo, o que se problematiza aqui não é a ausência propriamente dita, mas uma presença da mulher negra na literatura que é afirmada a partir de uma visão distanciada, que objetifica os sujeitos, outrora impedidos de falar de si e por si. Esse olhar distanciado sobre as afrodescendentes, con-

forme Proença Filho (2004, p. 161), “[...] configura-se em textos nos quais o negro ou o descendente de negro reconhecido como tal é personagem, ou em que aspectos ligados às vivências do negro na realidade histórico-cultural do Brasil se tornam assunto ou tema”. Nesse sentido, com o intuito de não mais ser objeto, as mulheres negras irrompem de seus silêncios e passam a representar-se, mostrando toda potência do subalterno.

Para Miriam Alves (2011), ser mulher e escritora no Brasil significa romper com o silêncio, a não-fala e transpor os limites do lar, onde a mulher foi confinada com o propósito de proteção do contato externo. Sobre isso a pesquisadora Jailma Moreira (2015) fala-nos da dificuldade desse processo de reescrita de si. Dificuldade de romper com um discurso que se disseminou como verdade e por muitos foi introjetado, inclusive por mulheres negras. Dificuldade por que este ato de rompimento com o silêncio, este deslizamento de si, para tornar-se escritora, sendo mulher, negra, muitas vezes pobre, distanciada de centros considerados de produção, não tem contado com políticas públicas efetivas no Brasil. Mas, Miriam Alves, diante de tais interdições, ainda reforça que ser mulher, escritora, no Brasil “é também dispensar a mediação da fala, delegada e exercida em última instância pelo homem investido do poder falocrático” (ALVES, 2011, p. 183). Portanto, nesse campo de interdições, a escrita de mulheres faz com que as vozes femininas silenciadas ecoem alto e demarca o lugar de fala do sujeito feminino. De acordo com Djamilia Ribeiro (2017), todas as pessoas falam de uma localização social, e saber de que lugar se está falando é importante para que possamos debater e refletir criticamente sobre os mais variados temas presentes na sociedade.

Por isso, por falar de um lugar social diferenciado, geralmente mulheres produzem uma textualidade que se diferencia daquela produzida por homens, não no sentido de exprimir, reforçar uma essência, uma subjetividade feminina, mas por se tratar de uma escrita que, em alguma medida, se pretende transgressora e revolucionária. Nesse sentido, uma escrita que visa “quebrar com tramas opressivas e de aprisionamentos do pensamento masculino, já postos pela linguagem, por conseguinte pela comunicação, concepções de mundo e pelas relações de poder” (SANTIAGO, 2010, p. 23). A literatura afro-feminina, por sua vez, consoante Ana Rita Santiago (2010), é uma produção de autoria de mulheres negras que se constitui de temas femininos feministas negros comprometidos com estratégias políticas emancipatórias e de alteridades.

Tendo se afirmado e dinamizado no século XX, quando mais mulheres negras começam a publicar os seus escritos, a literatura afro-femi-

nina cada vez mais se consolida como uma vertente literária de múltiplas potências. Pois, “mesmo com todas as interdições, os silenciamentos e a marginalização no interior dos sistemas literários a que pertencem, as mulheres se rebelam contra o preestabelecido, resistem ao preconceito” (GUIMARÃES, 2014, p. 12). Como prova dessa resistência podemos citar Antonieta de Bairros (1901-1952) e Carolina Maria de Jesus (1914-1977). A primeira, além de publicar *Farrapos de ideias* (1937), também fizera com que a sociedade catarinense lesse os seus textos literários publicados nos jornais da época. A segunda, fez o inimaginável para uma catadora de recicláveis e tornou-se uma das escritoras brasileiras mais lida e conhecida nacional e internacionalmente. Embora, ao mesmo tempo, até ontem ou ainda hoje, sejam desconhecidas por um público considerável, inclusive em formação em escolas e universidades, como atestou a pesquisa realizada por Souza e Moreira (2015).

Antonieta de Barros e Carolina Maria de Jesus não foram as únicas mulheres negras a escrever no século XX. Existem muitas outras, dentre as quais destacamos Geni Guimarães, Alzira Rufino, Sônia Fátima Conceição, Lourdes Teodoro etc. Baianas, nesse período, Aline França e Fátima Trinchão foram uma das poucas afrodescendentes que conseguiram publicar e, em certa medida, reinventar a literatura produzida na Bahia, ao trazer à público uma nova forma de representar a cultura afro-brasileira.

Nascida em 1948, em Teodoro Sampaio-Ba, Aline França despenca no cenário literário a partir da década de 70, quando além de tornar-se funcionária pública da Universidade Federal da Bahia, publica a sua primeira obra. A novela *Negão Dony* (1978) é o seu livro de estreia, no qual narra histórias de um funcionário do manicômio do Estado, que conhece bastante o candomblé. Em 1985, uma segunda obra é publicada, desta vez, *A mulher de Aleduma*, cuja narrativa é uma epopeia. Neste livro, são exaltadas as populações africano-brasileiras, cujos feitos configuram-se como uma reinvenção de suas origens e de lutas em prol da sua afirmação.

Devido ao sucesso da obra *A mulher de Aleduma*, Aline França foi entrevistada por jornalistas de diversas partes do Brasil e de outros países como Nigéria, Bélgica, Alemanha, Estados Unidos, Itália e Holanda. Portanto, obteve certo reconhecimento crítico no meio literário baiano, mas nada disso impediu que anos mais tarde a sua escrita caísse no ostracismo, fazendo com que as suas obras ficassem quase inacessíveis. Mesmo o terceiro livro publicado, *Os estandartes* (1993), que narra a história do povo *fortiafri*, comunidade que tem a missão de alertar o mundo sobre a espiritualidade e a preservação da natureza, apesar de

mais recente, não se encontra facilmente à venda. No entanto, concordando com Ana Rita Santiago:

Suas novelas foram publicadas em um período importante para a construção de uma literatura não mais tão marcada por projetos estéticoideológicos de protestos, denúncias e reivindicações de demandas sociais e políticas, mas também desenhada por abordagens culturais e étnico-raciais. A novidade de suas obras reside em um protagonismo feminino negro baiano da novelista em lidar com questões sociais e culturais de negros/as com a mitologia e o fantástico, criando narrativas que evidenciam uma transformação mítica da realidade (SANTIAGO, 2010 p. 99).

Pode-se então inferir, que por mais inovadora que a escrita afro-feminina seja, ainda assim será punida com o anonimato. E trata-se de um anonimato complexo, pois retira do negro a legitimidade de ser escritor. É o que ocorre com Aline França, que mesmo adotando um modo de escrita mais voltado para a mitologia e o fantástico, pondo à mostra toda a sua capacidade criativa, sofre com a marginalização. A esse respeito, Lívia Natália é muito assertiva, ao afirmar que a “acintosa ausência de mulheres negras no cânone literário brasileiro pode ser justificada mais pelos processos de invisibilização e minoração do valor estético de seus textos que por qualquer questão relativa à sua potência criadora” (SANTOS, 2011, p. 113).

Essa não é uma constatação apenas de Lívia Natália, a pesquisadora Ana Rita Santiago (2010) reconhece que as produções literárias de mulheres negras ainda estão ausentes de inventários da literatura feminina, bem como de diversas instâncias acadêmicas, artísticas e culturais. Foi o que constatou, como já citado, a pesquisa de Souza e Moreira (2015), que encerra reafirmando-reforçando a importância da inclusão desta literatura de autoria feminina negra na sala de aula. Esses relatos nos levam a concluir que as práticas de apagamento da escrita feminina, por uma série de razões, atingem mais intensamente as escritoras negras. Seja porque elas enfrentam relações desiguais, inclusive do ponto de vista étnico e não apenas de gênero, reforçando a interseccionalidade de marcas excludentes, como nos alerta Kimberlé Crenshaw (2002) e problematiza, complexifica Carla Akotirene (2019), seja porque as redes e tradições literárias e científicas insistem em acusar a produção literária de autoras afro-brasileiras de essencialista, como também pontua e desfaz essa ideia, em relação ao parâmetro cientificista, com sua escrita-depoimento, seu movimento reflexivo de corpo, Grada Kilomba (2019).

Há de se ressaltar que essa acusação de essencialismo não procede, pois, em geral, a literatura afro-feminina, longe de minimizar ou confundir um gênero discursivo com a cor da pele ou sexualidade, apenas demonstra o quanto a literatura que se quer imaginária, pode ser comprometida com ideais emancipatórios, anti-patriarcais e antirracistas. Esse comprometimento é notório na escrita de Fátima Trinchão, escritora natural de Euclides da Cunha, que dispõe de um amplo projeto literário. Nascida em 1959, Fátima Trinchão é autora de contos e poemas, sendo este último gênero mais exercitado pela autora. Poeta desde a juventude, ela inicia a sua trajetória de escritora publicando em jornais, em especial, no jornal *A Tarde*.

No *A Tarde*, em 1978, Fátima Trinchão publicou a poesia intitulada “Contemplação de uma Vida”; no ano seguinte, no mesmo jornal, ela publica o conto “Roda Viva”; e em 1985, o poema “Deus”. Como possui uma única obra individual publicada, ou seja, um livro, Fátima Trinchão também investe em antologias poéticas; em 1986 publica na *Antologia Poética Hagarab* – Editora Contemp – em 2006 na *Antologia Revista CEPA*, 2008 na *Antologia Salvador – 460 anos*, em 2009 *Cadernos Negros*, vol. 32, dentre outras. Mas, apesar de tantas produções e até publicações, tal qual Aline França e muitas outras escritoras negras, Fátima Trinchão é quase desconhecida no cenário literário baiano.

E, talvez, para que seus escritos não fiquem completamente no limbo e seu acesso seja facilitado, considerando também as dificuldades de publicação e circulação via livro, Fátima Trinchão encontrou um meio alternativo de fazer a sua literatura circular: o ambiente digital. No portal *Recanto das Letras*, talvez a maior comunidade literária do país, a escritora baiana disponibiliza um acervo considerável de textos poéticos, contos e outros gêneros textuais. Dessa forma consegue ir driblando as interdições de várias ordens que precisa superar, para afirmar-se escritora e ir construindo seu projeto literário, que teve início no século XX, e, entretanto, só se consolida no século XXI.

Nesse sentido, dada a importância da produção literária de Fátima Trinchão, buscaremos analisar, a seguir, a poética dessa escritora com o intuito de destacar o potencial lírico e sonoro de alguns de seus poemas publicados no suporte digital. Nesta análise, vale ressaltar, o foco será em torno dos textos poéticos que versem sobre ancestralidade e tragam uma representação d’África. Por isso, dentre os vários temas sobre os quais Fátima Trinchão escreve, escolhe-se os poemas que se concentram no espectro cultural africano e afro-brasileiro.

Ecos de ancestralidade na poética de Fátima Trinchão

As sociedades africanas, como é sabido, se empenham para preservar o elo com os seus ancestrais, e a conexão com os antepassados é mais do que uma mera genealogia. Para os africanos, os ancestrais são personagens do mundo dos vivos que por suas ações em benefício da sua comunidade, se tornaram notáveis, foram divinizados. Pois, na sua compreensão, a vida não termina com morte, aquele que morre passa por um processo divino de continuidade da vida. Por isso a crença, por parte dos africanos e também dos afro-brasileiros constituídos na diáspora, na existência de uma força vital emanada pelos mortos que liga o mundo real ao mundo místico.

Na cultura afro-brasileira, o atabaque, instrumento musical de origem africana utilizado em ritos religiosos afro-brasileiros, funciona como elemento de ligação entre o universo místico e o mundo dos vivos. Por esta razão, tem um significado ancestral para os africanos e os afrodescendentes, que, de forma simbólica, o referenciam na literatura com o fim de fazer ecoar ancestralidade. No poema “Ao som dos atabaques”, de Fátima Trinchão, como o próprio título anuncia, será a sonoridade, o ressoar das batidas que permite a voz poética reencontrar os seus antepassados, conforme pode-se verificar:

Eu estava ali e em pé
sob o sol quente
De um dia claro de verão.
Comecei a escutar ao longe,
Vozes e sons de atabaques,
Fechei os olhos para ver
De onde vinham....
Vinham de longe,
Vinham subindo a ladeira....
De olhos fechados ainda
Ouvi vozes que se uniam
Aos toques dos atabaques,
E vinham subindo a ladeira.
E dentro daquele canto,
Meus parentes,
Meus avós, (TRINCHÃO, 2009)

O toque dos atabaques levou o eu-poético a outra dimensão, e ao fechar os olhos recolhendo em si mesmo, notou que naquele canto, dentre as vozes que se misturavam, podia ouvir os seus parentes, sentia a presença de seus avós. Deste modo, ainda que não fosse possível vê-los, reconhecia-os, podia conectar-se aos seus ancestrais. Pois, ancestralidade é um encontro, um reencontro com o nosso passado. De acordo com José Mesquita (2016, p. 94), é a ancestralidade “que me diz de onde venho, que

me dá segurança, que me permite enxergar com a pele as marcas de meus antepassados que me constituíram”.

Mas também, conforme Adilbânia Machado (2014, p. 201), “a ancestralidade é uma saudade que nos acompanha por todo tempo do nosso existir, é rio, mar, é nuvem, é terra, é vida. Ancestralidade é um recomeçar sempre, reconstruir, ser em movimento!”. Essa noção de ancestralidade está inscrita no poema “Ao som dos atabaques”, de Fátima Trinchão. Neste texto poético, além do elo ancestral, o eu-poético enfoca a memória coletiva dos afro-brasileiros, que, na diáspora, termo que pode ser compreendido segundo José dos Santos (2008), como dispersão forçada, ou como prefere Roland Walter (2011), um entre-lugar geográfico e temporal, perdeu alguns elementos da cultura africana, ressignificou outros e experimentara novas experiências. Então, no trecho abaixo transcrito, a saudade se faz presente, parece acompanhar a narrativa:

Um idioma esquecido,
Lembranças revisitadas,
Companheiros que partiram,
Saudades de quem não vi,
Relembrações de tantas histórias...
Cheiros de tantas comidas...
Comensais, batuques, senzalas...
Panos de tantas costas...
A porta do nunca mais... (TRINCHÃO 2009)

Obrigados a falar a língua daqueles que os escravizavam, os africanos desaprendiam o seu idioma materno, e quando o conservavam não o transmitiam-ensinavam às próximas gerações, o que fez com que os afrodescendentes sequer falassem a língua de seus ancestrais. Por isso, o eu-lírico, em tom de saudade, sinaliza um idioma esquecido. Mas a saudade não se limita somente a isso, se estende aos companheiros que partiram, seja para uma outra dimensão cósmica, seja para terra da qual um dia fora capturado, como era o caso dos africanos escravizados no Brasil. A saudade do eu-lírico é por um passado que jamais voltará, mas que está guardado na memória. Assim, em outro trecho do longo poema “Ao som dos atabaques”, de Fátima Trinchão, ao voltar-se para o passado, o eu-poético finalmente consegue ver os seus ancestrais:

E eu estava ali e de pé,
Sob o sol quente de
Um dia claro de verão.
Passavam por onde estava,
Abri os olhos e vi,

O povo que caminhava,
Numa marcha compassada,
De branco todos estavam,
Abri os olhos e vi,
Os braços que abraçavam,
Num abraço que estreitava,
Mãos que entrelaçavam,
Numa corrente sem aros,
Entre presente e passado, (TRINCHÃO, 2009).

Ao abrir os olhos, o eu-lírico visualiza os seus ancestrais a compartilhar afeto num cruzar de braços que forma uma corrente de ligação entre presente e passado. Esta ligação reforça o sentido de ancestralidade, visto que esta incorpora tudo que passou e acontece, configurando-se, segundo Eduardo de Oliveira (2005, p. 258), em “um território sobre o qual se dão as trocas de experiências: sígnicas, materiais, linguísticas”. Isso explica o porquê de nas culturas africanas e afro-brasileiras a figura do griot ter uma importância essencial no seio das comunidades tradicionais. Na África Ocidental, o griot se incumbem de preservar e transmitir as histórias, conhecimentos, canções, e mitos referentes aos antepassados de seu povo. Griot, em síntese, é o guardião da memória ancestral.

Os griots, quase sempre, são anciãos responsáveis por transmitir aos mais novos as memórias ancestrais da comunidade, por meio da narração de histórias. E a velhice é uma das características mais relevantes de um griot, uma vez que um narrador de memórias precisa ter, antes de tudo, memórias para narrar, as quais, sabe-se, advêm da sabedoria e experiência de vida. Por isso, no poema intitulado “Tradições”, Fátima Trinchão evoca o griot de maneira a ressaltar a sua importância no interior das culturas africanas, como pode-se observar:

Se calarem o “griot”
Quem dirá das savanas,
desertos e planícies livres,
verdes e adsolutas
do continente africano?
E quem dirá de sua luta,
de sua história,
de sua fome,
de sua glória?
Quem falará dos heróis,
dos deuses e dos mortais,
Quando não mais houver
quem fale? (TRINCHÃO, 2008)

Segundo A. Hampaté Bâ (2010), na cultura africana tradicional os conhecimentos de toda espécie são pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança, vale ressaltar, ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, que são a memória viva da África. Nessa perspectiva, o eu-poético ao refletir sobre a “extinção” do griot, acaba confirmando a importância da oralidade para a comunicação da história africana. Então, a ênfase no verso “se calarem o griot” serve para mostrar a existência de uma tradição oral de narrar o continente africano, desde as suas savanas ao culto aos deuses e heróis, que está em movimento graças à atuação dos griots.

Nos versos finais do poema “Tradição”, o próprio eu-lírico anuncia o que seria a tradição africana sem a figura do griot. Deste modo, se calarem o griot, defende o eu-poético, perde-se a história do presente e do passado, porque não haverá quem a conte. As guerras, as glórias, as batalhas e as savanas deixarão de existir, pelo menos na memória do povo, porque não haverá quem fale a respeito. O tempo não guardará quem fomos, pois o passado cairá no esquecimento e quem somos e no que nos tornaremos já não terá mais importância alguma. Portanto, o poema “Tradição” defende a perpetuação dos contadores de histórias, tal e qual percebe-se abaixo:

Quem falará do passado,
se calarem o griot ?
se calarem o griot,
perderemos nossa história,
não tem guerras,
não tem glórias,
nem batalhas,
nem savanas.
Nos prados,
o leão não mais urrará,
infundindo terror.
Nem o vento falará,
nem o tempo guardará,
o que fomos
o que sou,
se calarem o griot (TRINCHÃO, 2008)

Nota-se tanto em “Tradição”, quanto em “Ao som dos atabaques”, ambos os poemas da poeta Fátima Trinchão, que há nuances de ancestralidade a ecoar dos versos carregados de sonoridade. O passando ancestral, nos dois textos, demonstra o interesse da escritora em evidenciar a sua relação com a África e suas culturas. Escritora diaspórica, Fátima Trinchão produz uma escrita feminina alicerçada na afro-brasilidade, referenciando,

por vezes, elementos culturais originários do continente africano, mas que ganhara uma nova ressignificação pós-diáspora, como é o caso dos griots e o atabaque. Ressignificação que é empreendida a partir desta relação com a ancestralidade, com o ontem e o hoje, apontando o reencontro com a África-mãe como berço da criação.

África-mãe: berço da humanidade

A ideia de uma África configurada como mãe e terra, segundo Donizeth Santos (2012), foi um resgate promovido pelo Pan-africanismo, no final do século XIX e início do século XX, momento histórico em que o negro se voltava para a descoberta de sua origem e mais tarde criaria inúmeros movimentos culturais. Assim, movimentos negros organizados como o *Renascimento negro-americano*, *Negrismo cubano* e *Negritude francófona* transformaram a Mãe-África em uma das principais recorrências temáticas presentes nas literaturas africanas e afro-diaspóricas.

Na literatura afro-brasileira, a África metaforizada em mãe surge nos textos dos escritores negros após a difusão, no Brasil, dos ideais pan-africanistas, em voga durante a década de 1950. À época, os movimentos pan-africanistas propunham o “resgate dos valores culturais africanos, a correção das distorções históricas em relação ao negro, uma solidariedade negra para além da geografia ou da classe, o assumir-se com orgulho a condição de negro e a fidelidade a origem africana” (SANTOS, 2012, p.68). O objetivo desses movimentos era reverter a imagem negativa que o Ocidente havia construído sobre o continente africano, de modo que os negros da diáspora, incluindo os afro-brasileiros, ainda que não soubessem o país de origem de seus ancestrais, pudessem ao menos se orgulhar de ter suas raízes na África.

Nesse sentido, na textualidade afro-feminina a África mistifica-se como o grande continente, a grande *mater* da raça negra, sendo comum que os afrodescendentes em seus escritos literários a denomine de Mãe-África, Mãe-Terra e Mãe-Negra. Contrariando o pensamento branco-ocidental, que considera o Ocidente, conforme Achile Membe (2014), o centro do globo, o berço da vida universal e da verdade da humanidade, a literatura afro-brasileira transfere à África esse lugar de protagonismo. Por isso, no poema “África”, Fátima Trinchão refere-se ao continente africano como o lugar de origem de todos os seres humanos:

Velho mundo novo,
 Eterna mãe generosa e forte
 De toda a humanidade.
 Estás em todos nós
 E nós estamos em ti,
 Seu sangue pulsa em
 Cada humano coração (TRINCHÃO 2010)

Fazendo um trocadilho para se referir a modernidade e ao passado africano, evidente no verso “Velho mundo novo”, Fátima Trinchão constrói uma narrativa poética que deixa entrever a ideia de maternidade, no sentido metafórico do termo. Maternidade potencializada pela criação, como força política, narrada pelo olhar descolonizador, antirracista da poeta. Desta maneira, a África não apenas é a mãe dos africanos e afrodescendentes, como geralmente se associa, é a mãe de toda a humanidade, para além da divisão de classes, de raças. Portanto, o sangue africano pulsa em cada coração humano, já que todos possuem a mesma origem. Em outro trecho do mesmo poema, fazendo uma alusão ao tráfico negreiro responsável pela dispersão massiva dos filhos d’África, o eu-lírico reafirma a sua ligação com o continente:

Não importam os tantos e
 Tantos exílios,
 Somos todos teus filhos!
 Não importam as tantas e
 Tantas correntes,
 Filhos do vento
 Que somos,
 Somos frutos de suas
 Sementes! (TRINCHÃO, 2010)

Apesar do exílio dos africanos, sobretudo no período da colonização europeia, os descendentes dos exilados são filhos de África também, visto que, conforme anuncia os versos, são filhos de suas sementes. Daí o sentimento de pertença de muitos afrodescendentes em relação à África. Vale destacar ainda, que os laços ancestrais com a terra *mater* não se perderam por completo no processo da diáspora, por isso mesmo sem sequer ter pisado em terras africanas, os sujeitos negros diaspóricos sentem-se pertencentes aquele torrão, de onde seus ascendentes vieram. Além disso, como inferimos no poema, voltar-retomar a África-Mãe torna-se condição para se poder respirar os ventos da liberdade.

Os negros brasileiros em particular, devido a capacidade extraordinária de atravessar os períodos da colônia e do império, em condições de exploração e desvalorização, sustentaram por meio de estratégias diver-

sas “ a possibilidade de manter viva a consciência da origem, a memória, mesmo que residual, do grupo, das suas vivências e da sua conexão com a raiz, a Mãe África” (RIBARD, 2008, p. 2007). O que explica a constante tentativa por parte dos afro-brasileiros de conectar-se ao continente africano, ainda que seja por meio da criação literária, como fez Fátima Trinchão em seu poema África, no qual ressalta a existência de um cordão umbilical comum a todos os homens, visível nos versos abaixo:

Não importa que nome
Tenha,
Nem limites,
Nem fronteiras,
Oceania,
Ásia ou América,
A África é toda a terra,
A África somos nós! (TRINCHÃO, 2010)

Nesses versos finais do poema “África”, a poeta Fátima Trinchão reitera que o continente africano é o lugar de origem da humanidade, ao afirmar que África é toda a terra, pelo fato de em todos os cantos do mundo se encontrar os filhos da terra *mater*. Desta maneira, a África está personificada em todos nós, pois, trazemos conosco a essência da Mãe-África. Assim como filho gerado no ventre da mulher se torna carne da carne da sua mãe, a humanidade tendo sido gestada em solo africano, torna-se parte integrante d’África. Com esta representação, a poeta baiana reverte a imagem depreciativa forjada pelo Ocidente a respeito do continente que deu origem a vida. Posto que:

A imagem deste continente como “selvagem”, “violento”, condenado a um perpétuo “estado de natureza” se relaciona com a visão eurocêntrica que identificou e definiu a África como continente bárbaro, inferior e não desenvolvido, corolário necessário à legitimação ideológica da escravidão e mais tarde do intervencionismo colonialista e imperialista (RIBARD, 2008, p. 203).

Decerto, a África não é nem nunca foi um paraíso, mas esta imagem ocidentalizada a seu respeito resume-se em uma única palavra: estereótipo. Ao atribuir ao continente africano a selvageria, a violência, a barbárie, o “atraso” econômico, social e cultural, o Ocidente nega que essas características, em maior ou menor grau, são comuns a todas as sociedades humanas. Os países africanos, como qualquer outro país do mundo, possuem as suas particularidades, suas problemáticas complexas e, por vezes, acentuadas ou escamoteadas em sua interrelação com o mundo, e Fátima

Trinchão, em seu poema denominado “Piedade à Darfur,” evidencia isso por meio de uma linguagem poética assentada no social.

Em “Piedade à Darfur”, Fátima Trinchão novamente invocando a metáfora da África-mãe, tematiza sobre o sofrimento dos filhos d’África causado pela seca. Neste poema, especificamente, a poeta se refere ao povo de Darfur, sobretudo às crianças, que são mais vulneráveis às consequências da falta de chuva. Por isso em versos candentes que expressam o lamento do eu-poético, clama por piedade ao Senhor, na tentativa de aliviar os gritos de dores lançados ao ar, evidente na estrofe transcrita:

O sol escaldante castiga o tórrido chão da África-mãe
Que debalde lança ao ar, seus gritos de dores diante
De lágrimas, tantos horrores, angústias, soluços,
De leste a oeste
De norte a sul,
Piedade piedade,
Piedade Senhor,
para as crianças de Darfur (TRINCHÃO, 2009)

Localizado na região Oeste do Sudão, Darfur é um dos lugares mais áridos e inóspitos do continente africano, tanto devido à fatores climáticos quanto em razão dos contínuos conflitos armados. Durante a longa guerra civil ocorrida entre 2003 a 2009, segundo Camila Braga (2012), em Darfur morreram 2 milhões de pessoas e mais de 5 milhões foram deslocadas. Palco de constantes disputas entre grupos políticos rivais, milhares de pessoas continuam morrendo por violência, fome ou doença – e cerca de 2 milhões de pessoas vivem em campos de refugiados. Tudo isso contribuiu para que as pessoas de Darfur ficassem ainda mais vulneráveis.

Devido à seca e aos complexos conflitos armados, no Darfur há escassez de alimentos e o que deveria ser essencial, acaba sendo uma raridade para toda uma massa de homens, mulheres e crianças sedentos por água e comida. Portanto, neste contexto, não é incomum a formação de filas quilométricas para aquisição de algo que possa matar a fome e a sede. No entanto, apesar de todo sofrimento, Fátima Trinchão consegue transformar a dor do povo de Darfur em poesia ou, através da poesia, traduzir essa dor. Na estrofe abaixo, nota-se a referência da poeta ao drama vivenciado pelos filhos d’África que tem fome:

E em filas e filas quilométricas, imensas,
Das ruas estreitas, das ruas desertas,
Buscando alimentos, sedentas,
Mulheres tão fracas,
tão frágeis, tão fortes,

Trazendo nos seios crianças famintas,
Naquelas planícies no norte e no sul,
Piedade piedade,
Piedade Senhor, (TRINCHÃO, 2009)

Nesse trecho do poema “Piedade a Darfur”, a poeta Fátima Trinchão cria um paradoxo para ressaltar a capacidade de resistência das mulheres africanas, tão frágeis e tão fracas devido à condição sub-humana na qual vivem, mas ao mesmo tempo tão fortes dado o esforço delas para sobreviver e assim não deixar morrer as suas crianças famintas. É para essas mulheres fragilizadas pelas adversidades climáticas e pelos desmandos dos homens que o eu-poético, no trecho citado, clama por piedade ao Senhor. Então, em vez de reforçar os estereótipos cristalizados sobre o continente africano, a poeta Fátima Trinchão lança luz sobre os problemas enfrentados pelo povo do Darfur e transforma a dor dos filhos da Mãe-África em matéria poética. Matéria, como demonstra sua feitura poética, a ser repensada, realinhada, transmutada pela força criadora humana, de um outro humano, certamente amplo e não assentado em desigualdades, que precisa retomar a Mãe África, como faz e sinaliza Trinchão, para que este ato criativo se potencialize e a humanidade renasça.

Conclusão

No conjunto das letras nacionais, a literatura afro-feminina tem sido uma das vertentes literárias mais importantes para a construção de novas narrativas ficcionais, para o aparecimento de novos talentos no circuito cultural brasileiro. Por esse motivo, mesmo que de maneira tímida, começa a ser legitimada em espaços como a universidade, hoje mais aberta às vozes que surgem às margens. Passou a assumir um protagonismo fora do reduzido círculo de leitores, conquistados, ao longo de anos, por escritoras e escritores, que inscreveram na literatura brasileira a sua afro-brasilidade.

Nessa perspectiva, pode-se inferir que a produção literária de Fátima Trinchão traz os signos da afrodescendência, marca singular da escrita-afro-feminina, e por vir à público também mediante meios alternativos de publicação, revela a dificuldade de a mulher negra ser escritora. Contudo, conforme constatou-se com a realização deste estudo, mesmo com as interdições do mercado editorial, escritoras como Fátima Trinchão conseguem fazer circular as suas produções literárias, fazendo ressoar suas vozes silenciadas.

Como pudemos ver, através desse recorte da poesia de Fátima Trinchão, a ancestralidade, promovendo o reencontro com o passado, o retorno à África-Mãe, torna-se, na sua escrita, mecanismo de enfrentamento na diáspora, de luta e de reafirmação, inclusive da sua escrita criativa, da potência crítica e reflexiva de seus textos poéticos, que nos convidam a afirmar a importância destes circularem ainda mais. Importância de serem publicados/visibilizados/disseminados, de atravessarem mares e muros, de se fazerem presentes cada vez mais nas escolas, nos arquivos, nas universidades etc., como condição primordial para se retrabalhar a sensibilidade, as conceptualidades, a formação humana, na linha da produção de outros conhecimentos sobre o mundo, o Ocidente, a África e a si. Dessa forma, Fátima Trinchão reverte, ressignifica a imagem da África, através de seu movimento poético descolonizador, que nos lança a outro mar de signos, rearranjado na sua poesia como forma de se desfazer as desigualdades, as injustiças, e reconstruir, recriar a humanidade.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Miriam. A literatura negra feminina no Brasil -pensando a existência. **Revista da ABPN**, v. 1, n. 3, p. 181-189, fev. 2011.
- BÁ, A. Hampaté. A tradição viva. KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.
- BRAGA, Camila de Macedo. **As estratégias internacionais de prevenção à violência em massa e a “nova guerra” no Darfur**. 2013. 178 f. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais. Puc, São Paulo, 2013.
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, v.10, n.1, p. 171-188, 2002.
- DALCASTAGNÈ, Regina. A auto-representação de grupos marginalizados: tensões e estratégias na narrativa contemporânea. **Letras de Hoje**, Rio Grande do Sul, v. 42. n. 4, p. 19-31, 2007.
- DUARTE, Eduardo de Assis. Mulheres marcadas: literatura, gênero, etnicidade. **Terra Roxa**, Londrina, v. 17, p. 6-18, dez. 2009.
- FILHO, Proença Domício. A trajetória do negro na literatura brasileira. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 161-193, 2004.

GUIMARÃES, Raquel Beatriz Junqueira. Escritas de mulheres: cotidiano, força e rebeldia. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 18, n. 35, p. 9-18, 2014.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogá, 2019.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas**: filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira. 2014. 240 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Educação, Salvador, 2014.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Marta Lança. Antígona 2014.

MESQUITA, José Rinardo Alves. **Corpo e ancestralidade em danças negras brasileiras contemporâneas**: processos de pertencimento afro no ponto de cultura galpão da cena- Itapipoca-CE 2016. 197 f. Dissertação (Mestrado em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis) – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Redenção, 2016.

MOREIRA, Jailma dos Santos Pedreira. Reescrita de si: produções de escritoras subalternizadas em contexto de políticas culturais. **Revista Fórum de Literatura Brasileira Contemporânea**, v. 7, n. 13, p. 71-88, 2015.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade**: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. 2005. 353 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2005.

RIBARD, Franck Pierre Gilbert. África, mãe negra do Brasil ou apontamentos para uma nova consciência multicultural. In: RIOS, Kênia Sousa; FURTADO FILHO, João Ernani (orgs). **Em tempo: história, memória, educação**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2008.

RIBEIRO, Djamilá. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2017.

SANTIAGO [DA SILVA], Ana Rita. Literatura de autoria feminina negra: (des)silenciamentos e ressignificações. **Fólio — Revista de Letras**, Vitória da Conquista, v. 2, n. 1, p. 20-27, 2010. (a)

SANTIAGO [DA SILVA], Ana Rita. **Vozes literárias de escritoras negras baianas**: identidades, escrita, cuidado e memórias de si em cena. 2010. 255 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, Salvador, 2010. (b)

SANTOS, Donizeth. Representações da Mãe-África na literatura angolana. **Revista Trama**, V. 3, n.6, p.27-42, 2007.

SANTOS, Donizeth. Representações da Mãe-África nas poesias moçambicana e afro-brasileira. **Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF**, Vol. 5, n° 9, p. 67-78, 2012.

SANTOS, José Antônio. Diáspora africana: paraíso perdido ou terra prometida. In: MACEDO, JR., (Org.) **Desvendando a história da África** [online]. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

SANTOS, Livia Maria Natália de Souza. Poéticas da diferença: a representação de si na lírica afro-feminina. **Cor das Letras** — UEFS, n. 12, p.105-124, 2011.

SOUZA, Taíse Campos dos Santos Pinheiro de; MOREIRA, Jailma dos Santos Pedreira. Escritoras subalternas negras: por que incluí-las nas aulas? **Revista Fórum Identidades**. Itabaiana: Gepiadde, vol 19, set/dez, 2015.

TRINCHÃO, Fátima. **Tradições**. Disponível em <<https://www.recantodasletras.com.br/poesias/1278348>> Acesso em 25/05/2020.

TRINCHÃO, Fátima. **Ao som dos atabaques**. Disponível em <https://www.recantodasletras.com.br/poesias/1960717>> Acesso em 25/05/2020.

TRINCHÃO, Fátima. *África*. Disponível em <<https://www.recantodasletras.com.br/poesias/2622488>> Acesso em 25/05/2020.

TRINCHÃO, Fátima. **Piedade à Darfur**. Disponível em <https://www.recantodasletras.com.br/poesias/1525699> Acesso em 25/05/2020.

WALTER, Roland. O espaço literário da diáspora africana: reflexões teóricas. **Cor das Letras** — UEFS, n. 12, p. 9-34, 2011.



TRAUMA COLONIAL, CURA, REINVENÇÃO DA VIDA: NARRATIVAS AFRO-AMERICANAS E AMERÍNDIAS NA LITERATURA ESTADUNIDENSE CONTEMPORÂNEA¹

COLONIAL TRAUMA, HEALING, REINVENTION OF LIFE: AFRO-AMERICAN AND NATIVE NATIONS NARRATIVES IN CONTEMPORARY US LITERATURE

Tiago Silva²

Resumo: Partindo da ideia de metacomentário de Jameson (1992), o presente ensaio visa a discutir a ficcionalização da história e a politização da experiência de sujeitos marginalizados, historicamente apagados da narrativa histórica oficial, como estratégia de revisão da grande narrativa de formação estadunidense e de ressignificação da participação de sujeitos negros e ameríndios nesse processo. Tomou-se como corpus os seguintes romances: *The color purple* (1982), de Alice Walker; *Beloved* (1987) e *Home* (2012), de Toni Morrison; *Mean Spirit* (1990), de Linda Hogan, e *Ceremony* (1977), de Leslie Marmon Silko, aqui compreendidos como metacomentários, que retomam a versão oficial da história para preencher suas lacunas e reescrevê-la a partir de novos focos narrativos, mais inclusivos e polifônicos, que legitimam a perspectiva de sujeitos subalternizados, propondo um (des)recalcamento da violência colonial, como ponto de mutação e de empoderamento, um resgate de culturas e práticas ancestrais como forma de curar-se da colonialidade e como plataforma política de resistência ao processo de ocidentalização da América.

Palavras-chave: Metacomentário. Narrar o trauma. Politização da experiência.

Abstract: From Jameson's idea of metacommentary (1992), this paper aims at discussing the fictionalization of history and the politicization of marginal experiences as a strategy for the revision of North-American official narrative, reframing the participation of black and indigenous peoples. The following novels were taken into account: *The color purple* (1982), by Alice Walker; *Beloved* (1987) and *Home* (2012), by Toni Morrison; *Mean Spirit* (1990), by Linda Hogan, and *Ceremony* (1977), by Leslie Marmon Silko, all considered as metacommentaries which, by opposing the official version of history, fill its gaps, and rewrite it from new narrative viewpoints. These narratives legitimize marginalized perspectives, center excluded subjects, and propose a rescue of traditional cultural practices as a means of healing from coloniality as well as a political platform for resisting the westernization of the Americas.

Keywords: Metacommentary. Narrating trauma. Politization of experience.

¹ Artigo recebido em 13 de agosto de 2020 e aceito em 10 de setembro de 2020.

² Pós-doutorando no PPGL/UFS, professor de Inglês do Instituto Federal de Sergipe, Campus Estância (IFS). Doutor em Letras, Teoria da Literatura, pelo PPGL/UFPE (2018). Pesquisador associado ao Grupo de Estudos de Literatura e Crítica Contemporâneas (GELCCO), UEPB/UEFG, e ao Grupo de Pesquisa em Estudos de Texto, Leitura e Linguagem (GETELL), do IFS. E-mail: tiagob_s@yahoo.com.br.

Introdução

Para Fredric Jameson (1992), em *O Inconsciente Político*, a narrativa é um ato socialmente simbólico, que deve ser historicizado e observado em função das categorias ou códigos interpretativos através dos quais lhe damos sentido. A dinâmica da historicização deve, portanto, estar voltada para a atividade interpretativa, que de modo geral compreende o texto sempre como já lido, já que “nós o apreendemos por meio de camadas sedimentadas de interpretação prévia, ou - se o texto é absolutamente novo - por meio de hábitos de leitura sedimentados e categorias desenvolvidas pelas tradições interpretativas de que somos herdeiros” (JAMESON, 1992, p. 9). Dito de outro modo, a atividade interpretativa está fundada na existência de um esquema prévio, constituído, como o próprio Jameson aponta, como uma espécie de “metacomentário”, segundo o qual o objeto de estudo é reescrito ou compreendido a partir de um código interpretativo culturalmente específico e anterior. No mesmo sentido, Hall (2016), em *Cultura e Representação*, defende que devemos pensar sobre a representação em seus dois sentidos: enquanto ato representacional, que forja imaginários, mas também enquanto código cultural previamente construído, utilizado na decodificação de imagens e textos. Logo, deve-se politizar a representação, questionando-se os códigos e as imagens que articula, evidenciando disputas políticas em torno de seus sentidos, revelando interesses que participam da construção da realidade que herdamos e na qual existimos.

Analisando etimologicamente o termo ‘metacomentário’, o prefixo ‘meta’ significa mudança, posteridade, além, transcendência, ou reflexão crítica sobre. Assim, o termo metacomentário remete a um segundo comentário que transcende, que vai além, que critica um comentário já existente. Para Hollanda (s./d.), esse modo de pensar é essencialmente dialético, já que enfatiza a mudança de marcha na engrenagem da história; é uma forma de leitura essencialmente alegórica, que consiste em reinscrever um determinado texto em um código interpretativo específico. Em certo sentido, a grande narrativa de formação estadunidense, a história oficial, é um texto que tem sido, sistematicamente, reinscrito dentro de outros códigos; escritores negros e indígenas, por exemplo, têm feito uma verdadeira reavaliação dessa narrativa histórica, politizando experiências e preenchendo suas lacunas a partir de posições mais inclusivas, menos homogeneizantes. Nesse sentido, a história oficial segue sendo importante, funcionando como um texto base (um comentário) a ser reconstruído, rasurado, erodido, mas segue participando do processo social de atribuição de sentido simbólico as narrativas. Esse fenômeno pode ser compreendi-

do a partir de ‘*La condition postmoderne*’, de Jean-François Lyotard (1979), que defende a impossibilidade de se fazer uma história (também enquanto narrativa), de se atribuir sentido aos eventos, de se considerar o significado das práticas pessoais, sociais, históricas e culturais, sem partir das grandes narrativas socialmente compartilhadas, dos textos históricos oficiais, de certo modo, já que há uma relação inerente entre toda expressão particular (ou pessoal) com seu contexto social, ideológico, histórico e cultural – o código representacional precede a narrativa e dela participa, tanto no ato de narrar, quanto no ato de ler e entender seu sentido (HALL, 2016).

Sendo assim, a grande narrativa histórica estadunidense, mesmo sendo confrontada, continua tendo uma função importante; ela é a base sobre a qual narrativas ficcionais da literatura contemporânea historicizam e politizam a experiência de sujeitos subalternizados, de vivências propositalmente excluídas e apagadas. Na narrativa oficial de construção da nação, aqui tematizada, há um vazio deixado pela ausência de certos grupos sociais. Há, no entanto, na literatura, uma tentativa de retomar essa construção narrativa oficial, esse comentário, e de metacomentá-lo, propondo um esforço reconstrutivo da narrativa oficial, fabricando um código interpretativo menos opressivo e de resistência à imposição da episteme anglo-saxônica, forjando narrativas que suplementam o discurso imposto, abrindo brechas para outras experiências igualmente (norte)americanas, num processo de reinscrita.

Nesse ensaio, pretende-se discutir esse esforço de criação de um metacomentário reinterpretativo da história oficial a partir das seguintes narrativas: *The color purple* (1982), de Alice Walker; *Beloved* (1987) e *Home* (2012), de Toni Morrison; *Ceremony* (1977), de Leslie Marmon Silko e *Mean Spirit* (1990), de Linda Hogan. Os três primeiros romances se debruçam sobre experiências afro-americanas na sociedade estadunidense e serão observados em *Narrar o trauma, reinventar a vida*. Já os dois últimos romances, que tratam de vivências de ameríndios, serão observados na última parte do ensaio – *Curar-se do branco, redescobrir o si mesmo*. As narrativas aqui consideradas evidenciam, por um lado, uma mudança no código interpretativo da história oficial estadunidense, particularmente na narrativa de construção da nação, que se torna um pouco mais inclusivo, apontando para realidades historicamente apagadas, desenterrando o passado de violência recalcado contra negros e povos originários; por outro lado, evidenciam também um projeto comum desses escritores – a reconstrução da narrativa oficial a partir de perspectivas descentradas, fora do núcleo eurocêntrico hegemônico. Assim, essa literatura empreende aquilo que propõe Jean-François

Côté (2001), já que reflete sobre as grandes narrativas americanas a partir de *micro-récits* e preenchem lacunas nas visões totalitárias e universalizantes do discurso oficial, através da politização de experiências particulares.

Narrar o trauma, reinventar a vida

Para Jameson (1992), a interpretação política de artefatos culturais deve ser preponderante em relação a outras formas de interpretar, devendo ser tomada como um horizonte absoluto de toda atividade hermenêutica. Esse pressuposto de seu pensamento atualiza e dá vigor ao pensamento marxista. Para Holanda (s./d.), Jameson surge, estranhamente, da defesa da atualidade do pensamento teórico marxista em um momento de guerra contra Marx, contra análises ideologizantes e até contra a própria noção de História, resgatando a importância do pensamento do filósofo prussiano, da análise da ideologia e da própria História nas leituras e interpretações do mundo atual. Sendo assim, mais importante que exercer algum tipo de patrulhamento ideológico sobre as tendências estéticas e intelectuais contemporâneas é suspender os dualismos éticos e promover o pluralismo e a coexistência de métodos e interpretações, garantindo a existência de múltiplas vozes e o enfrentamento da mercantilização da vida e de sua base natural, revelando os diferentes interesses imbricados nas mudanças no código interpretativo de uma determinada realidade.

Em *The Color Purple* (1981), de Alice Walker, as relações de poder representadas partem da posição duplamente subalternizada de uma mulher negra em contextos patriarcais. Celie, personagem principal do romance, é posta em lugares que a inferiorizam na relação com o homem – pai, marido, que não foi escolhido por ela, enteados –, e na relação com a sociedade como um todo, existindo em um lugar balizado por uma dupla marcação – racial e de gênero. Celie, como adverte Grada Kilomba (2019, p. 94), em *Memórias da Plantação*, “a “raça” não pode ser separada de gênero nem o gênero pode ser separado da “raça”. A experiência envolve ambos porque construções racistas baseiam-se em papéis de gênero e vice-versa, e o gênero tem um impacto na construção de “raça” e na experiência do racismo.”

Nesse sentido, a obra cria uma espécie de micro representação da sociedade a partir da posição de uma mulher negra, recuperando, no núcleo familiar, as forças que determinam a opressão da personagem. No início da narrativa, Celie tem somente 14 anos; ela não recebeu educação formal e é frequentemente estuprada pelo seu suposto pai, por quem é tratada como um objeto, cuja posse é transferida para um outro homem.

Embora não seja legalmente escrava e exista ficcionalmente em um tempo em que há escravização de pessoas já havia sido criminalizada, a vida de Celie alegoriza o que foi vivido por escravas negras anos antes, particularmente em relação à anulação de sua disposição de vontade, demonstrando também a continuidade da colonialidade, da manutenção de estratégias de dominação naquele território. *The Color Purple* revela a sobreposição e fixação da identidade de mulheres negras em padrões perversos que, mesmo criminalizados, continuam impondo esquemas ferozes de opressão e exploração, mesmo no espaço privado, mesmo no lugar da intimidade, mesmo nas relações afetivas. Assim, Celie materializa um terceiro lugar, um “vácuo de apagamento habitado” (KILOMBA, 2018), sustentado pela dominação masculina e racial.

A permanência da opressão, agora enquanto memória, é, por sua vez, problematizada em *Beloved* (1987), de Toni Morrison, que comenta e recria os efeitos psicológicos desse legado histórico. Na obra, a escravidão continua no presente de Sethe, uma mulher recém-liberta que, após fugir do estado em que vivia, onde o crime contra a humanidade do qual foi vítima ainda era possível, convive cotidianamente com seu passado, metaforizado no fantasma da filha assassinada, 18 anos antes; para libertar seu rebento de uma vida de escravidão, Sethe mata-a. Assim, o romance sugere que nem a morte é um caminho possível para a superação do trauma da escravização, de ter sido violentamente objetificada, desumanizada por agentes brancos que, em prejuízo da vida, punham o lucro acima de tudo.

A narrativa de Toni Morrison é baseada em um acontecimento real, a história de Margaret Garner, que também escapou da escravidão no Kentucky e assassinou a filha quando foi novamente presa em Ohio. As dificuldades encontradas por Sethe na convivência com o passado que lhe foi imposto, podem ser alegoricamente compreendidas como as dificuldades da própria nação em conviver com seu passado. A obra permite, portanto, pensar o fantasma enquanto símbolo do mal-estar de existir em um lugar construído a partir da violência, da qual se foi vítima, revelando o horror que subsiste ao marco temporal da escravização – a experiência pós-traumática. Atrelado na origem aos esquemas de exploração do trabalho e da vida em regimes de classificação racial (QUIJANO, 2005), os EUA recalcam, permanentemente, esse fato, construindo uma narrativa de si fundada nas ideias de liberdade e democracia. Esse passado, contudo, como a filha de Sethe, retorna do inconsciente social, explodindo violentamente em cada nova morte, em cada novo caso de violência policial, em cada novo assassinato de pessoas negras, como nos casos de George

Floyd³ e Breonna Taylor⁴, assombrando, fazendo ruir, como força disruptiva, a imagem de paraíso na terra que o país tenta construir para si, revelando há impossibilidade da paz sem reparação do passado.

Já em *Home* (2012), Morrison conta a história de Frank Money, um homem negro de 24 anos, veterano da guerra da Coreia, em sua jornada de volta para casa, um ano após sua liberação do serviço militar. Nessa narrativa, a problemática central é a fragmentação da casa, do lar, que não mais existe como foi conhecido por Frank; o ponto nevrálgico é a discussão do que é e de onde está a casa. Depois do serviço militar, Frank perde seu soldo no jogo, perde todos os trabalhos que conseguiu, perde a namorada com quem morou; além de tudo isso, luta contra a possibilidade iminente de perder a própria sanidade. Para Cornejo-Polar (2000), o discurso resultante de um sujeito diaspórico, interdito em um presente completamente insatisfatório, é descentrado e até esquizofrênico. Talvez daí a dificuldade de se seguir a lógica narrativa de *Home*, e também de *Beloved*; nos dois romances, as personagens principais são sujeitos que se deslocam ou que são forçadamente deslocados; desenraizados e vivem a insegurança de ter ou não a casa – casa vista enquanto metáfora de espaço de acolhimento e tranquilidade. A casa, portanto, é uma interdição, uma impossibilidade, um lugar onde não se chega e para o qual não se pode retornar. De certo modo, a condição do afro-estadunidense, do afro-diaspórico é esse lugar ainda impossível, ainda por vir, já que, como as obras revelam, a colonialidade continua agindo, impedindo a construção desse *topos*, inviabilizando o estabelecimento de uma relação mais harmônica com o lugar em que vivem.

Essas três obras apontam para pontos centrais do pensamento de Jameson: a luta de classes; a ideologia e a importância da noção de história, como formas de interpretar e ler artefatos culturais. É interessante observar que o ponto de partida da narrativa de *Beloved*, a experiência real de Margaret Garner, demonstra exatamente a necessidade de se considerar o histórico para, a partir dele, descobrir-se a ideologia por trás de nossas interpretações da cultura e da manipulação de nossos desejos e sonhos. No caso da literatura afro-estadunidense, o pressuposto que move a produção das obras consideradas é a necessidade de construir um passado histórico do negro a partir do que foi vivido pelo negro, para assim transcender a condição de subjugação e o apagamento histórico impostos pelo grupo hegemônico anglo-americano que, também através da imposição de uma narrativa de liberdade e democracia, permite a manutenção de violências,

³ Estrangulado com o joelho por um policial branco da Polícia de Minneapolis no dia 25 de maio de 2020.

⁴ Morta a tiros por policiais do Departamento de Polícia Metropolitana de Louisville em 13 de março de 2020.

a continuidade da expropriação do trabalho e da vida de pessoas, como forma de garantir lucros ao capital, à elite do país.

Celie, em *The Colour Purple*, é um exemplo perfeito de trabalho com a experiência vivida e de contato com a própria dor, de reconhecimento do estado pós-traumático; ela registra, em seu diário, suas vivências e a ausência da irmã Nettie e de seus dois filhos, forçadamente, dados para adoção. Estimulada pelo contato com a amante de seu marido, Shug Avery, descobre que sua irmã lhe escrevia cartas, secretamente mantidas pelo o homem com quem foi forçada a se casar; descobre ainda a parte escondida de sua história - que sua família vive na África e, a partir do reconhecimento e do atravessamento da opressão, descobre a possibilidade de ter e de reconstruir relações afetivas; descobre-se sujeito, importante, dono de si, e finalmente transcende a própria condição, não porque mude as estruturas sociais, que continuam opressivas, mas porque muda a sua relação com elas. É justamente a descoberta de seu passado, de sua história, que dá condições para a recuperação da autonomia e para o restabelecimento da personagem de um modo mais satisfatório, enquanto um Eu. No processo de reconhecimento e de narração de sua história, da própria dor, Celie atravessa sua opressão e torna-se “a narradora e a escritora de sua própria realidade, a autora e autoridade [de sua] da minha própria história. Nesse sentido, [Celie] eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminedou.” (KILOMBA, 2019, p. 28).

Segundo Walter (2009), o processo de lembrar o passado, de trabalho com a memória, de perlaboração (atravessamento) do trauma, mesmo que seja um trauma coletivo, é fundamental para a) reunir os pedaços da identidade fragmentada e para b) assumir a responsabilidade pela reconstrução, sendo a retomada literária do passado, também, uma forma de resistência à descontinuidade, um esforço de integralização, uma forma de exigir reparação e de dar início a reinvenção da própria vida, da própria nação. Em outros termos, a literatura afro-estadunidense, as obras aqui consideradas, fazem um esforço de atravessamento do trauma colonial, travando uma luta pela ressignificação e inserção do negro apagado das histórias oficiais e, conseqüentemente, pela evidência da violência histórica. Essa evidência, mais que um contato com a dor, é ponto de partida, é portão de embarque para uma experiência nacional mais integrada e, verdadeiramente, democrática.

Curar-se do branco, redescobrir o si mesmo

Enquanto o processo de reconstrução do passado histórico do negro enfatiza a revelação dos efeitos da escravização e a importância da memória na transformação da realidade, nos dois romances de escritoras indígenas predomina a rememoração da subjugação dos povos ameríndios, o seu confinamento em reservas e o esfacelamento de sua cultura, como efeitos de uma convivência forçada com uma episteme que prioriza o lucro em detrimento da vida. Embora tomem como ponto de partida eventos históricos do século XX, essas obras falam também daquilo que o índio estadunidense vive hoje. Esses romances também são, portanto, com base em Jameson, metacomentários do presente a partir do passado, realizadas através de um código interpretativo atualizado, construído da perspectiva ameríndia, destacando a experiência dos que aqui viviam antes da chegada, antes da invasão.

Em *Mean Spirit* (1990), Linda Hogan reflete sobre os efeitos da descoberta e da exploração de petróleo em terras indígenas no Estado de Oklahoma na década de 1920, retomando um evento histórico nomeado pelos jornais como “*The Osage Reign of Terror*”, em que cerca de 60 índios Osage foram assassinados. Na primeira década desse século, ainda durante o processo de confinamento dos índios em reservas, cada membro da tribo Osage recebeu cerca de 657 acres de terra, adquirindo também o direito de receber “royalties” da exploração do petróleo. Os recursos minerais eram de propriedade de todos e os índios dividiam os royalties entre todos de forma proporcional. A partir de 1921, o Congresso decidiu que índios ou seus descendentes menores de idade deveriam ter guardiões legais apontados judicialmente até demonstrarem capacidade civil, independentemente, de terem pais vivos. Os guardiões eram normalmente advogados e comerciantes brancos, que se beneficiam fortemente dessa relação de dependência legalmente instituída. Hogan enfatiza a luta entre a ganância do grupo anglo-americano, o grupo invasor, e a resistência da cultura e dos povos originários. Desse modo, sua narrativa enfatiza a colisão entre dois mundos, entre duas epistemes culturais; uma colisão cujo resultado é sempre negativo para os povos nativos.

A construção narrativa de *Mean Spirit* foca em múltiplos protagonistas e atende a necessidade apontada por Côtê (2001), criando micro narrativas que fraturam a visão universalizante e totalitária da versão histórica oficial, a partir do revezamento de diferentes posições narrativas: membros das famílias Greycloud e Blanket, o vidente Michael Horse, e Stace Red Haw, um Lakota enviado para Oklahoma como investigador federal

dos assassinatos de índios. O resultado desse jogo, no qual a fala vai sendo transferida de uma para outra personagem, é a certeza de que os índios são sempre perdedores na relação com o grupo hegemônico: primeiro do território; depois do óleo encontrado em sua reserva, tida, inicialmente como improdutiva e imprestável para a exploração; depois da autonomia e, conseqüentemente, do modo próprio de existir, já que ter capacidade civil, antes de tudo, significa agir dentro de uma lógica legal específica, nesse caso, imposta pelo colonizador – ter capacidade civil significa, dessa maneira, ter um pensamento eurocentrado, adotar o comportamento do colonizador, ser branco, portanto, coisa que um ameríndio jamais será.

Os brancos chegam para coletar o óleo com o objetivo de pagar por ele tão pouco quanto possível; caso recuse o quinhão anual de 10%, ou \$200, devido aos ‘totalmente’ nativos, o índio é declarado insano e um advogado é constituído como seu curador e, portanto, como responsável pela gestão de seu dinheiro. Nesse contexto, alguns índios não conseguem pagar seus débitos e fazem empréstimos com o ‘benevolente’ John Hale, que garante o empréstimo, condicionando-o a contratação de um seguro de vida, cujo beneficiário é o próprio Hale. Obviamente, a consecução do prêmio do seguro de vida nunca demora. Alegoricamente, esses esquemas e estratégias dos brancos petroleiros representam o tratamento histórico recebido pelos índios por parte do grupo hegemônico. Embora esses acontecimentos tendam a ser ‘esquecidos’ pela história oficial, a narrativa de Hogan é, ao mesmo tempo, uma tentativa de narrar o trauma mas também uma forma de existir dentro dessa história, um jeito de reconstruir o evento e de preencher suas lacunas a partir da ficcionalização de um evento histórico, considerado o primeiro grande caso do FBI, conforme informações encontradas nos sites do *The National Museum of the American Indian* e da *Oklahoma Historical Society*⁵.

Ceremony, de Leslie Marmon Silko, é o primeiro romance escrito por uma mulher ameríndia nos Estados Unidos. A narrativa foca nos problemas de Tayo, um mestiço – *half white, half-Laguna*, que depois de sobreviver a Segunda Guerra Mundial e de presenciar a morte de seu primo Rocky durante a Marcha da Morte de Bataan, em 1942, retorna para a casa de sua família em *Laguna Pueblo*. Lá, torna o álcool jeito de com seus conflitos, com seu estresse pós-traumático, até encontrar, na cultura tradicional de seu povo, um outro caminho, uma cura para seu mal. Em certo sentido, assim como em *The Color Purple*, de Alice Walker, *Ceremony* é uma continuação da história;

⁵ Mais informações sobre ‘The Osage Reign of Terror’ podem ser encontradas nos seguintes sites: <http://blog.nmai.si.edu/main/2011/03/the-osage-murders-oil-wealth-betrayal-and-the-fbis-first-big-case.html> e <http://www.okhistory.org/publications/enc/entry.php?entry=OS005>.

o romance atualiza elementos tradicionais de culturas nativas norte-americanas, incluindo rituais, recursos naturais e culturais, em uma narrativa que demonstra profundo conhecimento da realidade do sujeito culturalmente híbrido, filho do choque entre epistemes e grupos étnicos distintos.

Tayo, o protagonista da narrativa, é um ser entre culturas distintas; é o filho de uma mãe indígena que deserta de sua tribo com um pai branco desconhecido; é aquele que precisa retornar para sua casa, onde moram sua avó, sua tia e o marido dela, para lá se recuperar do trauma da guerra, o trauma de ter sido usado como arma. É dessa percepção de si que resulta a ilusão de ter visto o rosto de seu tio Josiah entre as faces dos soldados japoneses, aqueles a quem deveria matar. Em casa, Tayo enfrenta dois grandes dramas: o desapontamento da família pela morte de Robert e o luto pela morte de seu tio favorito – Josiah. Além disso, ele se sente culpado pela seca que atingiu sua reserva por seis anos, pois acredita que ela é resultado da prece que proferiu nas florestas das Filipinas e é dele a responsabilidade de trazer a chuva de volta. Em outros termos, Tayo sente-se culpado e responsável por fazer ressurgir a vida em seu território esfacelado, fardo duro demais para ser carregado por um homem.

Conforme se recupera, Tayo descobre que não está só; que seus amigos que lutaram na guerra também recorreram ao álcool como forma de lidar com as dores do pós-guerra. A presença dos amigos não ajuda muito, já que passam o tempo remoendo a grandeza da guerra e o respeito que receberam enquanto estavam de uniforme. Quando suas esperanças começam a acabar, sua avó chama um *Ku'oosh*, um curandeiro, que conhece os rituais e as tradições de sua tribo, para realizar uma cerimônia de recuperação de guerreiros que mataram na guerra. A cerimônia, embora Tayo e o próprio *Ku'oosh* duvidem de sua eficácia, parece representar a própria condição frágil e desacreditada em que foi posta a cultura nativa diante dos esquemas de opressão dos grupos hegemônicos. De qualquer forma, mesmo despotencializada, são elas, as culturas e práticas específicas dos povos ameríndios, sua episteme, seus saberes construídos na relação entre povos e lugares, que criam as condições para a cura, para a descolonização e atravessamento da dor e para o reencantamento da vida.

Considerações finais

A noção de historicização em Jameson (1992) não se refere ao estudo da natureza das estruturas “objetivas” de um determinado texto literário, mas à análise das categorias ou códigos interpretativos por meio dos quais

lemos o texto. Seu interesse é, portanto, menos o texto do que a própria dinâmica do ato da interpretação. Isso é o que Jameson define como meta-comentário. Assim, a literatura aqui considerada é uma forma de leitura essencialmente alegórica, que consiste em reinscrever um determinado texto em um código interpretativo específico, promovendo a reavaliação dialética da história, revelando maneiras “locais” pelas quais diferentes tendências constroem seus objetos e os reinserem no contexto político, à medida que fissuram as grandes narrativas, reinserindo sujeitos e posições relegadas ao esquecimento no contexto cultural estadunidense, recompondo a história e reafirmando a importâncias do ‘diferente’ no processo de formação da nação. O pensamento de Cotê (2001) corrobora com o que diz Jameson (1992) em relação a não novidade do texto: um texto se apresenta sempre como já lido, já que o apreendemos através de um esquema previamente constituído ou através de hábitos interpretativos já sedimentados. Isso não significa que escritores negros e índios estejam simplesmente realizando releituras da história oficial, mas que constroem, a partir do que é historicamente posto, versões mais inclusivas, que politizam suas posições e particularidades em oposição a versão do grupo dominante.

Dessa forma, a literatura em destaque gera significado a partir da adesão a uma narrativa anterior, que apaga e marginaliza sujeitos, mas que continua exercendo uma função; a de signo a ser quebrado, destruído, recomposto, revisto, etc. Assim, a versão oficial é o texto a ser reconfigurado, é o objeto de um processo de reinserção da participação de negros e índios na formação e desenvolvimento da sociedade estadunidense, cuja proposta fundamental é a retomada das culturas tradicionais como plataforma de ação política, que permite estabelecer outras identidades simbólicas, que não a do grupo dominante.

Nas narrativas aqui consideradas, há um grupo hegemônico anglo-americano-branco que, mesmo quando não enfatizado, detém o poder e a capacidade de impor sua vontade sobre os povos ameríndios e negros, que precisam ou são forçados a resistir a um processo histórico de negação e subjugação de suas vontades e vidas. A relação entre o branco, ameríndios e negros é fortemente permeada por um desequilíbrio na distribuição de poder, o que coloca em prática um processo de opressão permanente. Tomando os romances de Walker e de Silko como referências, as culturas afro-americanas, sua resistência e preservação, assim como a cultura ameríndia, são apresentadas como caminhos de cura, de descolonização dos contextos em que vivem Celie e Tayo, tão desenraizados e desumanizados. Em *The Color Purple*, por exemplo, o surgimento da África na narrativa,

a descoberta de que Nattie mudou-se para lá, marca também o início da recuperação da autonomia de Celie; é a partir daí que a personagem resgata sua força, estima e potência. Já em *Ceremony*, a sanidade de Tayo é resgatada pelo retorno às tradições de seu povo, pela retomada de práticas culturais esquecidas. Assim, essas obras propõem uma retomada, pelos descendentes de negros e povos originários, de práticas culturais tradicionais, diversas das práticas hegemônicas como uma forma de politização, de reinserção desses grupos no cenário político – reivindicando o reconhecimento da diferença, desfazendo-se da crença de que se pode ser o que não se é – parte do mundo construído, organizado pelo Outro de si.

Essas obras são construídas em função das particularidades das vidas de personagens negras e indígenas e estão em uma relação diametralmente oposta à das grandes narrativas norte-americanas, rasurando-as em diferentes sentidos, construindo uma espécie de contramemória, que preenche a ausência das minorias étnicas subjugadas no discurso histórico oficial. As narrativas consideradas centram-se sobretudo nas descontinuidades, realçando as diferenças entre as consciências, de uma perspectiva marginal, em que o discurso oficial de formação da nação é contraposto às especificidades dos casos particulares; há, portanto, uma poética histórica construída e significada a partir de eventos que excedem e que permeiam todas as obras. Assim, a partir do particular, os escritores refletem sobre o efeito nefasto da dinâmica de subalternização do outro, que afirma a identidade anglo-americana, ao mesmo tempo em que nega a diferença (WALTER, 2004), desarticulando a relação de pertencimento das personagens à medida que constrói a identidade da nação estadunidense.

Referências

COTÉ, J.F. **Le renouveau du grand récit des Amériques: Polyphonie de l'identité culturelle dans le contexte de la continentalisation.** Em: CUCIOLETTA, D.; COTÉ, J.F.; LESEMANN, F. (Orgs.) *Le renouveau du grand récit des Amériques: Polyphonie de l'identité culturelle dans le contexte de la continentalisation.* Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval/Les Éditions de l'IQRC, 2001, p. 9-40.

HALL, S. **Cultura e Representação.** Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

HOGAN, L. **Mean Spirit.** Nova Iorque: Ivy Books, 1990.

HOLLANDA, H. B. O Inconsciente Político - Jameson. (s./d.) Disponível em: <http://www.heloisabuarquedehollanda.com.br/o-inconsciente-politico-jameson/> Acesso em 16 de janeiro de 2016.

JAMESON, F. **O Inconsciente Político: a narrativa como ato socialmente simbólico**. São Paulo: Editora Ática, 1992.

MORRISON, T. **Beloved**. Nova Iorque: Vintage International, 2004.

MORRISON, T. **Home**. Nova Iorque: Knopf, 2012.

CORNEJO-POLAR, A. **O condor voa: Literatura e Cultura Latino-Americanas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 200.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

SILKO, L. M. **Ceremony**. Nova Iorque: The Viking Press, 2006.

WALKER, A. **The Color Purple**. Nova Iorque: First Harvest Editions, 2003.

WALTER, R. **Rosto Colado: A dança fronteiriça do contraditório Processo de Significação nos Estados Unidos**. Em: Oliveira, Marcos Guedes de. (org). Brasil e EUA no Novo Milênio. Recife: EDUFPE, 2004, p. 209-231.



COLONIALISMO, POVOS INDÍGENAS E A CONSTRUÇÃO DA ESTRADA DE FERRO MADEIRA-MAMORÉ¹

COLONIALISM, INDIGENOUS PEOPLES AND THE CONSTRUCTION OF THE RAILWAY MADEIRA-MAMORÉ

Patrícia Helena dos Santos Carneiro²

Júlio César Barreto Rocha³

Antônio Cândido da Silva⁴

Resumo: Este artigo, gerado a partir de uma leitura histórica e político-cultural, confronta ideais de convivência (imigrantes e autóctones) com argumentos sobre o encontro dos Caripuna com o empreendimento “titânico” da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré. Tais narrativas traziam opiniões de que o indígena seria empecilho para a construção da ferrovia. Procuramos localizar falseamentos na análise colonialista de alguns autores: Julio Nogueira, Vitor Hugo e, contemporaneamente, Francisco Matias. Os textos difundiram discursividade colonialista e permissiva com a desarmonia. Vitor Hugo, apesar de posição similar à dos demais, manifesta-se algo empenhado em viés humanizador, embora com interesse catequético. Como resultado desta pesquisa, de matriz filológica, identifica-se a desconstrução da figura do indígena, que, à vista do povo, jamais viria a ser sujeito de direito, mas um escolho ao desenvolvimento do País.

Palavras-chaves: Indígenas. Amazônia. Literatura. Filologia Política.

Abstract: This article, generated from a historical and political-cultural reading, confronts ideals of coexistence (immigrants and autoctones) with arguments about the meeting of the Caripuna with the “titanic” enterprise of the Madeira-Mamoré Railway. Such narratives brought opinions that the indigenous would be a hindrance to the construction of the railroad. We tried to locate falsehoods in the colonialist analysis of some authors: Julio Nogueira, Vitor Hugo and, at the same time, Francisco Matias. The texts spread colonialist and permissive discursivity with disharmony. Vitor Hugo, despite a position similar to that of the other, manifests himself with something committed to humanizing bias, although with a catechetical interest. As a result of this research, of philological matrix, we identify the deconstruction of the figure of the indigenous, who, in the view of the people, would never come to be subject of law, but an obstacle to the development of the country.

Keywords: Indigenous people. Amazon. Literature. Political Philology.

¹ Artigo recebido em 16 de agosto de 2020 e aceito em 08 de setembro de 2020.

² Docente da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Departamento de Línguas Estrangeiras, Campus de Porto Velho. Doutora em Direito pela Universidade de Santiago de Compostela / UERJ. Vice-líder do Grupo de Pesquisa Filologia e Modernidades. Coordenadora do Projeto de Pesquisa “Direito e Literatura: a Amazônia e o Olhar do Literário sobre os Direitos Humanos” (PIBIC-CNPq/UNIR). patriciaacarneiro@unir.br. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7170-8872> ResearcherID: N-1188-2018.

³ Docente da Universidade Federal de Rondônia, Departamento de Letras Vernáculas, leciona no Mestrado Acadêmico em Letras. Doutor pela Universidade de Santiago de Compostela / UFRJ. Líder do Grupo de Pesquisa Filologia e Modernidades, é vice-coordenador do Projeto de Pesquisa “Direito e Literatura”. julio-rocha@unir.br. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8651-5739> ResearcherID- ABC-9294-2020.

⁴ Mestrando em História e Estudos Culturais (UNIR). Bacharel e Licenciado em Letras Língua Portuguesa (UNIR). a.candido.silva@hotmail.com. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0227-5732>.

Introdução

A Estrada de Ferro Madeira-Mamoré é um dos exemplos da ação colonizadora do Estado brasileiro sobre a Amazônia. Com base na escusa de cumprimento de dever no acordo de fronteiras, a ferrovia foi impulsionada pelo interesse de conquista e de busca de lucro ao empreendimento, afinal assumido por Percival Farquhar. Uma visão demonizadora dos Outros, dos Indígenas, construída por discursos colonialistas, contribuiu para que a ação estatal e a dos empreendedores pudesse ser mais radical na repressão das populações indígenas que se insurgiam contra os trabalhadores no seu território.

Vamos observar algumas afirmações de Julio Nogueira e de Vitor Hugo, que encerram uma perspectiva enviesada contra os indígenas, naquele momento de construção da Estrada de Ferro, ou contemporaneamente, no caso de Francisco Matias. A abordagem político-culturalista permite perceber como esse empreendimento, por contar com o apoio do Estado, obteve discursos favoráveis ao modelo de exploração, submetendo os povos indígenas, no início do século XX, mas substancialmente viria a convertê-los discursivamente em obstáculos para o progresso, até os dias de hoje.

Metodologicamente, a presente apreciação, que não prescinde de uma postura cronológica, privilegia, porém, uma leitura político-cultural, ou seja, sem se prender aos limites de preocupações acerca da anacronia da análise de momentos diferentes vividos pelos redatores dos três textos, prefere ressaltar uma visão política, mobilizada culturalmente pela importância do referente discursivo para o funcionamento da sociedade, seja no tempo dos fatos sob observação, seja no tocante à relevância do mesmo tipo de discurso para os dias atuais. De todos os modos, aqui relatamos mais os pontos de vista fixados pelo tempo, pelo prisma destes três narradores da História, interessados no viés colonizador, que ficou, enfim, disseminado entre a população.

Breve retrospectiva histórica

Primeiro que tudo, queremos situar as obras de Julio Nogueira, Vitor Hugo e Francisco Matias. Estes autores, por meio de textos divulgados às elites locais, ontem como hoje, procuraram incentivar a ideia de que a construção da Estrada de Ferro e a penetração no território se faz em nome da civilização contra a barbárie, estabilizadas as suas ideias nas seguintes obras: Júlio Nogueira, por meio do livro *Estrada de Ferro Madeira-Mamoré* (1913), publicada com recursos do empresário Percival Farquhar

(GAULD, 2006, p. 211), já deixa intuir o interesse do seu viés interpretativo. O padre salesiano Vitor Hugo, nos seus *Desbravadores* (1959) é tido como um dos mais detalhistas expositores da “saga” da construção da civilização nestes territórios bravios. E Francisco Matias (1988), na sua contemporânea obra *Pioneiros*, segue a exaltar essa característica típica de quem teria vindo de fora colonizar.

Compreender, contudo, o motivo da construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré passa, em primeiro lugar, necessariamente por aludir ao processo histórico de apropriação da Amazônia pelos europeus e depois pelos brasileiros, num procedimento de autoimperialismo. A análise desvinculada de uma leitura mesmo que panorâmica dos eventos internacionais e econômicos na região latino-americana parecerá pouco promissora para explicar as razões havidas na construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré. Em 1637, com o objetivo de ampliar os limites do Oeste brasileiro, foi organizada uma expedição, comandada por Pedro Teixeira, que, saindo da Província do Pará, subiu o rio Amazonas, chegando até Quito, na América espanhola (PINTO, 1986, p. 165).

Em 1647, foi organizada uma Bandeira, comandada por Antônio Raposo Tavares, dividida em duas turmas, composta de 120 portugueses e 1.200 indígenas. Saíram de São Paulo, uma das turmas pelo rio Paranapanema e a outra pelo rio Tietê, para se juntarem no rio Paraná e por ele atingirem os rios Mamoré, Madeira e Amazonas, chegando a Belém, na Província do Pará, três anos depois, em 1650 (FERREIRA, 2005, p. 24).

Os jesuítas, dezanove anos após a viagem de Raposo Tavares, se localizaram na região do baixo Madeira (entre a foz e a primeira cachoeira) e fundaram a aldeia dos Tupinambaranas. A partir de então, passaram a percorrer essa parte do rio onde fundaram cinco missões, mas suas investidas não ultrapassaram a primeira cachoeira (FERREIRA, 2005, p. 24).

A primeira expedição oficial organizada pelos portugueses com o objetivo de fazer o reconhecimento de todo o trecho encachoeirado do rio Madeira foi confiada ao comando do Sargento-Mor Francisco de Melo Palheta. A expedição, a mando de Dom João V, saiu de Belém do Pará em 11 de novembro de 1722 e atingiu a foz do rio Guaporé em 12 de setembro de 1723. Na descrição de Pinto (1986, p. 334), havia vinte e três cachoeiras, dez intransponíveis, e explica: “passamos cortando pontas de terras e fazendo grades de madeira, não pelo rio senão por terra, em seco, cujos caminhos ficam feitos para quem vier atrás”.

Somente quase seis décadas depois, em 1781, foi organizada a Comissão Demarcadora de Limites da América Portuguesa, sob o comando

do Engenheiro Francisco José de Lacerda e Almeida, que também atravessou o trecho encachoeirado do rio Madeira, depois de navegar rio acima por setenta e três dias (FERREIRA, 2005, p. 39-43).

Em 1788, a Expedição Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira, naturalista baiano, a mando do rei português, também ultrapassou as cachoeiras e corredeiras do rio Madeira, chegando até Vila Bela da Santíssima Trindade em 3 de outubro do ano seguinte (FERREIRA, 2005, p. 46). O século XVIII se aproxima do seu fim com o Plano de Navegação entre Pará e Mato Grosso, levado a cabo pelo governador do Pará, Dom Francisco de Souza Coutinho, em 1790, a mando da Rainha Dona Maria I, com a finalidade de facilitar a navegação e o comércio entre Belém do Pará e Vila Bela, capital do Mato Grosso (FERREIRA, 2005, p. 52).

Durante o século XIX, com a descoberta da vulcanização da borracha, em 1838, por Charles Goodyear, os automóveis ganharam nova dinâmica, e esse acontecimento levou à migração estimada de trezentos mil nordestinos para trabalharem nos seringais da Amazônia, com o grosso dos imigrantes instalando-se a partir de 1870; intensificada a migração com a invenção do pneumático, em 1888, por John Boyd Dunlop (TOCANTINS, 1960, p. 159-160).

Uma guerra envolveu Chile, Peru e Bolívia, conhecida como a Guerra do Pacífico, ocorrida entre 1873 a 1893. Nela, a Bolívia, derrotada, perdeu grande parte do seu território, riquíssimo em salitre, produto valorizado no mercado mundial. Ao ficar sem a saída comercial pelo Oceano Pacífico, surgiu o interesse de atravessar o território brasileiro.

Ou seja, restou à Bolívia a saída pelo Oceano Atlântico. O melhor caminho encontrado seria pelos rios Guaporé, Mamoré, Madre de Dios, Madeira e Amazonas. Entretanto, novamente as cachoeiras do rio Madeira se apresentavam como obstáculos naturais para a navegação e para o trânsito fácil pelos poderosos rios (FERREIRA, 2005, p. 56-58).

Em vista disto, o Estado brasileiro parece ter chegado à conclusão de que a construção de uma ferrovia seria o meio mais viável para resolver problemas de pacificação de fronteiras e para contornar as cachoeiras e as corredeiras do rio Madeira, possibilitando o escoamento de produtos de regiões da Bolívia e, pelo lado brasileiro, o transporte de mercadorias e produtos das minas, facilitando a governabilidade de Vila Bela, capital da província do Mato Grosso. A Bolívia se apresentava como a área de maior produtividade de borracha da Amazônia; e os grandes produtores da bacia do rio Madeira também se encontravam nos afluentes localizados a partir da primeira cachoeira (SOARES, 1973, p. 220).

Em 17 de novembro de 1903, o Brasil e a Bolívia assinaram o Tratado de Petrópolis, que era um “tratado de permuta de territórios e outras compensações”, e incluía a anexação ao Brasil do território acreano, e em decorrência dele o Brasil assumiu o compromisso de construir, em quatro anos, a partir da assinatura do contrato (REZEK, 2011, p. 197), a Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, e efetuar o pagamento de dois milhões de libras esterlinas (FERREIRA, 2005, p. 189).

Assim, este seria o acordo mais viável para atingir o Atlântico, mas também para o escoamento da borracha, da sorva, de peles de animais silvestres, de castanha e demais produtos da região Sul da Amazônia. O interesse capitalista não se resumia apenas à exportação da borracha, que a região oferecia. Desde 1851, o capitalismo americano, demonstrando interesse nas inúmeras possibilidades comerciais da Bolívia, levou a marinha norte-americana a determinar que o tenente Lardner Gibbon procedesse o levantamento dos rios bolivianos e brasileiros, com o intuito de facilitar o escoamento dos produtos importados pelos Estados Unidos. Daí chegaram os investidores e empresários, que já conheciam as tentativas e tratativas anteriores de estabelecer uma ferrovia. Considerado pelos construtores norte-americanos um empreendimento “titânico”, a Estrada de Ferro Madeira-Mamoré foi fruto do trabalho finalmente encetado pela empresa P. T. Collins (1878-1879) e, posteriormente, com uma participação da empresa May, Jekyll & Randolph (1907-1912), responsáveis pela pacificação operacional dos espaços, no relacionamento entre os povos autóctones e os grupamentos de trabalho amazônico.

Em leitura de parte das narrativas construídas que registram o contato dos povos indígenas com os não-indígenas durante a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, encontramos algumas pessoas que encarnam posicionamento, diríamos, no mínimo, preconceituoso contra as populações autóctones, a tecer afirmações que mais parecem fundamentadas em crenças que em fatos.

Para a implantação do projeto para a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, segundo a Cláusula VII do Tratado de Petrópolis (1903), cujo início seria na primeira cachoeira do Rio Madeira e teria o seu término no povoado de Guajará-Mirim, haveria que adentrar na terra e enfrentar os seus habitantes, os povos indígenas, segundo Ferreira (2005, p.189), nem todos então conhecidos. Na região do baixo rio Madeira, correspondente ao percurso que vai da foz do rio Amazonas até a primeira cachoeira, os Arara, os Guaravo, os Parintintin, os Caxarari e os Munduruku são comunidades indígenas que habitaram essa região até o

século XIX e que, ocasionalmente, chegavam além da cachoeira de Santo Antônio (TEIXEIRA & FONSECA, 1998, p. 21-22).

Na região, que seria atingida pela construção da Estrada de Ferro entre Santo Antônio e o povoado de Guajará-Mirim, os Caripuna, porém, permaneciam, e se fixaram em uma área que ia do Mutum-Paraná e seus afluentes da margem esquerda (a Oeste), Igarapé do Contra e Rio São Francisco (ao Norte) e os rios Capivari, Formoso e Jaci-Paraná (ao Sul e Leste). Na época da construção da Ferrovia, os indígenas já se encontravam fixados de maneira permanente na bacia do rio Jaci-Paraná (HUGO, 1991, p. 152).

Há quem afirme que os Caripuna causaram muitos prejuízos aos construtores da Ferrovia Madeira-Mamoré, como quer demonstrar Matias:

O restante desistiu no Porto de Belém em razão das notícias sobre as doenças regionais que ceifavam a vida dos operários e dos constantes ataques dos índios Caripunas nos trechos em obra (MATIAS, 1998, p. 40).

Vitor Hugo também falava sobre os transtornos causados, em paralelo, pelas intempéries e pelos indígenas, no trajeto da construção:

De vez em quando os engenheiros tinham de refazer muitos quilômetros de estrada, destruídos pelas cheias repentinas da estação chuvosa. Outros quilômetros de estrada penosamente construídos afundavam nos pantanais. Os selvagens arrancavam à noite os trilhos colocados de dia...

Foram eletrocutadas várias dezenas deles, ligados aos trilhos os fios dos geradores elétricos (HUGO, 1991, p. 182).

Matias confirma a “versão popular”, assumida por autores alinhados com o discurso oficialista, de que os construtores resolveram mediante método desumano o problema causado pelos Caripuna, corroborando a citação acima:

Para combater os índios Caripunas, que, além de flechar os operários também arrancavam os trilhos e dormentes da ferrovia à noite, a direção da empresa mandava a segurança eletrificar os trilhos ao final de cada jornada diária de trabalho (MATIAS, 1998, p. 41).

Relatos mostram os Caripuna como ladrões e assaltantes, como se vê nos *Desbravadores*, de Vitor Hugo:

Já eram bem conhecidos na Cachoeira do Caldeirão do Inferno, pelos seus assaltos aos viajantes, e nessa arte instruíam suas crianças. Desconfiados em excesso, não gostavam de descer o Rio Madeira, porque, então, teriam de trabalhar! Verdadeiramente de maus instintos! o seu trabalho, fora caçar e pescar, consistia em varar as canoas quando as tripulações eram reduzidas (HUGO, 1959, vol. 01, p. 152).

Este registro remete a uma perspectiva colonialista da interpretação de Vitor Hugo, com tintas europeias, em relação aos temas indígenas. O desconhecimento cultural e possivelmente o sentir-se superior estão presentes nesta citação que marca uma fronteira cultural, que significa cabalmente a afirmação dos nossos críticos teóricos de que “o colonialismo é obra de aventureiros e de políticos, os representantes os mais qualificados que se consideram acima da massa” (FANON, 2008, p. 89).

Outro autor, Julio Nogueira, bem anterior a Vitor Hugo, procedente da Bahia, chega até nós como o mais ferrenho defensor de promover a extinção, não só dos Caripuna, que habitavam a região onde foi construída a Ferrovia Madeira-Mamoré, mas de todas as comunidades indígenas estabelecidas nas áreas produtoras de borracha da região amazônica; em especial as etnias que ocupavam espaços mato-grossenses, que hoje constituem parte do atual Estado de Rondônia.

A obra *Madeira-Mamoré*, do citado professor Julio Nogueira, publicada em 1913, com recursos de Farquhar, como já se disse acima (GAULD, 2006, p. 211), assim manifesta uma opinião em relação aos indígenas das bacias dos rios Madeira e Mamoré, combatendo a Literatura:

Esse tipo ideal de selvagem brasileiro, criado pela escola indianista de Alencar e Gonçalves Dias, dotado de sentimentos magnânimos, leal e bravo na guerra como hospitaleiro na paz, deve ser levado à conta de pura ficção literária sem a menor verdade histórica. Ele serviu para dar um encanto novo, uma orientação própria a nossa literatura nascente que se debatia nos moldes árcades, sem feição original, simples produto de imitação. O feitio moral do selvagem é bem outro e aí do explorador que se deixasse levar pela poesia de tais novelas e fosse visitar as tabas indígenas sob o penhor daquelas informações. O índio é, em essência, hostil, traiçoeiro, ambicioso, indolente, covarde e larapio. Para obter uma bugiganga, uma arma, qualquer cousa que lhe desperte a cobiça congênita, ele mata o proprietário que recebeu dando mostras de amizade (NOGUEIRA, 1913, p. 87-88).

Nogueira descreveu as dificuldades de se produzir borracha na Amazônia, considerando a facilidade e o baixo custo da produção da Ma-

lásia e outras colônias asiáticas e defendeu também um saneamento das doenças existentes na área produtora de látex.

Continua, contudo, Nogueira, tecendo comentários facciosos, às páginas 91 e 92 do mesmo livro, utilizando relatório do senhor Geraldo Rocha, fiscal do governo federal na Madeira-Mamoré, que incluía todas as etnias do espaço que viria a ser o atual Estado de Rondônia, mesmo fora da área de atuação da Ferrovia. Em oito páginas da sua obra, Nogueira realiza verdadeira apologia à extinção dos indígenas:

Outro elemento desfavorável que se encontra em nossas zonas produtoras são os índios, inimigos implacáveis e perigosos, que andam a perturbar o trabalho dos ativos extratores, matando, saqueando, incendiando, cometendo toda a sorte de depredações, nas incursões que fazem nos seringais e nas estradas.

Que não nos atribuam sentimentos desumanos contra esses pobres seres irresponsáveis, mas a nossa opinião é que o pequeno número de caboclos obtusos, indolentes e maus que a iniciativa particular ou a catequese tem trazido ao grêmio da civilização não vale o sacrifício de tantas vidas de homens uteis, nos quais as hordas selvagens cevam a sua ferocidade (NOGUEIRA, 1913, p. 84).

As relações entre indígenas e não-indígenas após a construção da Estrada de Ferro Madeira-Madeira, a partir do segundo ciclo da borracha, foram marcadamente contra os indígenas, uma vez que a expansão dos seringais levava à invasão das terras das comunidades indígenas. Isto se verifica no registro de Ferreira, em seu livro *Nas Selvas Amazônicas*:

Como já relatamos na última reportagem desta série, índios do Território de Rondônia costumam atacar o trecho da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré entre Abunã e Guajará-Mirim. Realmente, índios Pacaás-Novos de vez em quando aparecem nas proximidades de Guajará-Mirim. A três quilômetros da cidade, já flecharam moradores (FERREIRA, 1960, p. 197).

Em suma, observa-se que os autores citados, Nogueira, Vitor Hugo e Matias, parecem escrever sob o signo de visões colonialistas ao emitir uma mensagem pautada em posicionamento eurocêntrico, a partir do qual o indígena é o elemento que atrapalha a ocupação e a exploração do espaço a sediar a Estrada de Ferro Madeira-Mamoré no período de 1907 a 1912.

Naturalmente, haveria choque no enfrentamento colonizador entre os interesses exploratórios e os viventes das florestas. O problema levantado aqui é a motivação do discurso de autores que, a todas as luzes,

deveriam ter maior esclarecimento, pelos estudos, pelo espírito religioso mais amplo, do século XX, sobretudo já pacificada a territorialização do indígena pela jurisdição soberana do Brasil Nação. Por que satanizar os indígenas nestes exemplos de discursividade aculturadora e cruelíssima? E por que fazer permanecer esta ideia até os nossos dias?

Quem eram esses indígenas?

O povo Caripuna ocupava a região situada à margem direita do rio Madeira onde seria construída a Estrada de Ferro Madeira-Mamoré e, por essa razão, vamos nos ater à história desses indígenas e às possíveis possibilidades de empecilhos causados por eles durante a construção da ferrovia.

O conhecimento da existência desses indígenas no trajeto da construção deixava os trabalhadores apreensivos, mas, somente em dezembro de 1912, foram registrados dois ataques de indígenas que resultaram na morte de um trabalhador e de outro, que saiu ferido (FERREIRA, 2005, p. 242).

Na sequência da mesma informação, Ferreira acrescenta que “a essa altura, a ferrovia já estava pronta”, o que nos leva a deduzir que o ataque aconteceu próximo a Guajará-Mirim; portanto, fora da região habitada pelos Caripuna, que terminava ao Sul, no rio Formoso, e que, provavelmente, tal ataque foi efetuado pelos Guaravo, indígenas que habitavam entre a Serra Pacaás Novos e as bacias dos rios adjacentes (NOGUEIRA, 1913, p. 91).

Vitor Hugo afirma que Frei Jesualdo, da Ordem Franciscana, natural da Toscana, manteve contato com os Caripuna em 1869 quando viajou pelo rio Madeira, verificando *in situ* as condições para uma possível fundação de missões ao longo do rio. Desse encontro, Frei Jesualdo lamentaria mais tarde ao registrar no seu diário de viagem:

18 de agosto de 1869: não perco a esperança de voltar a vê-los [os Caripuna] e não com as mãos vazias, como aconteceu agora; pois tenho a convicção que levando-lhes algo, se deixarão civilizar com facilidade. Pode ser que Deus tenha por fim se lembrado desses infelizes, e designe a mim para salvar-lhes as almas, a ser um dia filhos da igreja.

Nos anos de 1883 a 1884, a Comissão Morsing/Pinkas esteve na região, a mando do governo imperial, para fazer estudos visando à construção de uma ferrovia para contornar as cachoeiras e corredeiras do Rio Madeira, e Júlio Pinkas, no ano de 1887, faz o seguinte relato com relação aos Caripuna:

É uma tribo pacífica que gosta de ser brindada pelos viajantes a cujo encontro eles vêm, voluntariamente. Obedecem a um capitão (cacique), vivem em pequenos grupos entregues à caça e à pesca, plantam em vários pontos dos seus domínios, que anualmente percorrem, bananas, e mandiocas, sabem fazer uma farinha grosseira e conservar a carne e peixe e produzem da farinha uma bebida fermentada (chicha) com que se embriagam em suas festas. [...] Entretanto, nunca se mostraram, nem molestaram os homens dessa turma, apesar de irem isolados buscar água (FERREIRA, 2005, p. 240).

Diante disso, não há como dizer que os Caripuna, que habitavam a maior parte da área da construção da Madeira-Mamoré, foram empecilhos para o andamento dos trabalhos da linha férrea, como afirmou Nogueira, na sua publicação de 1913, pelo fato de já serem bastante conhecidos pelos seringueiros e seringalistas da região, principalmente na região gomífera do rio Jaci-Paraná. A hipótese mais viável para compreender o possível bom relacionamento entre os Caripuna e os construtores da Ferrovia terá sido a presença do indígena Pitt, recolhido pelo Dr. Lovelace e levado ao Hospital da Candelária, onde a sua perna direita, quase necrosada, foi amputada (FERREIRA, 2005, p. 241-242), preservando-lhe a sobrevivência. Encontrado pelos americanos no picadão do serviço de topografia, abandonado devido à necrose da perna pela picada de uma cobra, tinha ao seu lado uma cuia contendo algum alimento, mas estava entregue à própria sorte.

Ferreira (2005, p. 242) registra que Pitt, algum tempo depois, já restabelecido e como perna mecânica vinda dos Estados Unidos, foi devolvido à sua aldeia, de onde voltou mais tarde com catorze indígenas em visita ao hospital. O relacionamento entre os americanos e os Caripuna foi tema de romance, em *Diarúí* (SILVA, 2010), que levanta a hipótese de uma suposta amizade entre os americanos e os indígenas, segundo os fatos registrados por GAULD (2006, p. 207). Havia uma recomendação (CRUZ, 1910) de que o hospital atendesse a qualquer pessoa que procurasse atendimento médico e Percival Farquhar, segundo o seu biógrafo, sabiamente recomendara o tratamento que deveria ser dado aos indígenas:

Farquhar sentia orgulho tipicamente quacre pelas suas instruções, dadas à moda da Pensilvânia, para evitar problemas com os indígenas: Se os índios entrassem silenciosamente nas tendas do pessoal da linha de frente de prospecção e pegassem instrumentos de trabalho valiosos, minhas recomendações para os nossos homens eram que oferecessem a eles em troca, uma quinquilharia barata, vistosa. Nós não tivemos problemas com os índios. Na verdade, muitas vezes eles vieram até o hospital para se tratar. A eventual hostilidade indígena poderia ter comprometido a construção das linhas (GAULD, 2006, p. 206).

Esta passagem de Gauld nos faz lembrar a ideia de negociação entre os distintos, ou “diferentes”, estabelecida por Bhabha:

Quando falo de negociação em lugar de negação, quero transmitir uma temporalidade que torna possível conceber a articulação de elementos antagônicos ou contraditórios: uma dialética sem a emergência de uma História teleológica ao transcendente, situada além da forma prescritiva da leitura sintomática, em que as tiques nervosos a superfície da ideologia revelam a ‘contradição materialista real’ que a História encarna. Em tal temporalidade discursiva, o evento da teoria torna-se a negociação de instâncias contraditórias e antagônicas, que abrem lugares e objetivos híbridos de luta e destroem as polaridades negativas entre o saber e seus objetos e entre a teoria e a razão prático-política (BHABHA, 1998, p. 55).

A recomendação de Farquhar permitiu a convivência entre os invasores, que traziam a ideia de modernização e os invadidos que eram os indígenas, parte das massas que “maravilham-se ante os novos espetáculos mecânicos” (HARDMAN, 1988, p. 52). Claro que devemos, hoje, levar em conta aquilo que já lecionou um dos nossos autores da teoria, Homi Bhabha, para quem esse maravilhamento não pode ser apresentado como típico mote de opressão e de depredação dos espaços alheios. Parece-nos que tanto a visão de Farquhar como a de Julio Nogueira e de Vitor Hugo, e ainda a de Francisco Matias, traduzem a fronteira cultural entre o mundo que se invadia e o mundo do “civilizado”, tal como esclarece Bhabha, no seu *O Local da Cultura*:

Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso (BHABHA, 1998, p. 21).

Essa perspectiva culturalista, que propõe uma releitura histórica, parece ainda não ter sido prestigiada, de modo que pudesse ter havido uma recondução dos assuntos como autocrítica das elites locais, talvez nem mesmo tenha sido admitida como opção de leitura sobre a resistência de povos indígenas a ser sugerida à História regional. Nada ou muito pouco se diz sobre a herança dos povos autóctones, como importante legado não impossível para os ocupantes locais, e quase nada ou absolutamente

nada se fala da barbárie do processo de civilização e de extermínio destes brasileiros de antanho. Mas esse será um tema para outro texto, que proporemos posteriormente.

Considerações finais

Como se vê, os motivos para construir a Estrada de Ferro Madeira-Mamoré são de necessária compreensão histórica prévia. Contudo, não deveria ter prevalecido até os dias de hoje uma postura tão destrutiva da imagem dos povos originários, e também deveria haver maior penetração e maior renovação de discursos, que procurasse maior fraternidade entre as faces exógenas e autóctones da sociedade amazônica. O nosso levantamento procura ser cirúrgico, centrando-se na problemática da perspectiva colonialista e colonizadora, da época e de Rondônia, mas fizemos ver que ela permanece e é trazida pelas décadas como continuadora da discursividade satanizadora do indígena, à contemporaneidade.

As narrativas históricas, como já disse um literato, são dependentes dos vitoriosos, ou, nas palavras de Orwell, “a história é escrita pelos vencedores” (da obra *1984*). A Literatura aí está para criticar essa História, e, sendo de alta qualidade, comprometida com a cidadania toda, a ficção se torna mais realista, no sentido de estar identificada com as pessoas, e também obtém grande difusão, em paralelo, permitindo redefinir os termos do relacionamento entre grupamentos humanos, momento em que “o olhar do Literário sobre os Direitos Humanos”, nessa Amazônia ainda em muito objeto de conflitos ideológicos, cobra especial vigor, para auxiliar a causa holística das pessoas, dos povos e da defesa do meio ambiente, com base nas normas jurídicas, que são informadas por essa inteligência humanista.

Somente com os três discursos levantados e contextualizados já se pode ter uma dimensão aproximada da importância do tipo de argumentos abraçados na tarefa de ocupar território e despojar a territorialidade dos povos indígenas. Pode-se divisar que a perspectiva dos indígenas, que são vistos como problema, partiu, no Brasil, da visão colonialista de Julio Nogueira, depois continuada por Vitor Hugo, mas perpetuou-se com Francisco Matias, que logrou uma impressionante repetição da perspectiva imperialista que nem parecia mais relevante ressaltar, dada a falência do empreendimento da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré.

A crítica discursiva de teóricos como Homi Bhabha, a ideia da Modernidade com uma postura humanizadora, que aceita a face técnico-científica sem deixar de ser humanista sobremaneira, de Walter Benjamin,

ideais fundados em uma razão iluminista, como aponta Manuela Carneiro da Cunha, já deveriam ter propiciado não ficar repetindo, e sim criticar-se pedagogicamente, os textos de *Os Desbravadores* ou de todo Julio Nogueira, em vez de serem replicados, como se vê em Francisco Matias.

Traços ideológicos de novos tempos deveriam ser mais levados em conta, para que se pudesse consolidar um arcabouço crítico-histórico que venha a valorizar aspectos político-culturais nobilitadores da dignidade do ser humano. Daí, poder-se-ia ter uma resultante mais apta ao nosso tempo, ideologia de convívio a trazer maior paz social, com maior defesa de princípios consagrados constitucionalmente, maior possibilidade de trânsito internacional, maior valorização da segurança jurídica, de atração de investimentos, na destruição de farsas históricas, como haver “inferno verde” e superar a prevalência de existir canibalismo em pleno século XXI, dada a falta de contraponto a esses argumentos de ódio contra os indígenas, tanto do passado como de hoje. Nesse resultado da crítica textual residirá a transformação do nosso futuro.

Referências

- BENJAMIN, Walter. **A Modernidade e os Modernos**. Rio: Tempo Brasileiro, 2000.
- BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. “O futuro da questão indígena.” *In Estudos Avançados*, v. 8, n. 20, 1994, p. 121-136.
- FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERREIRA, Manoel Rodrigues. **A Ferrovia do Diabo**. São Paulo: Editora Melhoramentos Ltda, 2005.
- FERREIRA, Manoel Rodrigues. **Nas Selvas Amazônicas**. São Paulo: Oficina da Gráfica Biblos Ltda. 1961.
- GAULD, Charles. A. **Farquhar, O Último Titã**. Tradução Eliana Nogueira do Vale. São Paulo: Editora de Cultura, 2006.
- HARDMAN, Francisco Foot. **Trem Fantasma: A Modernidade na Selva**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- HUGO, Vitor. **Desbravadores**. Vol. 1. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1959.

MATIAS, Francisco. **Pioneiros**. Porto Velho: Gráfica e Editora Maia, 1998.

NOGUEIRA, Julio. **Estrada de Ferro Madeira-Mamoré**. Rio de Janeiro: Typographia do Jornal do Comércio, 1913.

PINTO, Emanuel Pontes. **Caiari. Lendas, Proto-História e História**. Rio de Janeiro: Companhia Brasileira de Artes Gráficas, 1986.

ROCHA, Júlio César B. **Pressupostos da Filologia Política**. Porto Velho: EdUfro, 2013.

SILVA, Antônio Cândido da. **Diaruí**. São Paulo: Editora Schoba, 2010.

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. São Paulo, Malheiros, 2014.

SOARES, Teixeira. **História da Formação das Fronteiras do Brasil**. Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército, 1973.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues & FONSECA, Dante Ribeiro da. **História Regional: Rondônia**, Porto Velho: Rondoniana, 1998.



A LITERATURA DE AUTORIA NEGRO-FEMININA: UM CANTO À (RE) EXISTÊNCIA¹

THE BLACK-FEMALE AUTHORITY LITERATURE: A CORNER TO (RE) EXISTENCE

Ana Rita Santiago²

Resumo: A produção literária de escritoras negras no Brasil e na África, em países em língua portuguesa tem sido marcada por um árduo exercício de dessilenciamento de suas vozes autorais e visibilização de suas tessituras literárias. Diante disso, este artigo objetiva refletir sobre modos de (re) existências das autoras Noémia de Sousa, moçambicana, e Aline França, brasileira. Propõe-se ainda discutir como em suas escritas elas (re) criam possibilidades de sentidos de vida, contrapondo-se às narratividades, demarcações, geografias e práticas que lhes fixam em “lugares” de subjugações e interdições. Espera-se com este artigo leituras descritivo-interpretativas de algumas de suas dicções literárias para compreensão de como elas forjam os significados e dobras de (re) existir, criar mundos, caminhos e resistência.

Palavras-Chave: Autoria negro-feminina. (Re) Existência. Literatura.

Abstract: The literary production of black women writers in Brazil and in Africa in Portuguese-speaking countries, has been marked by an arduous exercise of desilencing their authorial voices and making their literary texts more visible. Given this, the paper reflect on ways of (re) existences of authors Noémia de Sousa, mozambican, and Aline França, brazilian. It is also proposed to discuss how in their writings they (re) create possibilities of meanings to life, in contrast to the narratives, demarcations, geographies and practices that fix them in “places” of subjugation and interdictions. It is expected with this article descriptive-interpretative readings of some of his literary diction to understand how they forge the meanings and folds of (re) exist, create worlds, and ways of resistance.

Keywords: Black-female authorship. (Re) Existence. Literature.

¹ Artigo recebido em 05 de maio de 2020 e aceito em 10 de agosto de 2020.

² Doutora em Letras (UFBA). Professora de Literatura Brasileira da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Integrante do corpo docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural da UNEB, em Alagoinhas-BA. Membro do GT da ANPOLL A mulher na Literatura. E-mail: anaritasilva@ufrb.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7639-7321>.

Algumas palavras iniciais

Este artigo resulta de um mapeamento elaborado sobre autoras moçambicanas, entre 2015 e 2017, no estágio pós-doutoral, apresentado no livro *Cartografias em Construção – Algumas Escritoras Moçambicanas* (EDUFRB, 2019), e de pesquisas realizadas, no âmbito do doutoramento, sobre autoria feminina negra na Bahia, das quais derivou o livro *Vozes Literárias de Escritoras Negras* (EDUFRB, 2012). De tais estudos denotamos que a produção literária de mulheres negras brasileiras e moçambicanas tem desenhado, por vezes, curvas e trânsitos de uma dicção literária atravessada por temas que se circunscrevem entre tradições, memórias, identidades e histórias, a vida cotidiana, sonhos, resistências, insurgências, vivências e reinvenções de (re) existências. Neste sentido, este artigo aponta as suas tessituras literárias como práticas discursivas que circulam entre os seus devires, marcados pela constituição da autoria, protoganismos, resistências, travessias e pontes hodiernas do (re) existir.

As suas textualidades literárias têm sido balizadas por um árduo exercício de dessilenciamento de suas vozes autorais e visibilização de suas palavras literárias. Diante disso, este artigo objetiva refletir sobre modos de (re) existências das autoras moçambicanas, Noémia de Sousa e Aline França, brasileiras. Propõe-se ainda discutir como em suas escritas elas (re) criam possibilidades de sentidos de vida, contrapondo-se às narratividades, demarcações, geografias e práticas que lhes fixam em “lugares” de subjugações e interdições. Espera-se com este artigo leituras descritivo-interpretativas de algumas de suas dicções literárias para compreensão de como elas forjam os significados de (re) existir, criar mundos, rumos e resistência.

Escritoras negras entre o atlântico e o índico

Em Moçambique, são muitas as mulheres que escrevem, embora sejam os homens que mais publicam e usufruem mais notoriedade (SANTIAGO, 2019). A invisibilidade de nomes de escritoras em Moçambique e a pouca valorização de suas construções literárias, por vezes, consideradas de pouco valor estético, favorece o silenciamento de suas vozes autorais e o cerceamento de sua escrita literária. Noémia de Sousa, Lina Magaia, Josima Machel, Fátima Langa, dentre outras, fizeram as suas travessias literárias em prol da libertação do jugo da dominação colonial portuguesa e da formação da nação, além de forjarem escrituras literárias, valorizando paisagens, cores, cheiros, narrativas, cosmogonias, repertórios culturais e histórias locais. Atualmente, Lília Momplé, Paulina Chiziane, Isabel Ferrão,

Felismina Velho, Sónia Sultuane, Tânia Tomé, Cri Essencia, Rosa Langa, Sara Rosário, Lica Sebastião, Lídia Mussa, Isabel Ferrão, Isabel Gil, Nilzete Monteiro, Npaiy, Énia Wa Lipanga, Rosa Isabel Maiòpué, Henriqueta Macuácuá, Vigília Ferrão, Emma Xyx, Hirodina Joshua, Dama do Bling, Donia Tembe, Emília Alexandre, Eunice Matavele, Amilca Ismael, Carla Soeiro, Clarisse Machanguana, Cláudia Constance Leal, Melita Matsinhe, Celina Sheila Macome, Hirondina Joshua, Teresa Taimo, dentre outras, inscrevem as suas identidades autorais, em construção, a trilhar, desenhando atravessamentos e criando pontes para um pulsante crescimento e fortalecimento da sintaxe literária de mulheres em Moçambique.

É preciso compreender a produção literária contemporânea dessas autoras como um projeto integrante da literatura moçambicana, através do qual se gestam palavras e narrativas (en) cantadas, comprometidas, com a fruição e defesa da *poesis*, mas também com estilos criativos e discursivos de (re) invenções e mobilizações de existências, pensamentos, culturas e identidades. Em “Orgulho de ser africana”, de Emília Alexandre, uma jovem poeta de Moçambique, uma voz descreve uma “Africana do corpo preto”, que constrói a sua trajetória acometida por operadores de promoção da branquitude em seu corpo e em sua história, tais como os cosméticos e produtos químicos de clareamento de pele.

Entre orgulho e esperança
Vives tu Africana
Africana do corpo negro
Mas com alma branca

Diante de tantos preconceitos
Naqueles que não possuem a tua raça
Nada te tira o orgulho de seres Africana

Não há pomadas, nem químicos que
Te façam mudar a tua cor
Sempre preta, como a noite sem luar
Sim, é isto que transmite o teu olhar

Gentes d'outros hemisférios
quiseram roubar-te a riqueza escondida na
mata, as raízes da tua terra para meia volta
vender-ta! Firme e decidida disseste não.
Uso-a assim naturalmente!

Natural é a tua beleza Africana
E mandaste correr o inimigo
pela força que a cor da tua pele
Carrega!

Africana de alma pura
Pronta para seguir em frente
Oh! Africana! Admiro a tua bravura!
Na imensa pobreza tu te ergues
Com a força das tuas mãos
ganhas a vida

Africana negra preta
É assim que te caracterizas, pronta
Para lutares e superares o sofrimento,
Ainda que te atormentem, vences as fraquezas

Tua luta é pela dignidade
Teu valor espalhar
Orgulho de ser Africana que és
(ALEXANDRE, 2015, p. 106-107)

Nesse poema, uma figura feminina africana é exaltada pela sua beleza física, mas também por suas posturas de resistência. A “Mãe África, berço da humanidade”, é celebrada com a sua negritude e apresentada solenemente. Nesse continente, “Africana”, com sua beleza preta, trilha com orgulho, dor, espoliação, resistência, esperança e com o colonialismo de diversos tempos, espaços e matizes.

A “Africana” é incentivada pelo sujeito lírico a, autonomamente, prosseguir a luta em prol de sua liberdade e africanidades, tornando-a referência positiva para outras “Africanas”, principalmente, para a voz poética. Neste sentido, a voz enunciadora e, acima de tudo, a “Africana” parecem estar acompanhadas de outras faces africanas femininas. Há, ainda, nesses versos livres, uma ficcionalização de si travestida de múltiplas vozes. Nisso, circunscrevem-se narrações de (re) existir, perfilhadas por orgulho de sua negritude e experiências vividas, positiva e negativamente. Já em “Africana”, da poeta, também moçambicana, Sónia Sultuane, autora moçambicana, pela vinco poético, uma voz lírica reivindica a identidade africana.

dizes que me querias sentir africana,
dizes e pensas que não o sou,
só porque não uso capulana,
porque não falo changana,
porque não uso missiri nem missangas,
deixa-me rir...
mas quem é que te disse?!
Só porque ando de “Levis, Gucci ou Diesel”,
não o sou... será?
Será que o meu sentir passa pela indumentária?
Ou o que serei
pelo sangue que me corre nas veias,
negro, árabe, indiano,

essa mistura exótica,
que me faz filha de um continente em tantos
onde todos se misturam,
e que me trazem esta profundidade,
mais forte que a indumentária ou a fala,
e sabes porquê?
Porque visto, falo, respiro, sinto e cheiro a África,
afinal o que é que tu saberás? O que tu sabes?
Deixa-me rir...
deixa-me rir...
(SULTUANE, 2006, p. 15)

Com um tom irônico, a voz poética-autoral escreve de si longe de atributos marcados por fixidez e solidez. Os versos agenciam uma estética africana feminina em favor da mobilização de identidades (HALL, 2000; 2006), distante de estereótipos e de rígidos papéis sociais, auferidos às personagens e vozes africanas e, quiçá, às figuras femininas africanas. Configuram-se, ainda, como uma oportunidade relevante de e pela palavra, inscrever e, a um só tempo, reverter rastros identitários (DERRIDA, 2004) e outras figurações de si (nós) afirmativas em meio a jogos de (re) existência. Constituem-se, inclusive, em busca de afirmação de si pautada por práticas de formação de saber, uma vez que permitem desenhar técnicas de construção e de cultura de sujeitos africanos femininos que resultem em diversas maneiras de (re) existência.

Sob essa e outras esteiras temáticas, desdobra-se a literatura moçambicana no feminino. Entre a formação da identidade autoral, mulheres escritoras da Ilha de Moçambique, de águas turvas, cinzas e também cristalinas, no Oceano Índico, com um árduo labor, constituem, publicam e divulgam as suas obras, agenciando narratividades e vozes definidoras de suas escritas, as quais são balizadas e motivadas pelo imaginário, vivências socioculturais, sonhos e anseios entrecruzados pelo desejo de palavras literárias emancipatórias, criativas e tatuadas por memórias e histórias de si (nós).

A escrita literária de mulheres negras, no Brasil, também se assemelha com a breve descrição do cenário referente às autoras africanas de Moçambique. O silenciamento e a invisibilidade de suas vozes compõem o seu percurso autoral (SANTIAGO, 2012). Ainda assim, os seus textos têm se configurado como uma gramática literária sulcada por temas que desfilam entre anseios por ressignificações de (re) existências e por fios históricos e imaginários. Maria Firmina do Reis, Auta de Souza, Antonieta de Barros, Carolina Maria de Jesus, Gilka Machado, Beatriz Nascimento, Nivalda Costa, dentre outras, são autoras negras que protagonizaram vias da escrita, para que outras, no tempo presente, em seus percursos de vida,

recriem, pela literatura, teimosamente, outros teores de inventar a existência e dizer sim à vida. Aline França, Geni Guimarães, Miriam Alves, Cristiane Sobral, Elizandra Souza, Mel Adún, Rita Santana, Livia Natália, Jocélia Fonseca, Ana Maria Gonçalves, Conceição Evaristo, Fátima Trinchão, Alzira Rufino, Lia Vieira, Mel Duarte, Cidinha da Silva, Tatiana Nascimento, Jarid Arraes, Lubi Prates, Ana Fátima Cruz dos Santos, Joelma Santos, Vânia Melo, Louise Queiroz, Eliane Alves Cruz, Jovina Souza, Louise Queiroz, Vânia Melo, Gonesa Gonçalves, Lidiane Ferreira, Liliane Almeida, Urânia Munzanzu, Calila das Mercês, Hildalia Cordeiro Fernandes, Lita Passos, Aidil Araújo Lima, Bruna Silva, dentre outras, perseguem os desafiantes movimentos de escrever, publicar e fazer circular o seu exercício literário.

Insurgentes e, às vezes, aquilombadas em coletivos, elas giram as suas assinaturas literárias em construção. Inventam-se poetisas, contistas, cronistas, narradoras e romancistas para (des) dizer de si (nós), cantar as suas existências, os seus corpos e urdir lirismos em que se entoam e narram-se (nós). Em suas contexturas, elas arquitetam vozes e motivos de existir e permanecer vivas. Com faces e universos diferenciadores, quiçá, transgressores, como força de vida e distante da esfera das representações, caracterizadas por atributos relacionados à escravização e papéis sociais de subalternidade, exotismo, libido exacerbado, elas criam possibilidades de sentidos de viver. As arquiteturas literárias dessas escritoras, pois, apresentam-se comprometidas com mobilizações que promovam outros fluxos e estilos de vida como canta o sujeito poético de “Desnuda”, de Jocelia Fonseca.

Ficarei nua
Perante o espelho
E dançarei linda
Diante dos meus próprios olhos.

Nessa ginga que me permite o reggae
Meu corpo se embala
E me dá esse sentido
Sou parte de uma tribo
De peixe nadando como quem flutua.

Sou parte de uma tribo
Dizimada com a exploração branqueadora
Mas...
Entre peixes, reggaes e sonhos
Me aprofundo em mim mesma
Sou forte, bela e insubmissa...
(FONSECA, 2012, p. 73)

Como prática de (re) invenção, nos versos, são tatuados traços diferenciadores, através dos quais a voz lírica descortina o seu corpo bonito, mas também o desenha com construções socioculturais e ancestrais. Ao se despir, a voz lírica feminina traveste-se de ousadia e resistência para demarcar auto-formação. O sujeito poético, diante de si mesmo e do espelho, mira-se, reconhecendo e encantando-se com aquilo que se tornara e recriara: dona de si, forte e bela.

Torna-se relevante compreender as sintaxes literárias de escritoras negras, no Brasil e em Moçambique, como potências de vida e um devir-resistência, ao reverter as significações hegemônicas de si (nós) e, concomitantemente, tecer as narratividades de construção de outras (re) existências e ilustrar sentidos de se estar e conceber mundos aqui e lá. A literatura dessas autoras tem o intuito, dentre outros, de criar discursos poéticos e narrativos que ficcionalizem as suas histórias e memórias, sonhos e realizações e também, por vezes, os conflitos, sofrimentos e resistências resultantes das experiências por elas imaginadas, vividas ou presenciadas. Elas, inclusive, urdem versos e prosas em que se negociem identidades, valorizam e mobilizam ancestralidades e repertórios culturais afro-brasileiros e moçambicanos.

Além disso, compreendendo a literatura como uma oportunidade de fortalecer a pujança da vida, elas planeiam narrativas e poemas que entoem cantos à (re) existência e às vicissitudes da vida, tais como o nascimento, a vida, a morte e os sentimentos, sensações e inerências associados ao existir – alegrias, dores, (des) amores, (des) ilusões, dissabores, ciúmes, tristezas, esperança etc. –. Para tanto, elas buscam garantir estratégias de escrita, publicações e divulgação de suas produções literárias, a fim de romper com o esquecimento e a não autorização a que, historicamente, se submetem as suas vozes e autorias.

Assenhordadas da palavra, escritoras, daqui e de lá, apropriam-se, portanto, do vivido ou imaginado, tornando-os inefáveis e ficcionalizados, provocando, ora fruição ora desassossegos de existências. Elas também circunscrevem recordações e lembranças esparsas e aleatórias, cunhando memórias, igualmente, anacrônicas, pessoais e coletivas, esgarçando e diluindo fronteiras entre os eu autoral, real e o ficcional. Conhecer as suas contexturas, nesse ínterim, significa reconhecê-las como ressignificações imaginárias do vivido e do porvir, de ancestralidades, trajetórias, projetos de vida, desejos, mas também sensações advindas de angústias e sofrimentos, consequentes de desmobilizações de supostas verdades e fixidez do seu viver.

Noémia Sousa e Aline França: protagonistas de poéticas de (re) existência

Carolina Noémia Abranches de Sousa, Noémia de Sousa, como é conhecida, nasceu em Catembe, Moçambique, na casa à beira do Índico, ovacionada por ela em *Shimani*, um de seus poemas, em 20 de setembro de 1926 e faleceu em Cascais, Lisboa, Portugal, em 4 de dezembro de 2002.

Até 1951, participou em Moçambique das lutas e organizações em prol da conquista da libertação e independência do jugo colonial. Entre 1951 e 1964, em decorrência do exílio, ela residiu em Portugal, atuando, profissionalmente, como tradutora. Na França, ela trabalhou na Agência Reuter e, de 1964 a 1973, no Consulado de Marrocos. Ao retornar para Portugal, em 1973, onde permaneceu até a sua morte, exerceu a sua vida profissional na Agência Noticiosa Portuguesa – ANOP, de acordo com a crítica literária moçambicana Sara Laísse Jona (2013, p. 210).

Na década de 80, após trinta e três anos, retornou a sua terra natal. Emocionada e surpreendida, ela constatou o mito em que se tornara para os seus compatriotas e para outros países africanos, segundo autor moçambicano Nelson Saúte (2011). Sua poesia libertária e de (re) existência, por exemplo, integrou o conteúdo programático da escola de formação da Frelimo e é lida, ainda hoje, em escolas moçambicanas em rodas e eventos de literatura.

Noémia de Sousa, a mãe dos poetas moçambicanos, como a denominara o compositor e cantor português Zeca Alonso, iniciou a sua escrita ainda muito jovem, produzindo, segundo Sara Jona (2013), jornais de parede e colaborando, de acordo com a pesquisadora Fátima Mendonça (2011), com jornais e revistas literárias: “Mensagem” (em Luanda, Angola), “Itinerário, Notícia do Bloqueio” (em Porto), “Moçambique 58”, “Vértice”, “Msaho e Sul”. Em 1948, assinando como N.S., ela publicou “Poema ao meu irmão negro”.

Ela atuou, inclusive, no Jornal “Brado Africano”, o qual tecia fortes críticas ao governo da Colônia e reivindicava liberdade de expressão. Nesse jornal, ela publicou vários de seus poemas que expressavam o seu inconformismo político-social e discorriam sobre temas como a dominação colonial, as diversidades racial e cultural em Moçambique, a emancipação, resistência, nação, identidade e África, como no célebre e longo poema “Sangue Negro”, codinome do seu único livro, em que uma voz lírica declara a importância da Mãe África para os seus filhos, inclusive ela.

Ó minha África misteriosa natural,
Minha virgem violentada,
Minha Mãe!
Como eu andava há tanto desterrada,

De ti alheada
Distante e egocêntrica
por estas ruas da cidade!
Engravidades de estrangeiros
Minha Mãe, perdoa!
[...]
Mãe, minha Mãe África
Das canções escravas ao luar
Não posso, não posso repudiar
O sangue negro, o sangue bárbaro que me legaste...
Porque em mim, em minha alma, em meus nervos,
Ele é mais forte que tudo,
Eu vivo, eu sofro, eu rio através dele, Mãe.
(SOUSA, 2011, p. 112-113)

Ao cantar a África, o sujeito lírico, assinalado por cor e traços identitários territoriais, pertencimento e sentimentos, cria a si e a sua Mãe, através de imagens e linguagem, estabelecendo relações com imagens corporais, valorizando-a e demonstrando uma estreita e afetuosa relação com a sua grandiosa Mãe.

Com os escritores José Craverinha e Dolores Lopez redigiu o Manifesto a favor da Independência de Moçambique (JONA, 2013). Com o pseudônimo de Vera Micaia, ela também publicou como poeta e jornalista de agências de notícias internacionais, quando viajou por várias partes da África durante as lutas pela independência de diversos países. Muitos de seus poemas, no período colonial, circularam em movimentos de luta pelo fim da dominação europeia, mesmo sem ter sido antes publicados.

Deixa passar meu povo
Noite morna de Moçambique
e sons longínquos de marimbas chegam até mim
– certos e constantes –
Vindos não sei eu donde.
Em minha casa de madeira e zinco,
abro o rádio e deixo-me embalar...
mas vozes da América remexem-me a alma e os nervos.
E Roberson e Marian cantam para mim
Spirituais negros de Harlém.
“Let my people go”
– oh deixa passar o meu povo,
Deixa passar o meu povo! –
dizem.
[...]
(SOUSA, 2011, p. 40-41)

Participou, segundo Saúte (2011), de muitas antologias, tais como *Caderno de poesia negra de expressão portuguesa* (1953), organizada por Francisco José Tenreiro e Mário Pinto de Andrade; *Poesia negra de expressão portuguesa*,

editada em Paris, em 1958, organizada por Mário Pinto de Andrade; *Poesia em Moçambique* (1964), também editada por Mário Pinto de Andrade; *Poesia de Moçambique* (1960 e 1962); *Antologia temática da poesia africana – na noite grávida de punbais*, igualmente organizada por Mário Pinto de Andrade; *No reino de Caliban III* (1985), editada por Manuel Rui; “Antologia da Nova Poesia Moçambicana” (1993), organizada por Fátima Mendonça e Nelson Saúte.

Após a persistência de diversos amigos e confrades como Nelson Saúte, Michel Laban, Manuel Ferreira, Fátima Mendonça, Francisco Noa, Júlio Navarro, Leite de Vasconcelos, Rui Nogar, Gulamo Khan, dentre outros, lançou seu único livro *Sangue Negro*, Poesias, em 2001, editado pela Associação de Escritores Moçambicanos. Essa obra permanecera inédita por 50 anos, por ela silenciada, e foi escrita entre os anos 1948 e 1951 (SAÚTE, 2011, p. 125). Essa obra foi reeditada pela Editora Marimbique, em 2011, em Maputo, com a inclusão de duas seções: “Portfólio” e “Dispersos”, com o acréscimo de três poemas. Além da apresentação do escritor Nelson Saúte, dos Posfácios de Francisco Noa, Nelson Saúte e Fátima Mendonça, atualizados na linguagem, presentes também na primeira edição. Foi também publicada no Brasil, pela Editora Kapulana, em 2018.

Sua poética “emocionada”, como afirmara Francisco Noa (2011, p.133), acrescento de (re) existência, autoconhecimento e autonomia, mas não menos revolucionária e social, apresenta-se em sintonia com o movimento artístico-cultural e político “Negritude”, de Aime Cesaire e Senghor. Por conta disso, denotam-se, em suas dicções literárias, múltiplas vozes poéticas comprometidas com a afirmação e a valorização de africanidades e do continente africano, como se apresenta em “Se quiseres me conhecer”.

Se me quiseres conhecer,
estuda com olhos de bem ver
esse pedaço de pau preto
que um desconhecido irmão maconde*
de mãos inspiradas
talhou e trabalhou
em terras distantes lá do Norte.
Ah, essa sou eu:
órbitas vazias no desespero de possuir a vida.
boca rasgada em feridas de angústia,
mãos enormes espalmadas,
erguendo-se em jeito de quem implora e ameaça,
corpo tatuado de feridas visíveis e invisíveis
pelos chicotes da escravatura...
Torturada e magnífica.
Altiva e mística.
Africa da cabeça aos pés
— Ah, essa sou eu!

Se quiseres compreender-me
vem debruçar-te sobre minha alma de África,
nos gemidos dos negros no cais
nos batuques frenéticos dos muchopes
na rebeldia dos machanganas
na estranha melancolia se evolvendo...
duma canção nativa, noite dentro...

E nada mais me perguntes,
se é que me queres conhecer...
Que eu não sou mais que um búzio de carne
onde a revolta de África congelou
seu grito inchado de esperança.
(SOUSA, 2011, p. 33)

Pensamentos feministas e do feminismo, bem como ideias e princípios do movimento “Renascença Negra” (NOA, 2011), oriundos dos Estados Unidos, surgidos após a abolição da escravatura, entre os meados do século XIX e o início do século XX, também transitam nos versos do lirismo de “Sangue Negro”, que se quer marcados por tons recitativos, denunciativos, libertários, imperativos e exortativos no tocante às identidades africanas, ao projeto de nação e à emancipação feminina.

A Billie Holiday, cantora

Era de noite e no quarto aprisionado em escuridão
apenas o luar entrara, sorrateiramente,
e fora derramar-se no chão.
Solidão, Solidão, Solidão.

E então,
Tua voz, minha irmã americana,
Veio do ar, do nada, nascida da própria escuridão...
Estranha, profunda, quente,
Vazada em solidão [é] escravidão [?]
(SOUSA, 2011, p. 106-107)

Perpassam a sua poética traços culturais e identitários territoriais, musicalidade, figuras de linguagem, como aliteração e anáfora (JONA, 2013), e a tradição oral (NOA, 2011), com a recorrência de repetições e provérbios. Angústias, liberdade, culturas moçambicanas, lutas, fraternidade, africanidade, alteridade, sonhos, memórias, exploração, amor à África – “Terra-mãe”, escravidão, tradição literária, diversidades, prostituição, trabalho forçado, sofrimento são algumas das constantes temáticas de *Sangue Negro* (SANTIAGO, 2019).

O seu lirismo oralizado traveste-se de poéticas da voz e do corpo, as quais se inscrevem na palavra e são inter-relacionados. Escrever, para ela, pressupõe e resulta de emoções experimentadas, física e corporalmen-

te, como se percebe nos poemas “Sangue Negro” (p. 112-113); “Negra” (p. 56); “Deixa passar meu povo” (p. 40-41); e “Solidão” (p. 98-99) etc. Assim, a poesia advém “[...] dessa relação íntima e emocional entre a voz e a música, apelo musical oriundo dos sons “tradicionais”, que sensualizando o corpo, o refazem em palavra vocalizada.” (LEITE, 2013, p. 81).

Para Nelson Saúte (1998), com seu “lirismo indignado”, Noémia de Sousa marca a sua literatura com o grande paradigma da alteridade, pois despromove a uniformidade e a normativa dos modelos. Além disso, para esse escritor, a sua poesia é contaminada pelo vírus da política, uma vez que a literatura para ela e para outros do seu tempo é um ato eminentemente político. Encarna as personagens submersas no cotidiano que lhes recusava o direito de existir. Assim a poesia dela, assinalada pelo tempo histórico e circunstâncias, é invadida por outras vozes e ela é a voz dos que não a tem.

Identidade e literatura têm relações inextricáveis na poética de Noémia de Sousa. Esse é um aspecto relevante em seus versos e, quiçá, em seu projeto literário, ao interrogar possível identidade autora e de seus (suas) leitores (as). Nessa perspectiva, a sua poesia, comprometida com a representação de um ideário, infere a ideia de ação reivindicadora e instituidora de identidades, logo de (re) existência.

Noémia de Sousa destaca-se no cenário literário africano por cantar a “Mãe-África” (FONSECA, 2015) e pelo seu protagonismo na fundação da poesia moçambicana. Ainda mais, os seus versos, relevantemente, para a construção da identidade individual e coletiva e da nação moçambicana, utilizando-se da palavra literária como instrumento de resistência cultural, denúncia e conscientização.

No Brasil, mais especificamente, na Bahia, a romancista Aline França também se destaca pela dedicação à escrita literária com o mote de fruição, mas também de provocações de sentidos da vida e de suas múltiplas dimensões. Ela nasceu em 15 de fevereiro de 1948, em Teodoro Sampaio-BA. Começou a escrever quando, ainda criança e trabalhava com seus pais na agricultura. Na década de 70, ela iniciou a sua carreira profissional como funcionária pública da Universidade Federal da Bahia.

Em 1982, ela participou da antologia *Dicionário de Escritores Baianos*, com o texto “Mensagens dos nossos ancestrais”. Integrou comissões julgadoras em concursos como Miss Afro-Bahia (1982) e Festival de Música Popular (1985). Produz e dirige peças teatrais, tais como o show “Coisas da terra”, em 1983, “Bahia africanismo”, em 1984, “Os Estandartes”, na década de 90, “Emoções das Águas” e, em 2005, “As fontes antigas de Salvador e seus convidados”. Além disso, já participou de diversos debates sobre a mulher e o negro na literatura afro-brasileira.

Em 1990, viajou à Bélgica, onde participou da Feira Internacional do Livro de Bruxelas e proferiu palestras em seminários organizados por associações femininas europeias e latino-americanas. Já recebeu diversas homenagens e os seguintes prêmios: “Destaque Literário do Ano”, concedido pela Televisão Itapoan, em 1985, e o “Mario Gusmão”, em 2013, concedido pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), no II Fórum Internacional 20 de Novembro.

Já participou de antologias e publicou os seguintes livros: a novela *Negão Dony* (1978), que narra a história de um funcionário do manicômio do Estado, um conhecedor do candomblé; em 1981, o romance *A mulher de Aleduma*, em segunda edição (1985) e a terceira no prelo, o seu livro mais conhecido; em 1993, *Os Estandartes*, narrativa que cria os “fortiafri” – membros de uma comunidade que tem a missão de alertar o mundo sobre a espiritualidade e a preservação da natureza. Essa obra foi adaptada para o teatro e a sua estreia integrou as comemorações pelos 300 anos de Zumbi dos Palmares; e *Emoções das Águas*, em 2005, a qual também se tornou um roteiro de peça teatral, apresenta como tema principal a arte transversalizada com a educação ambiental e a cultura.

O lançamento de *A mulher de Aleduma* foi o mais robusto de crítica literária, divulgação e reconhecimento nacional e internacional. A revista nigeriana “Ophelia”, publicada em língua inglesa e de circulação internacional, categorizou Aline França como uma importante precursora da literatura contemporânea no gênero ficção. A escritora foi entrevistada por jornalistas do Brasil, da Nigéria, Bélgica, Alemanha, Estados Unidos, Itália e da Holanda.

A produção literária de Aline França apresenta provocações e sinalizações de uma gramática literária constituída por temas que se ancoram em reinvenções de (re) existências, culturas e estampas afro-brasileiras. É preciso compreendê-la como um projeto de escrita, através do qual se gestam narrativas (en) cantadas, comprometidas, não tão somente com a fruição, mas também com modos criativos e discursivos de mobilização de existências. Assim, Aline França arquiteta textualidades literárias em que cosmogonias, culturas, personagens, espaços, vozes, narrativas, eminente e predominantemente, africano-negro-brasileiras são presentes, princípios, argumentos, meios e fins de suas publicações.

Em certo continente da Terra, há milênios atrás, proveniente do espaço longínquo surgiu um negro de aparência divina, com uma missão de iniciar a proliferação de uma raça que futuramente viria a se tornar, na história desse

continente, um componente de relevante importância. Era Aleduma, um Deus Negro, de inteligência superior, vindo do planeta IGNUM, governado pela Deusa Salópia. Seu porte altivo, pele reluzente, ligeiramente corcunda, com pés voltados para trás, barba trançada, caída até o chão, dava-lhe um aspecto singular. Veio para a escolha do local onde se desenvolveria raça negra. Em IGNUM era dia de festa em honra à Deusa Salópia. As mulheres usavam bonitos penteados e seguravam fortemente suas tranças de tiumja. Estavam preparadas para montar no IZIBUM, animal feroz que bufava e enfrentava-as com seus grandes cornos. A vencedora terá como prêmio uma viagem ao planeta Terra e, juntamente com um parceiro de que já fôra vencedor em uma competição anterior, viajará para povoar a região escolhida pelo Velho Aleduma. (FRANÇA, 1985, p. 7)

Com esses motes, nutridos pela imaginação e pela linguagem, Aline França constrói a si e a nós, cria mundos, planetas, jeitos de viver, personagens, tempos, narrativas, possibilidades de autoconhecimento, de se estar (e estarmos) no mundo e de resistir circunscritas por múltiplas realidades que nos circundam.

A *poesis* de Aline França é atual por aguçar a imaginação e oportunizar o autoconhecimento e a costura de retalhos de repertórios culturais africanos ressignificados e recriados aqui no Brasil. Além disso, é necessária para continuarmos a pensar, a sonhar e a arranjar outros mundos, tipos de empoderamentos femininos e outros planetas possíveis. É, por fim, contemporânea por transcender os tempos históricos e territórios, possibilitando viver a filosofia africana bantu *Ubuntu*: “Sou porque somos”, como se desenha na narrativa e no seu povo “os fortiafri”, de *Os Estandartes*, valorizando as referências ancestrais e culturais (olhando para trás, tais quais “os pés para trás” de personagens de *A Mulher de Aleduma* ou na narrativa de *Negão Dony*).

[...] O casal extasiado percorria com os olhos todos os cantos. Estavam nus e mostravam os seus órgãos genitais que curiosamente tinham formas bem diferentes. O pênis trazia, em toda a extensão, uma película que lembrava uma barbatana de peixe, e desembocava na região do ânus. A vagina possuía uma adaptação em um dos lábios que se acoplava àquela película do pênis, formando verdadeiras peças correspondentes durante o ato sexual. A prole aumentava cada vez mais e aquela região da Terra ia sendo povoada conforme o estabelecido por Ignium [...]

Ignium, planeta de mar, dos mais belos e majestosos, e exerce uma total influência nos mares terrenos. A bravura da maré aqui na Terra, é coordenada pela atividade do mar de Ignium, o grande mar, o rei dos mares, o começo e o

fim de todos os mares do universo. Quando a maré torna vazante na Terra, é porque o mar de Igunum se encontra calmo como a brancura de uma pomba que serenamente voa nos céus [...]

Igunum é todo festa para receber o Velho Aleduma que, sorridente e reverentemente, se dirigia até a Deusa Salópia que estende sua mão direita, toca na sua testa e observa: - “O seu regresso nos alimenta energicamente, somos todos fluidos benéficos [...]”(FRANÇA, 1985, p. 8-9)

A obra de Aline França é importante para o tempo presente por planear e traçar outros mundos possíveis de (re) existências. Urge, pois, que a obra de Aline França seja mais divulgada, lida e reconhecida. Necessário se faz também que as teorias e críticas literárias se reconstruam no sentido de compreendê-la e interpretá-la com epistemes mais próximas de pensamentos e repertórios culturais africanos e afro-brasileiros. As suas textualidades não podem ser simplesmente entendidas com a matiz do insólito ou pressupostos da Literatura Fantástica ou do Realismo Mágico, por exemplo. É preciso também reconhecer e entendê-la sobre o viés das filosofias, cosmogonias e culturas africano-negro-brasileiras, negociadas e recriadas no Brasil, já que as suas obras estão tatuadas por ancestralidades milenares que nos são caras, distantes dos fenômenos extraordinários ocidentais e próximos de comunalidades ancestrais dinâmicas, pulsantes, dançantes e guerreiras.

Em seus agenciamentos literários, Noémia de Sousa e Aline França exaltam, em seus específicos contextos, identidades e ancestralidades africanas e afro-brasileiras, respectivamente, e tensionam outros discursos e representatividades de Áfricas, ilustrações negras, repertórios culturais africanas e afro-brasileiras, bem como (in) escrevem outros em que desenham as africanidades como um valor positivo, entrecruzados por exercícios de valorização e, principalmente, por escrituras de resistência. Assim, com a linguagem e a palavra criadora, elas ficcionalizam e acenam lindas paisagens, narrativas e, por vezes, duras realidades espalhadas por Áfricas e pelos Brasis, (re) fazendo esses territórios, vicissitudes e existências.

Algumas considerações (in) conclusivas

Escrever, publicar e divulgar as suas produções, nacional e internacionalmente, quase sempre, têm sido um trabalho hercúleo e quase inatingível para autoras negras em língua portuguesa, principalmente no Brasil e em Moçambique. Ainda assim, elas perseguem tais dispositivos para agenciar

percursos e possibilidades de circulação de suas contexturas, bem como de formação de leitores (as), ao urdirem estratégias, espaços e condições editoriais de visibilidade e dizibilidade no universo da produção literária.

Tecer considerações, neste ínterim, sobre a escritura literária de Noémia de Sousa e Aline França é de suma importância para trazer à cena os seus projetos literários ainda não, satisfatória e devidamente, (re) conhecidos aqui, no Brasil, e lá, em Moçambique, e, mais ainda, para que não se percam nos descaminhos da memória, do memorocídio e do apagamento. Além disso, visitar as trajetórias e textualidades dessas autoras têm-se, certamente, relevantes oportunidades de conhecer vozes e cantos insurgentes e de se estar no território do (a) outro (a) que, quiçá, poderá ser de nós mesmos (as) e compreender suas odes à vida. Outrossim, ler os seus textos podem se tornar experiências indeléveis de se imaginar mundos, existências e costurar sentidos e caminhos, destecendo outros, se se fizer necessário e assim se quiser.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRE, Emília. Orgulho de ser africana. In BARGA, Alex; INÁCIO, Stélio (Org.). **Antologia Poética** – Sonhos, Caminhos & Lutas. Maputo: MOLIJU, 2015.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

FONSECA, Jocélia. “Desnuda”. In BARBOSA, CLÉA et al. **Importuno poético**. Salvador, 2006.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. **Literaturas africanas de língua portuguesa**. Mobilidades e trânsitos diaspóricos. Belo Horizonte: Nandyala, 2015.

FRANÇA, Aline. **A mulher de Aleduma**. 2 ed. Salvador: Ianamá, 1985.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In SILVA, Tomaz Tadeu da et al (Org.). **Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília; Representação da UNESCO no Brasil, 2006.

JONA, Sara. **Noémia de Sousa** – Poetisa do futuro – (1926-2002). In **Entre o Índico e o Atlântico**. Ensaios sobre literatura e outros textos. Maputo: Ndjira, 2013. (Coleção Horizonte da Palavra).

LEITE, Ana Mafalda. **Voz, corpo e sonho: a poesia de Noémia de Sousa**. In **Ensaaios sobre Literaturas Africanas**. Maputo: Alcance editores, 2013.

MENDONÇA, Fátima. Moçambique, lugar para a poesia: anos cinquenta. In SOUSA, Nóemia. **Sangue Negro**. Poesias. 2 ed. Maputo: Marimbique, 2011.

NOA, Francisco. Noémia de Sousa: A metafísica do grito. In SOUSA, Nóemia. **Sangue Negro**. Poesias. 2 ed. Maputo: Marimbique, 2011.

SANTIAGO, Ana Rita. **Cartografias em Construção** – Algumas Autoras de Moçambique. Cruz das Almas: EDUFRB, 2019.

SANTIAGO, Ana Rita. **Vozes Literárias Negras**. Cruz das Almas: EDUFRB, 2012.

SAÚTE, Nelson. A mãe dos poetas moçambicanos. Introdução à primeira edição. In SOUSA, Nóemia. **Sangue Negro**. Poesias. 2 ed. Maputo: Marimbique, 2011.

SOUSA, Noémia. **Sangue Negro**. Poesias. 2 ed. Maputo: Marimbique, 2011.

SULTUANE, Sónia. Africana. In SULTUANE, Sónia. **Imaginar o poetizado**. Maputo: Ndjira, 2006.



PRODUÇÃO E TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTOS EM CONTEXTOS INDÍGENAS: ALGUNS APONTAMENTOS¹

PRODUCTION AND TRANSMISSION OF KNOWLEDGE IN INDIGENOUS CONTEXTS: SOME POINTS

Camila Silva de Oliveira²
José Valdir Jesus de Santana³
Marise de Santana⁴

Resumo: Este artigo é resultado de uma investigação bibliográfica acerca dos modos de produção e transmissão de conhecimento em contextos indígenas e teve por objetivo analisar o que significa conhecer e quais processos estão envolvidos na produção e transmissão de conhecimento e, para isso, recorremos a etnografias produzidas sobre diferentes povos. As reflexões aqui apresentadas fundamentam-se no “perspectivismo ameríndio”, formulado por Viveiros de Castro (2002a, 2002b, 2015). Os resultados desta pesquisa apontam para uma diversidade de formas de produção e circulação de conhecimentos, de diferentes “experiências de aprendizagem” que situam uma diversidade de processos de conhecer, feitos de trocas, viagens, empréstimos, transformações e inovações, informados pelas cosmologias ameríndias, que se contrapõem à epistemologia ocidental.

Palavras-chave: Conhecimentos indígenas. Etnologia ameríndia. Produção e circulação de conhecimentos.

Abstract: This article is the result of a bibliographic investigation about the ways of production and transmission of knowledge in indigenous contexts and aimed to analyze what it means to know and which processes are involved in the production and transmission of knowledge and, for that, we appealed to ethnographies produced about different people. The reflections presented here are based on the “Amerindian perspectivism”, developed by Viveiros de Castro (2002a, 2002b, 2015). The results of this research point to a diversity of production forms and knowledge circulation, of different “learning experiences” that situate a diversity of knowledge processes, made of exchanges, trips, loans, transformations and innovations, informed by the Amerindian cosmologies, that oppose Western epistemology.

Keywords: Indigenous knowledge. Amerindian ethnology. Knowledge production and circulation.

¹ Artigo recebido em 18 de julho de 2020 e aceito em 28 de agosto de 2020.

² Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia; professora da rede municipal de Coação de Maria/BA. E-mail: camila_mirandaso@hotmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9425-7621>.

³ Doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos. Professor Titular da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Coordenador do Grupo de Pesquisa em Etnicidades, Relações Raciais e Educação- CNPQ/UESB. E-mail: santanavaldao@yahoo.com.br Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7215-2562>.

⁴ Doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pós-doutorado pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professora Plena da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Coordenadora do Grupo de Pesquisa em Educação e Relações Étnicas: saberes e práticas dos legados Africanos, Indígenas e Quilombolas. E-mail: nabaia@ig.com.br Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9367-3092>.

Introdução

As reflexões apresentadas neste artigo fazem parte de nossa pesquisa de mestrado (OLIVEIRA, 2019) e, por questões de limites que se impõem ao texto, resolvemos, no recorte aqui proposto, situar o debate que tem sido feito, no campo da etnologia indígena, sobre os modos de produção e transmissão de conhecimentos em contextos ameríndios. Nosso objetivo é analisar o que significa conhecer e quais processos estão envolvidos na produção e transmissão de conhecimento e, para isso, apresentamos diferentes casos etnográficos. Trata-se, portanto, de situar, mesmo que de forma limitada, o “estado da arte” em torno dessa questão. Conforme Viveiros de Castro (2002a), as práticas ameríndias em torno da produção e circulação de conhecimento se contrapõem à epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental, em que conhecer “é dessubjetivar, explicitar a parte do sujeito presente no objeto, de modo a reduzi-la a um mínimo ideal” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 358). Como veremos nas próximas seções, para os povos indígenas, conhecer e transmitir conhecimento implica numa série de processos e relações. Conforme Carneiro da Cunha (2014, p. 15) “a transmissão em várias sociedades indígenas envolve um laço entre pessoas, seja pacífico de mestre e discípulo, de pai para filho, de espírito para pajé, mas também pelo roubo, pelo saque, pela sedução, pela guerra”.

O artigo apresenta-se organizado em duas seções. Na primeira, recuperamos, mesmo que de forma breve, a discussão acerca do perspectivismo ameríndio, formulada por Viveiros de Castro (2002a, 2002b), de forma a ressaltar a relação entre concepções em torno da produção e circulação de conhecimento a partir das epistemologias ameríndias. Na última seção, apresentamos as formulações ameríndias em torno do que significa conhecer, transmitir conhecimento, tendo como exemplos diferentes contextos etnográficos.

A produção de conhecimento e o perspectivismo ameríndio: breves considerações

A etnologia tem demonstrado que produzir conhecimento, em diferentes contextos indígenas, implica na produção de corpos e pessoas, na ativação de determinados órgãos e sentidos, de modo que tais processos não podem ser pensados em separado. “O conhecimento reside no corpo” (CARNEIRO DA CUNHA, 2014, p. 14), como já demonstraram Oliveira (2012), Lima (2011, 2014), Góes (2012), Borges e Niemeyer (2012), Sáez, Naveira e Gil (2003) e outros.

Nesse sentido, como afirma Carneiro da Cunha (2009, 2012), as formas particulares de gerar conhecimentos, os denominados “conhecimentos tradicionais”, entre os povos indígenas, foram durante muito tempo consideradas um corpus estabilizado de origem imemorial pela epistemologia ocidental. Contudo, os chamados conhecimentos tradicionais têm se consolidado nas declarações de movimentos indígenas internacionais e na literatura jurídica enquanto conjuntos de procedimentos diversos de regimes de conhecimentos, com bases de consistência lógica, observações empíricas e construção de experimentos como protocolos e critérios de verdades, de modo que a atribuição de conhecimentos dos regimes tradicionais tem suas próprias regras que podem ser exotéricas, esotéricas e coletivas, de forma que não é nada incomum a “tendência indígena de atribuir bens culturais e saberes fundamentais a outros grupos como se a cultura de cada grupo [e aqui a autora se refere aos grupos pano] resultasse de apropriação e predação cultural⁵” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 350).

Para Carneiro da Cunha (2012), os referentes que fundamentam os processos de percepção e construção de critérios de verdades na produção dos regimes de conhecimento se distinguem entre os povos e perpassam questões como: modos de conhecimentos relacionados aos modos de percepção e determinadas noções de alianças; procedimentos de obtenção de conhecimento a partir de outrem; a obtenção de conhecimento pela experiência auditiva e visual; a aquisição de conhecimento via uso de substâncias alucinógenas, por meio de sonhos, obtenção de conhecimento por encantados e/ou por processo de iniciação xamânica; geração de conhecimento na relação com o outro, nas quais efeitos são reconhecidos e gerados, por relações e capacidades que produzem efeitos de acionar conhecimentos, por especialistas que implicam em um tipo particular de conhecedor e de partilhar esse conhecimento, de modo que “o conhecimento se fundamenta no peso das experiências visuais, auditivas e perceptivas” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 365).

Carneiro da Cunha (2012) descreve as características dos sistemas de conhecimentos dos grupos indígenas de língua Tukano, Yanomami, Sharanaua, Quichua do Equador, recuperando etnografias produzidas junto a esses povos, com o objetivo de demonstrar as singularidades e os processos envolvidos na produção e circulação de conhecimentos considerados tradicionais.

⁵ Para Viveiros de Castro (2002a, p. 353), “a ontologia amazônica da predação é um contexto pragmático e teórico altamente propício ao perspectivismo”. Para uma discussão aprofundada sobre o perspectivismo ameríndio, vê Viveiros de Castro (2002a, 2015).

As histórias transmitidas pelos ancestrais a cada clã são os conhecimentos considerados pelos grupos de língua Tukano e parece, portanto, que o patrimônio central que eles consideram são os conteúdos informacionais. Ao apresentar o estudo realizado por Eduardo Kohn, entre os Quichua do Equador, a autora afirma que, para este povo, a centralidade está na experiência sonora e visual enquanto fontes de conhecimento, em que os relatos minuciosos das experiências enfatizam os dados brutos para um relato muito mais dos sentidos do que da autoridade em si. Para os Yanomami, o conhecimento está diretamente relacionado às experiências sensoriais. Nesse sentido, para Carneiro da Cunha (2012), em algumas sociedades amazônicas que usam substâncias que alteram os sentidos, os xamãs são os instrumentos para exploração dos modos de ter acesso aos conhecimentos de outros mundos e de se relacionar com eles. A formação dos saberes Sharanaua, segundo Pierre Déléage (2009), perpassa por dois tipos de conhecimento: o ostensivo, validado na experiência própria, e o deferencial, validado pela autoridade de quem o transmite, no qual são demarcados linguisticamente tanto na língua sharanaua como nas outras línguas pano, na tukano, no yaquí, no quechua e no guarani.

A perspectiva cunhada por Viveiro de Castro (2002b) concebe a existência de racionalidades entre os indígenas, embora o autor esteja atento aos seus muitos “pontos de vistas” e ângulos. O reconhecimento da co-presença das produções de conhecimento é compartilhado, mesmo que os conceitos e descrições intelectuais sejam diferentes. Segundo Viveiros de Castro,

[...] No que me concerne, penso que eles pensam exatamente ‘como nós’; mas penso também que o que eles pensam, isto é, os conceitos que eles se dão, as ‘descrições’ que eles produzem, são muito diferentes dos nossos – e portanto que o mundo descrito por esses conceitos é muito diverso do nosso. No que concerne aos índios, penso – se minhas análises do perspectivismo estão corretas – que eles pensam que todos os humanos, e além destes, muitos outros sujeitos não-humanos, pensam exatamente ‘como eles’, mas que isso, longe de produzir (ou resultar de) uma convergência referencial universal, é exatamente a razão das divergências de perspectiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 124).

O perspectivismo ameríndio produz resistência aos termos dos debates epistemológicos ocidentais, se diferenciando da oposição entre universalismo e relativismo. A transportabilidade e robustez das partições ontológicas que alimentam a distinção clássica da antropologia entre Natureza e Cultura são postas sob suspeita por não poderem descrever do-

mínios ou dimensões internas a cosmologias não-ocidentais (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). Da mesma forma, conforme Viveiros de Castro,

O perspectivismo ameríndio está associado a duas características recorrentes na Amazônia: a valorização simbólica da caça, e a importância do xamanismo. [...] O xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento. [...] Conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido – daquilo, ou antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um ‘algo’ que é um ‘alguém’, um outro sujeito ou agente (2002a, p. 357-358).

Os predicados subsumidos nas dualidades dos paradigmas que opõem conceitos: objetivo e subjetivo, universal e particular, humanidade e animalidade, físico e moral, imanência e transcendência, corpo e espírito produzidos pelo multiculturalismo moderno são perturbados conceitualmente por traços contrastivos do pensamento ameríndio americano. Tal inversão, apontada por Viveiros de Castro, refere-se ao multinaturalismo das etnografias amazônicas, cuja concepção indígena não só não se assemelha ao estatuto ocidental, como também não integram os mesmos conteúdos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). “Essa inversão, talvez demasiadamente simétrica para ser mais que especulativa, deve-se desdobrar em uma interpretação das noções cosmológicas ameríndias capaz de determinar as condições de constituição dos contextos que se poderiam chamar ‘natureza’ e ‘cultura’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 348-349).

Incursões como estas apresentam rupturas epistemológicas, desestabilizando as formas canônicas de produção de conhecimento, do conhecimento sobre o outro e da produção da diferença. Assim como o conceito de multinaturalismo, o perspectivismo das populações indígenas amazônicas apresenta uma concepção segundo a qual o modo como os seres humanos veem os deuses, os mortos, as plantas, os objetos, os acidentes geográficos, os espíritos, os habitantes de outro nível cósmico e os animais que povoam o universo são diferentes dos modos com esses seres veem a si mesmo e aos humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). Deste modo, “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (DESCOLA, 1986, p. 120 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 356).

Podemos, então, entender que o pensamento ameríndio vê a humanidade como comum a todos os seres, concluindo que em outro tempo os seres foram humanos, os que são agora outros seres ou animais, mantendo uma forma interna humana envolta pela forma de cada espécie. “A

condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 355).

Várias dimensões das práticas indígenas são balizadas pela noção de que os não-humanos atuais têm como pressuposto fundamental de existência um lado prosopomórfico invisível. A partir de uma ideologia de xamãs/pajés, cujos papéis são de interlocução nos diálogos transespecíficos, de modo a administrar as relações entre os humanos e os seres não-humanos. Dessa forma, as práticas do xamanismo amazônico implicam um modo de agir a partir de pressupostos de um modo de conhecer. É preciso personificar para saber pois o conhecimento xamânico visa um outro agente ou um alguém. O perspectivismo ameríndio enquanto política cósmica, opera por processos de conhecimento que se produzem na intencionalidade, por meio de um processo sistêmico e decidido de “abdução de agência” (GELL, 1998, *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002a), uma vez que só é possível se constituir enquanto sujeito através do agenciamento pelo ponto de vista. Sob vários aspectos, tais ideias seguem por caminhos opostos da epistemologia objetivista da produção de conhecimento ocidental, cujo funcionamento opera por uma lógica de distinção do objeto do sujeito cognoscente, efeitos de processos de objetivação (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a).

Segundo Gersem dos Santos Luciano (2006), indígena Baniwa e doutor em antropologia, as ciências indígenas têm como método preferencial uma visão da totalidade, em que se busca compreender os funcionamentos da natureza para respeitar sua lógica, suas potencialidades, limites, com estabelecimento de convívio harmônico e de benefício de seu bem viver enquanto ser privilegiado na criação. Assim, os modos de organização dos saberes indígenas partem da cosmologia ancestral. Nesse sentido, conforme Luciano,

Os conhecimentos indígenas são essencialmente subjetivos e empíricos, por isso mesmo livres de métodos e dogmas fechados e absolutos, e se garantem na efetividade prática e nos resultados concretos que acontecem no seu cotidiano. Não importa como funciona, importa sua eficácia [...]. O saber é mais do que querer criar ou saber dizer, é saber fazer, baseado em conhecimentos acumulados no decorrer da vida (LUCIANO, 2006, p.171).

As muitas visões e cosmopolíticas agenciadas pelas sociedades indígenas são evidenciadas por noções diferenciadas de modos de conhecer, concepção de criança, de pessoa, de sujeitos do conhecimento,

dos espaços e modos de transmissão, dentre outros. De forma que “cada povo indígena projeta e deseja para si um tipo de alteridade” (LUCIANO, 2006, p.131).

Os saberes indígenas respondem às suas necessidades e desejos. Suas crenças, valores, tecnologias etc. provêm de um conhecimento comunitário prático e profundo gerado a partir de milhares de anos de observações e experiências empíricas que são compartilhadas e orientadas para garantir a manutenção de um modo de vida específico (...). Além disso, eles estão baseados nas dimensões do espírito e do corpo, sem a primazia de uma ou de outra. A natureza, e não o homem, é a fonte de todo o conhecimento. Cabe ao homem desvendá-la, compreendê-la, aceitá-la e contemplá-la (LUCIANO, 2006, p. 169-171).

Na próxima seção apresentaremos, a partir de diferentes contextos etnográficos, os processos envolvidos na produção e circulação e conhecimento que apontam para outras lógicas e que se contrapõem, em muitos dos casos, à epistemologia ocidental e a suas práticas colonizadoras.

Sobre a produção e circulação de conhecimento em contextos ameríndios: alguns exemplos

Para os Yaminawa⁶, o conhecimento relaciona-se, essencialmente, com o sujeito e, nesse sentido, a fonte do conhecimento é a aquisição do saber de outro ser - espírito, animal ou humano, sendo os sentidos e o corpo todo fatores e receptáculos do saber, como demonstram Sáez, Naveira e Gil (2003). Nesse sentido,

[...] Aprende-se só quando o corpo ingere as substâncias adequadas e exclui outras: as dietas e os ordálios a que o corpo é submetido o fazem assimilar poderes (por meio das ferroadas de vespas e formigas), e o fazem mais leve, limpando-o (usando eméticos como as fezes da jibóia ou determinado tipo de mel). Em última instância, a iniciação xamânica visa a transformação corporal do aprendiz através de dietas alimentares e sexuais rigorosas, ingestão de diversas substâncias xamânicas, vigílias continuadas, dor e sofrimento, que tornam o corpo forte, resistente, leve, amargo, sábio e poderoso (Pérez Gil 2001). Ayahuasca e tabaco introduzem à visão e ao campo dos espíritos, mas também incrementam o conhecimento fortalecendo o corpo: em termos locais, o “tornam amargo” (SÁEZ, NAVEIRA, GIL, 2003, p. 10).

⁶ Segundo Sáez, Naveira e Gil (2003), são denominados Yaminawa (Jaminawa, Yaminahua, segundo outras grafias) vários grupos de língua Pano, situados no sistema Juruá Purús, em território peruano e brasileiro.

Nesse sentido, os Yaminawa afirmam que o saber é estranho e amargo e os sentidos, em geral o corpo, são receptáculos e fatores do saber. “A percepção Yaminawa do saber, ou mais exatamente da aquisição do saber, é singularmente trágica. Aprende-se de outro sempre, mas o conhecimento qualificado somente pode advir de um Outro qualificado” (SÁEZ, NAVEIRA, GIL, 2003, p. 20).

De acordo com concepções epistemológicas Wajãpi, grupo de língua Tupi-Guarani, localizados no Amapá, os modos de conferir autoridade e status de verdade aos saberes passam pelas evidências da experiência; os saberes podem ser apreendidos por experiências ou por narração de algo experienciado por outro. Nesse sentido, segundo Oliveira (2012), a experiência é engendrada por um conjunto de percepções apreendidas em todas as suas medidas pelos sentidos: é por meio dos cheiros, sabores, sons, luzes e texturas que as experiências mais diversas se constituem e podem ser transmitidas. São, portanto, os sentidos que, em última instância, legitimam um conhecimento. “[...] um dos principais modos de legitimar e aferir status de verdade a um saber é, assim, a experimentação, seja ela fruto de uma percepção direta do sujeito do aprendizado, seja ela captada por outrem pertencente à cadeia de transmissão deferencial” (OLIVEIRA, 2012. p. 65).

Os Katukina, segundo Lima (2011), compreendem que o acesso ao conhecimento se dá de forma lenta e contínua. Nesse sentido, aprende-se observando (ou copiando), mas também ouvindo aqueles que aprenderam antes, os mais velhos, buscando informações. Para caçar ou rezar, ou quaisquer outras habilidades, “o conhecimento que se pode ter sobre algo não se desvincula de sua afetação” (2011, p. 169). Ademais, conforme a autora, é sobretudo a frequência de uma práxis o maior índice de familiarização, de intimidade com o conhecimento.

Saber e saber fazer confluem numa única direção. Pode-se saber mais ou menos sobre determinadas coisas – obviamente nem todos partilham os mesmos conhecimentos e nem todos os conhecimentos são públicos – e isso depende em grande parte da intensidade e da duração com que cada um se implica em saber e da frequência com que coloca em prática aquilo que sabe (LIMA, 2011, p. 169).

Do mesma forma, para Góes (2012), a ciência boa dos Katukina, que habitam duas Terras Indígenas localizadas na bacia do Rio Juruá, estado do Acre, da família linguística Pano, tem como premissa o cultivo de habilidades perceptivas intensivas para produção de xamãs, os *romeya*

Katukina, na qual a relação entre rituais de ayahuasca e as cobras constritoras são essenciais para suas técnicas xamânicas. O uso de oni nos rituais produzem alterações que atualizam a aliança com *rono yove* (cobra-pajé) específica daquele especialista; as fontes dos conhecimentos partem da relação com os espíritos que os ensinam/auxiliam a usufruir dos conhecimentos; por meio do pensar do espírito vai se desenvolvendo habilidades que efetivam uma percepção intensiva das relações entre diferentes domínios virtuais que promovem experiências sinestésicas de ouvir, ver e cantar a partir da relação com yove.

Os Yanesha da Amazônia peruana, por exemplo, são acionados nos estudos de Fernando Santos-Granero (2006) para pensar o contraste com a produção ocidental para com os princípios da teoria yanesha de percepção e de conhecimento, no qual só se é possível conhecer por meio dos sentidos e do corpo. Os sentidos transitam pelos campos do corpóreo e não corpóreo, sendo que os sentidos corporais como meios de conhecimento são considerados incapazes de apreender a dimensão verdadeira do mundo, do espiritual. Ao passo que os componentes não corpóreos da pessoa poderiam experimentar corretamente o conhecimento verdadeiro, uma vez que a “nossa vitalidade”, yecamquëñ, é a via pela qual as capacidades sensoriais são dotadas da possibilidade da percepção.

Conforme Cesarino (2014), a compreensão das epistemologias xamanísticas, de aquisição de saberes e dos processos de iniciação entre os Marubo, da Amazônia ocidental, se relacionam intimamente com a noção de cópia. A aquisição de conhecimento dos espíritos pelos Marubo se dá pelo saque/cópia/troca, estabelecendo assim um vínculo singular que se configura como uma espécie de parentesco com o plano extra-humano que deve ser nutrido pelos dois lados. Este entrecruzamento demanda do pajé a responsabilidade de sempre visitar ou estabelecer contato com o espírito que lhe concedeu o saber, para não ser abandonado ou sofrer retaliações de seus parentes extra-humanos. A relação entre o mediado (deferencial) e imediato (ostensivo) também se apresentam, só que na relação com o sonho, na produção do conhecimento pelos pajés.

Coelho de Souza (2014) afirma que os Kísêdjê, um povo jê sententrional, também conhecidos como Suyá, que vivem na Terra Indígena Wawi, acionam um modo de conhecer no qual capacidades e relações ganham efetividade, produzem efeitos específicos que são gerados e reconhecidos, sendo a transmissão uma questão que envolve implicação/participação de conexão. A autora apresenta como o mito de origem das plantas cultivadas influencia na conduta do agricultor e na plantação, relacionando

planta-corpo. Nesse sentido, agricultores são conectados com as plantas, “partilham traços físicos, estão ligados por ‘relações de substância’ similares em seus efeitos àquelas entre parentes próximos; e fazem crescer uns aos outros, como também os fazem os parentes entre si” (2014, p. 209).

Oliveira e Santos (2014) ao relatarem uma experiência de formação de pesquisadores entre os Guarani Mbya apontam que os mais velhos Guarani Mbya das aldeias Tenonde Porã, Krukutu, Ribeirão Silveira, Peguaoty e Jaraguá do estado de São Paulo, consideram importante que para compreender seus modos de conhecimento é preciso entender que “guarani não é tudo igual”; diante disso, as rotas de aquisição de conhecimentos são diferenciadas, em que uma ontologia da diferença constitui a cosmologia guarani, uma vez que a relação que se estabelece com as divindades celestes, *nbanderu kuery* se dá desde o pré-nascimento, quando os *nhe’e kuery* (as almas-palavras) ainda estão na morada celeste (*amba’i*) adquirem conhecimentos no convívio com os *nbanderu kuery*, que dependerá das ações das pessoas na terra, de sua vontade e engajar-se nas atividades para lembrá-los e, nesse sentido, o conhecer é um lembrar. “[...] Isso, por sua vez, implica em uma ação do sujeito que aprende: é preciso interessar-se, engajar-se nas atividades e rememorar o que foi vivido em outro espaço-tempo; é preciso ter vontade de aprender/lembrar” (2014, p. 121).

O contexto dos povos indígenas do Nordeste, que foram os primeiros a estabelecer contato com os brancos, cujos efeitos da política de extermínio dos nativos se constituiu por diferentes dinâmicas, resultando em processos históricos variados de reações e transformações culturais. De modo que os efeitos das investidas seculares contra estes povos com a catequização e imposição de rituais católicos e a concentração de diferentes etnias nos aldeamentos constituíram uma iniciação forçada de novas configurações de relações sociais e a redução drástica das eventuais singularidades sócio-culturais que distinguiam entre si as etnias que resistiram ao contato com o europeu (NASCIMENTO, 1994). Nesse sentido, de acordo com Marcos Tromboni Nascimento, tais processos geraram algo em comum entre estas populações que evidenciam a existência de práticas de rituais religiosos em que estão presentes conhecimentos e processos de aprendizagens que dizem respeito a uma “ciência do índio”⁷. Em sua dissertação, o autor apresenta uma gama de rituais praticados antes e depois do contato que vão se configurar em um complexo ritual da jurema, em que ritos e práticas contribuíram e contribuem decisivamente para pre-

⁷ Para uma discussão mais atual e sofisticado em torno da categoria “ciência do índio”, tendo como referência os indígenas Tuxá de Rodelas/BA, vê a tese de Durazzo (2019).

servação, até nos dias atuais, de um certo sentimento étnico da população indígena no nordeste, que junto a outros elementos tiveram um papel importante na resistência à dispersão e a não renúncia de sua condição indígena, a exemplo do povo indígena Kiriri e Tupinambá.

Batista (2008) apresenta a existência de noções diferenciadas de educação e de produção de conhecimento, indicando que a noção diferenciada do que venha a ser o aprendizado e a produção de conhecimento para os Kiriri, cuja terra indígena está localizada no município de Banzaê/BA, está interligada à sua historicidade e seus valores. Por meio de uma aprendizagem livre, as crianças deste povo desenvolvem as várias habilidades do ser humano a partir de diferentes contextos. Através de uma pedagogia do exercício da observação silenciosa e constante de variados eventos como a pesca, dança, produção de grafismo, artesanato, caminhada na mata, trabalho com a terra e barro são constituídos espaços de aprendizagem, cujos conhecimentos são produzidos de acordo com as necessidades cotidianas, pela disposição dos aprendizes e pela tradição oral.

Santana (2007), ao refletir sobre como os saberes tradicionais Kiriri são reelaborados pela escola produzida junto a esse povo, aponta para uma compreensão nativa de “índio espiritual”, a partir da fala do cacique Lázaro, que diz respeito ao modo de conceber o processo de aprendizagem entre esse povo. Segundo Lázaro, “o índio é espiritual. O que falo, poucos professores que vem aqui entendem. Os índios mais novos também não entendem. Aprendi porque nasci espiritual” (SANTANA, 2007, p. 84).

Os Kiriri afirmam-se, transformam-se e inventam-se a partir de concepções de mundo de seu universo cultural, simbolizadas no que eles definem como os saberes da tradição. Se na fala de muitos Kiriri o sentido da tradição pode parecer preso ao tempo, voltando-se a um passado imemorial, na prática, nas ações cotidianas, no modo de ser Kiriri, tradições vão sendo “inventadas”, no sentido dado por Roy Wagner (2010), a partir das necessidades concretas, das relações de poder travadas internamente e externamente (com os regionais) e dos novos sentidos que este povo vai atribuindo às novas experiências. No caso Kiriri, a memória coletiva vai se constituindo numa espécie de caleidoscópio composto por vivências, ancestralidades, princípios de Arcké, espaços e lugares, tempos, sentimentos, percepções/sensações, objetos, sons e silêncios que reconstroem e rememoram os modos de ser, hoje, Kiriri. Nesse sentido, é preciso concordar com Maria Kiriri, quando afirma: “*Não vivemos sem nossas tradições?*” (SANTANA, 2007).

Para os Tupinambá de Olivença, segundo Viegas (2007, p. 224), “a experiência pessoal direta é a fonte de conhecimento à qual se dá mais valor e, ao mesmo tempo, sobre a qual se está mais predisposto e interessado em falar a respeito”. Conhecer implica em experimentar, vivenciar, sejam os aspectos considerados da cultura, como o poranci, a pintura corporal, mas também permanecer no território fortalecendo a cultura, na relação com os parentes, com os encantados.

Santana (2015), tendo como foco de compreensão a escola dos Tupinambá, argumenta, em acordo com Viegas (2007), que conhecer passa por experimentar e, nesse sentido, a experiência pessoal direta é central para o entendimento do que significa e do que é valorizado enquanto conhecimento e da centralidade da cultura na escola. Os Tupinambá entendem o conhecimento produzido e transmitido pela escola como sendo cultura, sobretudo aquele que está relacionado à história e memória do próprio povo. O conhecimento é tornado cultura e, da mesma forma, a cultura é tornada conhecimento. Daí o porquê de se ensinar a cultura na escola, das aulas de cultura, da valorização da história Tupinambá, dos processos que expandem a escola para muitas comunidades e da centralidade que ela tem entre este povo. A cultura é um modo de operar relações e, nesse sentido, ela precisa ser ensinada, aprendida, experienciada, vivenciada, incorporada tanto no ambiente escolar como em outros contextos e relações; a cultura é autopoiese e, nisso, precisa ser constantemente produzida, atualizada.

Considerações Finais

Os resultados desta pesquisa apontam para uma diversidade de formas de produção e circulação de conhecimentos, de diferentes “experiências de aprendizagem” que situam uma diversidade de processos de conhecer, feitos de trocas, viagens, empréstimos, transformações e inovações, informados pelas cosmologias ameríndias, que se contrapõem à epistemologia ocidental.

Concordamos com Coelho e Debortoli (2012, p. 132) quando afirmam que “aprendemos porque participamos e compartilhamos a vida, relacionando-nos como seres, humanos e não humanos, com os artefatos, com as coisas, compartilhando centralidade, relações e formas de participação”. Sob esta ótica poderíamos dizer que o conhecimento, assim como o modo de conhecer/educar é cultural, ao passo que as instâncias culturais e os processos culturais têm suas próprias pedagogias. Rompe-se,

aqui, com o conceito de educação que se limita às práticas pedagógicas escolares para pensarmos como a “cultura” produz modos de educar altamente sofisticados, descolonizadores e que recolocam as sabedorias e os “regimes de conhecimento” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) ameríndios como lugar de crítica potente à epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental, em sua prática genocida e epistemicida, como bem destacou Viveiros de Castro (2002a).

Referências

BATISTA, Hildonice. *Bedzé Wô Hibatêdê - conhecimentos ressonantes: diálogos entre a educação transdisciplinar e a práxis indígena Kiriri*. 219 p. 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

BORGES, Júlio César; NIEMEYER, Fernando. Cantos, curas e alimentos: reflexões sobre regimes de conhecimento Krahô. **Revista de Antropologia**, v. 55, n. 1, p. 255-290, 2012. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46966/51317>>. Acesso: 20 de jan. de 2018.

CARNEIRO da Cunha, Manuela. Políticas culturais e povos indígenas. In: CARNEIRO da Cunha, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (Orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 9-24.

CARNEIRO da Cunha, Manuela. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. **Revista de Antropologia**. v. 55, n. 1, p. 171-206, 2012. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46971>>. Acesso em: 15 de jul. 2017.

CARNEIRO da Cunha, Manuela. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CARNEIRO da Cunha, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 311-373.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Xamanismo e novas circulações de conhecimento na Amazônia indígena. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (Orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 287-309.

COELHO, Luciano Silveira; DEBORTOLI, José Alfredo Oliveira. Corporalidade e engajamento: participação e aprendizado de crianças e adultos em contextos indígenas. In: ARROYO, Miguel G.; SILVA, Maurício Roberto (Orgs.). **Corpo infância: exercícios tensos de ser criança – por outras pedagogias dos corpos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (Orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 195-18.

DÉLÉAGE, Pierre. **Le chant de l' anaconda – l'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)**. Nanterre: Société d' Ethnologie, 2009.

DURAZZO, Leandro Marques. **Cosmopolíticas Tuxá: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabe**. 384 p. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2019.

GÓES, Paulo Roberto Homem de. Ciência boa: modos de aprendizado, percepção e conhecimento entre os Katukina/Pano. **Revista de Antropologia**, v, 55, n. 1, p. 171-206, 2012. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46964>>. Acesso em: 08 de julho de 2017.

LIMA, Edilene Coffaci. A internacionalização do kampo (via ayahuasca): difusão global e efeitos locais. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro (Orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 91-112.

LIMA, Edilene Coffaci. Pelos varadouros do alto jurua: cultura e política, saber e saber-fazer. In: LÉPINE, Claude; HOFBAUER, Andreas; SCHWARCZ, Lilia M. (Orgs.). **Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2011, p. 159-172.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006. (Coleção Educação Para Todos. Série Vias dos Saberes n. 1).

NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. **O tronco da Jurema: ritual e etnicidade entre povos indígenas do Nordeste: o caso Kiriri**. 324 p. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

OLIVEIRA, Camila Silva de. **Modos de produção e transmissão de conhecimento: um estudo sobre a produção da cerâmica entre famílias Kiriri, de Jacobina/BA**. 130. Dissertação (Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade). Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Jequié, 2019.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. “Vocês sabem porque vocês viram”! reflexão sobre modos de autoridade do conhecimento. **Revista de Antropologia**, v. 55, n.1, p. 51-74, 2012. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46959/66694>>. Acesso em: 06 de jan. 2018.

OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese dos. “Perguntas demais” – multiplicidades de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores Guarani Mbya. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (Orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 113-133.

SAÉZ, Oscar Calávia; NAVEIRA, Miguel Carid; GIL, Laura Pérez. O saber é estranho e amargo: sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa. **Campos**, v. 9, p. 9-28, 2003. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/1596/1344>>. Acesso em: 20 de dez. 2017.

SANTANA, José Valdir Jesus de. **A produção dos discursos sobre cultura e religião no contexto da educação formal: o que pensar/querem os Kiriri de sua escola?** 111 p. 2007. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Estadual da Bahia, Salvador, 2007.

SANTANA, José Valdir Jesus de. **A letra é a mesma, mas a cultura é diferente: a escola dos Tupinambá de Olivença/BA.** 240 p. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

SANTOS-GRANERO, Fernando. Vitalidades sensuais: modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena. **Revista de Antropologia**, v. 49, n.1, 93-131, 2006.

VIEGAS, Susana de Matos. **Terra Calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia.** Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

VIVEIROS de Castro, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2002a.

VIVEIROS de Castro. O nativo relativo. **Mana – Revista de Antropologia Social**, v.8, n. 1, p. 113-148, 2002b. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005; acesso em: setembro de 2017.

VIVEIROS de Castro. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural.** São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** São Paulo: Cosac Naify, 2010.



O PREGADOR DO FIM DO MUNDO: DISCURSO ESCATOLÓGICO NO AGRESTE SERGIPANO DO SÉCULO XIX¹

THE PREACHER OF THE END OF THE WORLD: ESCHATOLOGICAL DISCOURSE IN THE ROUGH SERGIPE

Glêyse Santana Santos²

Maria Leônia Garcia Costa Carvalho³

Resumo: Esse artigo investiga, sob a égide da análise de discurso peuceuxtiana (AD), as formações discursivas e ideológicas presentes em dois textos epistolares datados de 1890 e 1891, redigidos pelo padre sergipano Felismino da Costa Fontes (1848-1913). Autointitulando-se “o pregador do fim do mundo”, o pároco liderou o movimento religioso caipira (integrado por trabalhadores rurais, donas de casa, letrados etc.) no agreste sergipano, no intervalo temporal de 1885-1891. Em decorrência, é intimado a comparecer à presença do seu superior, o arcebispo da Cúria Metropolitana da Bahia, fato que culminou com seu internamento no Asilo São João de Deus. As epístolas aqui analisadas dirigem-se a seu superior hierárquico e trazem as marcas de um discurso político engajado, movido por uma ideologia religiosa de cunho profético e apocalíptico.

Palavras-chave: Análise do Discurso. Epístolas religiosas. Movimento escatológico. Agreste sergipano.

Abstract: This article investigates, under the auspices of Peuceuxtian (AD) discourse analysis, the discursive and ideological formations present in two epistolary texts dated 1890 and 1891, written by Sergeant Father Felismino da Costa Fontes (1848-1913). Calling himself “the preacher of the end of the world”, the pastor led the caipira religious movement (made up of rural workers, housewives, educated people, etc.) in the rough Sergipe, in the time interval of 1885-1891. As a result, he is summoned to attend the presence of his superior, the archbishop of the Metropolitan Curia of Bahia, a fact that culminated in his admission to the São João de Deus Asylum. The epistles analyzed here are addressed to their hierarchical superior and bear the marks of an engaged political discourse, moved by a prophetic and apocalyptic religious ideology.

Keywords: Discourse Analysis. Religious epistles. Eschatological movement. Rough Sergipe.

¹ Artigo recebido em 29 de agosto de 2020 e aceito em 09 de setembro de 2020.

² Professora do Departamento de Ciência da Informação (UFS). Membro do Grupo de Estudos de Linguagem e Ensino (GELINE). Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: gleysesfpe@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1342-5097>.

³ Docente do Departamento de Letras Vernáculas (DLEV) e do Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Líder do Grupo de Estudos de Linguagem e Ensino (GELINE). E-mail: marialeoniagarcia@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5513-6840>.

Introdução

Este artigo consiste em uma análise discursiva de excertos de duas epístolas redigidas em fins dos oitocentos pelo padre sergipano Felismino da Costa Fontes (1848-1913), líder de um grupo religioso, denominado pelos opositores (Igreja/elites rurais), como os **caipiras**⁴. Como lastro teórico, utilizou-se o arcabouço da Análise de Discurso (AD) de influência peuceuxtiana, que compreende o discurso como “efeito de sentido entre locutores” (PECHEUX, 2014). Dessa forma, a AD se singulariza por considerar a exterioridade na interpretação dos discursos e a apreensão dos sentidos nos mais variados modos de funcionamento discursivo (ORLANDI, 2015).

Os objetivos que norteiam esta análise são: apresentar em linhas gerais, o movimento caipira, apreender quais as formações discursivas e ideológicas que se apresentam no *corpus* selecionado e os possíveis sentidos que emergem nesse discurso religioso. Para desenvolver esse intento, faz-se incontornável abordar, ainda que em linhas gerais, questões religiosas e identitárias relativas à base social e devocional dos caipiras, ou seja, seus traços distintivos. Isto porque os séculos XIX e XX foram palco para diversos movimentos sociorreligiosos e culturais, e não obstante as reais e possíveis similaridades entre os fenômenos, trata-se de manifestações identitárias singulares.

Em relação ao aspecto religioso do discurso, aqui se levam em consideração os posicionamentos de Orlandi (1997) acerca da tipologia discursiva que aponta o discurso religioso como ideológico e autoritário por excelência. Anteriormente, Althusser (1998) já colocara que, no discurso religioso, Deus é o Sujeito por excelência, sendo capaz de interpelar os demais sujeitos, seus interlocutores, os quais possuem, como característica principal, o assujeitamento à ideologia religiosa, a qual cria uma submissão na relação que se estabelece entre o homem a divindade.

Assim, levando-se em consideração que a língua e a religião são integrantes dos aspectos identitários e basilares para a história sociocultural das sociedades, e ainda, que os usos da linguagem colaboram para a sobrevivência, cooperação e reforço identitário dos grupos, serão apresentadas, mesmo que de forma panorâmica, as principais características do movimento caipira, pois, conforme nos relata Duarte (2008), os costumes, as crenças, as tradições e culturas implicam, diretamente, a noção de pertencimento e reforço identitário, e sobretudo, a sobrevivência de práticas religiosas e tradições culturais.

⁴ Grifo nosso.

Os Caipiras: agentes da salvação em um mundo alucinado

No ano de 1885, no agreste sergipano, mais especificamente na Freguesia de São Paulo da Mata (atual município de Frei Paulo), quando esta integrava o território da Vila de Santo Antônio e Almas de Itabaiana, teve início um movimento religioso de cunho popular. Era ele constituído por leigos, em sua maioria trabalhadores rurais e donas de casa, embora dele participassem algumas pessoas letradas. Seus seguidores eram conhecidos como “os caipiras”, “o exército santo”, “os escolhidos” (FONTES, 1894; BARRETO, 2011). Na liderança desse movimento, estava o padre Felismino da Costa Fontes, natural de Itabaiana, que desde 1882 passou a autodenominar-se “o pregador do fim do mundo” (FONTES, 1892, p. 4).

A partir dos registros dos Livros de Tombo de Batismo e Casamento da Freguesia de São Paulo, observa-se que Felismino passou a cumprir suas obrigações nos serviços da Igreja de São Paulo em 1885. Segundo seus escritos, passou também a comandar duas Irmandades, a do Carmo e a de Nossa Senhora das Dores, embora até o momento, não tenham sido encontrados registros oficiais dessas “fraternidades” no local, o que leva a crer na possibilidade de que fossem “clandestinas”, ou seja, criadas sem o aval da Igreja como era praxe (SANTANA, 2008).

O seu clericato, no distrito de São Paulo, estendeu-se por cinco anos. No entanto, ao contrário do esperado de um homem com sua formação como especialista católico, assumiu qualidades de líder carismático⁵, iniciando uma pregação de cunho escatológico. Desafiou a hierarquia institucional e mobilizou um número significativo de seguidores, em sua grande maioria trabalhadores rurais, artesãos e donas de casa, embora também agregasse, em suas “hostes”, artistas (não se identifica qual a arte)⁶ e letrados de maior condição financeira, residentes em vilas e freguesias sergipanas, a exemplo de Vila de Nossa Senhora da Piedade do Lagarto (atual município de Lagarto) e Senhora Santa Ana de Simão Dias (atual município de Simão Dias). Há ainda, registros de que, para além das referidas localidades, os caipiras ramificavam-se por Carira, Alagadiço, chegando até os limites da Serra Negra, fronteira com a Bahia, congregando em média, mais de dois mil pessoas⁷, número bastante expressivo para época.

⁵ A liderança carismática é “baseada na devoção a um específico e excepcional ato de heroísmo, ou a um carácter exemplar de uma pessoa, o que lhe legitima a sua autoridade” (WEBER, 2012).

⁶ As informações acerca dos integrantes do movimento caipira foram retiradas do Livro de Batismo da Igreja de São Paulo na Freguesia de São Paulo (1888). Embora o livro tenha originalmente a função de registro civil à época, há indicações dos caipiras como compadres do padre Felismino, que se tornou o padrinho de grande parte dos batizados durante seu paróquiato.

⁷ Arquivo Histórico Nossa Senhora da Piedade (AHNSP), Cx. Ea-2. Livro de Registro das missões (1890-1933), pp.117-119.

Considerando-se que o movimento caipira remete aos fins do século XIX no agreste sergipano, certamente pode-se afirmar que a identidade dos sujeitos caipiras foi forjada na sua interação com a sociedade. Observa-se que existia um ideário ao mesmo tempo religioso e cultural que determinava suas crenças. De acordo com Hall (2006), a identidade, sobretudo na concepção sociológica anterior a meados do século XX, podia ser definida na interrelação do “eu e a sociedade”.

Abalizando a crença dos caipiras, encontrava-se em primeiro lugar uma devoção religiosa ao Deus todo poderoso, à Virgem Maria e, sobretudo, havia a ideia da aproximação do fim dos tempos, o que caracterizava suas crenças escatológicas. Compondo esse quadro devocional, esperavam eles para logo, o retorno do messias (milenarismo); a instauração do milênio de ouro, quando a paz reinaria absoluta entre os homens e nações (milenarismo); a realização da verdadeira fé de Cristo, ao promover uma releitura de dogmas institucionais e, por fim, percebiam-se como combatentes do mal em luta contra as forças maléficas do Anticristo, usurpadoras das instituições sociais e religiosa.

Tal movimento, embora “apagado” da História de Sergipe, repercutiu negativamente nas instâncias eclesiásticas e entre os proprietários rurais da região. A princípio mobilizou o clero local, sob a liderança do Monsenhor João Batista de Carvalho Daltro (1828-1910) e, posteriormente, em 1890, tomou maiores proporções, sendo o padre Felismino convocado a comparecer na sede da Cúria Metropolitana da Bahia para um encontro pessoal com o Arcebispo Dom Antônio de Macedo Costa (1830-1892), fato que culminou em sua prisão e internamento no Asilo São João de Deus, de onde o clérigo continuou a se comunicar com seus seguidores através de cartas.

De acordo com essas cartas (documentação primária a partir das quais a pesquisadora está desenvolvendo seus estudos doutorais), após o contra-ataque orquestrado pela Igreja, Estado e proprietários rurais do sertão e agreste sergipanos, para além da prisão de Felismino, os caipiras foram perseguidos, presos, amarrados em praça pública, sofreram agressões físicas, mas resistiram ao exílio do seu líder (FONTES, 1892, p.2). Ainda, conforme com notícia veiculada no periódico União Federal, em 22 de fevereiro de 1899, eles boicotaram ainda por muitos anos as ações empreendidas pela Igreja (santas missões capuchinhas, substituição de párocos, procissões), na busca por fortalecer o culto católico local e envolver os fiéis nas festividades e atividades da paróquia, e conservaram-se como resistência ainda por muitos anos, mantendo viva sua identidade e ideologia mesmo diante de todos os embates e do uso da força pelos poderes constituídos.

Percurso teórico e metodológico

A perspectiva teórica e metodológica idealizada por Michel Pêcheux resulta do diálogo constituído com a Linguística, a Psicanálise e o Marxismo, a partir da articulação de seus conceitos. A Análise do Discurso (AD) se realiza como um novo campo do conhecimento que tem o discurso como objeto, ou seja, a materialidade na qual se inscreve a ideologia, que interpela o sujeito da enunciação e propicia o evocar de sentidos diversos tendo a linguagem como veículo.

Em consonância com Eni Orlandi (1998, p. 32), entende-se que a linguagem é ação simbólica, logo “tomar a palavra é um ato social e isso implica relações de poder”, conflitos e a constituição de uma identidade discursiva que está diretamente atrelada à ideologia. Quanto a isso, Hall (2006) aponta que identidade é diretamente relacionada às práticas e formações discursivas (“aquilo que pode ser dito em uma época e lugar historicamente definidos”⁸) do sujeito, a depender de sua localização e dos diferentes contextos que se apresentem, ou seja, para percebê-las é preciso atentar para as singularidades dos grupos e para os seus valores, costumes e tradições.

Já Althusser (1998, p. 26), influência significativa para pensar as bases teóricas da AD, afirmava que “a ideologia existe desde sempre porque é a representação da relação imaginária do sujeito com o mundo”, ou seja, um indivíduo somente se torna sujeito se atravessado pela ideologia, o que demarca uma oposição entre indivíduo (noção abstrata) e sujeito (aquele interpelado pela ideologia), em um determinado espaço e temporalidade.

Nessa perspectiva, as práticas discursivas dos sujeitos, por meio das quais eles produzem e reconhecem os sentidos da história, estão pautados pela língua e pelas formações discursivas, existindo, assim, em cada formação social, um modo de produção e um estado de relações de classe que a dominam. Dessa forma, as práticas sociais se desenvolvem através dos aparelhos estatais e em relação às posições de classe, as quais determinam os conflitos e as lutas em torno de algum interesse em um momento dado (ALTHUSSER, 1998; PÊCHEUX, 2014). E mais, para Pêcheux, uma formulação ideológica pode possuir uma ou várias formações discursivas interligadas que são influenciadas diretamente pelas formações ideológicas (“complexo de atividades e representações que não são nem individuais, nem universais, mas que se relacionam às posições de classe em conflito umas com as outras”⁹) no interior de uma formação social, sendo estas determinantes na produção dos sentidos.

⁸ FERNANDES, 2008, p.48.

⁹ PÊCHEUX E FUCHS, 2014, p. 165.

Em consonância com a teoria peuceuxtiana, Orlandi (2014), ao abordar o processo de produção de sentidos, afirmou que somente se pode chegar a eles por meio de sua inter-relação com a ideologia, pois o sujeito, ao produzir determinado discurso, já se encontra duplamente atravessado, pela ideologia e pelo inconsciente. Assim, os sujeitos podem dizer o que é possível através da formação discursiva e pensar como é possível através da formação ideológica. Esta última, por sua vez, regula o dizer a partir de uma dada posição do sujeito em uma conjuntura determinada pelo estado de luta de classes.

Assim, partindo-se da eleição temática, o primeiro passo metodologicamente empreendido para a elaboração deste artigo foi a leitura dos dois textos epistolares produzidos pelo padre Felismino da Costa Fontes, buscando evidenciar as formações discursivas e ideológicas que autorizam ou interditam dizeres e os sentidos evocados pelo sujeito do discurso. Desse modo, com base nas duas missivas anteriormente citadas, construiu-se o *corpus*, a partir de sequências discursivas (SD) retiradas de partes integrantes do referido texto. Posteriormente, realizou-se uma pesquisa bibliográfica com o intuito de melhor delimitar as categorias de análise da AD a serem utilizadas e compreender a constituição e caracterização dos discursos religiosos. Com base na produção científica decorrente desta revisão de literatura, passou-se à aplicação da teoria, visando à análise do *corpus* construído.

Ao assumir que a Análise do Discurso (AD) é uma abordagem metodológica qualitativa e que o discurso enquanto seu objeto é “território” não neutro e sujeito a cargas ideológicas, faz-se necessário reconhecer que o objetivo do método em AD se funda no desvelar do sentido das práticas discursivas (ORLANDI, 2015). Leva-se em consideração, a partir deste paradigma, que o sentido não está clarificado na materialidade do *corpus* a ser analisado, já que a análise do funcionamento discursivo possibilita explicitar “os mecanismos da determinação histórica dos processos de significação” que lhes dão sentido (PÊCHEUX, 2014, p. 152). Dessa forma, a metodologia em AD é marcada pela singularidade de ser construída em consonância com a análise empreendida pelo pesquisador, em um “moto contínuo”, articulando descrição e interpretação do *corpus* delimitado pelo (a) analista.

Um olhar discursivo sobre as epístolas felisminianas

As sequências discursivas (SD) aqui destacadas para análise foram retiradas das duas primeiras epístolas felisminianas. É válido acrescen-

tar que não sofreram nenhuma atualização vocabular, apenas foi realizada uma transcrição do fac-símile. A primeira delas (SD1) é parte de uma resposta endereçada ao bispo Dom Antônio Macedo Costa (1830-1891). Nela, o padre Felismino confirma o recebimento de um ofício e explica os percalços que enfrenta na prática de seu ministério na Freguesia de São Paulo. Na segunda (SD2), o clérigo informa a um amigo, o Sr. João Oliveira, a finalização do processo pelo qual passou após sua viagem a Salvador. Seguem-se as duas sequências:

SD1. Excelentissimo e Reverendissimo Senhor:

Tendo recebido no dia 1.9. deste corrente um officio do Reverendissimo Vigario Geral de Sergipe com data de 10 do mesmo intimando-me para comparecer em presença de Vossa Excelentissima Reverendissima sob pena de suspensão de ordem até o dia 10 de Agosto e calando a minha Provisão de Vigario Emcommendado me cumpre fazer sciente á Vossa Excelencia Reverendissima que não tenho recurso pecuniário para emprehender tal viagem eu estou recebendo o alimento de mãos caridosas. No dia 1.7. de junho até 27 do mesmo sendo-me prohibido o ingrelso na Matris de São Paulo e no mesmo dia 27 pela noite tendo recebido participação que podia celebrar pelas 7 horas da manhã sem toque de sino e se nesta hora determinada não estivesse na Matris deixaria de celebrar, e prevendo que nada mais tinha a esperar da paixão crescente me retirei do altar ou da celebração do Santo Sacrificio da Milsa (FONTES, 1891).

SD2. [...] O Excelentissimo Senhor Bispo mandou receber-me a bordo, e conduzir-me para o estabelecimento de São João de Deos sem ter-me prestado a mínima atenção; e até esta data não nos vimos, nem tivemos a menor relação (FONTES, 1892).

Embora se tenha o propósito de lançar um olhar discursivo sobre as epístolas, serão feitas aqui alguns esclarecimentos de ordem linguística, no intuito de melhor contextualizá-las. Linguisticamente, o primeiro aspecto a se destacar nelas é a forma de tratamento “Excelentíssimo e Reverendíssimo Senhor”, que demarca o envio de correspondência a uma autoridade hierárquica, fato corriqueiro entre membros do clero, algo inerente ao trabalho administrativo da instituição católica desde sua organização burocrática. No geral, tais correspondências entre religiosos objetivavam o envio de ordens aos subordinados, informação aos superiores acerca do território, seus moradores, a paisagem natural, os costumes, trabalhos empreendidos, bem como a prestação de contas à hierarquia. No geral, eram cartas marcadas pela formalidade típica da época.

Contudo, chama atenção (na escrita epistolar do padre Felismino) a frouxidão da sintaxe. Não há pontuação marcando seus escritos, fato incomum quando se pensa no perfil educacional de um padre formado pela instituição católica e, sobretudo, quando endereçados a um cargo hierarquicamente superior, uma vez que “as atividades linguísticas são distribuídas e marcadas por diferenças temporais, sociais e individuais” (ROMAN; BENÇAL, 2012, p. 207).

Em segundo lugar, há em seus textos uma forte presença da oralidade, ocorrência que, de acordo com o estudioso Ismael Coutinho (1976), era comum no Brasil do século XVI, quando a escrita buscava imitar os sons da fala apresentando características da língua oral. Ora, o padre Felismino tinha um contato direto com o povo, dizia considerar-se “o pregador do fim do mundo”, e talvez por isso ele, em seus sermões, procurasse aproximar-se da língua de seus paroquianos, marca que se faz assaz presente em seus escritos. Ortograficamente, a escrita volta-se ao modelo clássico latinizado, típico do século XIX, com o uso de letras mudas e consoantes dobradas, a exemplo de “officio, prohibido, empreender” etc., fato que situa o padre Felismino no léxico e na temporalidade histórica da época.

Para além do fato linguístico, observa-se que, apesar de tratar-se de uma correspondência em nível clerical e administrativo, imposta por força da autoridade religiosa sobre um presbítero, a formação discursiva que se impõe é a de coerção, típica da instituição policial ou jurídica, uma vez que a Igreja do século XIX como religião de Estado, estava lastreada pelo direito canônico, gerador de direitos e deveres possuía plenos poderes de exercer legalmente o poder de polícia e submeter seus membros às punições previstas em seus estatutos.

Tal fato é observado em ambas as sequências, pelo uso de termos típicos dessas instâncias: “officio/ intimando=me/ pena/ prohibido/ conduzir=me/ sem ter=me prestado a mínima atenção”. Vê-se que o sujeito discursivo, submetido a uma intimação hierárquica, ou seja, de um superior, está inserido na divisão do trabalho social da Igreja e é obrigado a obedecer, ou seja, a estabelecer relações determinadas, necessárias naquelas circunstâncias, independentemente de sua vontade (MARX, 1996). Ademais, como membro do último escalão hierárquico (Vigário Encomendado), está subordinado ao Vigário Geral da Província e ao bispo de sua Arquidiocese (à época, a Arquidiocese da Bahia), que possui poderes para puni-lo, desde que ele não se enquadrasse nas práticas legitimadas pela instituição.

Dessa forma, percebe-se na SD1 que sua punição obedece a um rito administrativo que se estabelece de forma gradual. A hierarquia o

ameaçou (“intimando-me para comparecer em presença de Vossa Excelentíssima Reverendíssima sob pena de suspensão de ordem), impôs-lhe penalidades ao proibir sua entrada na Igreja (No dia 1.7. de junho até 27 do mesmo sendo-me proibido o ingrelso na Matris de São Paulo”), coibiu-lhe ações próprias ao ministério, posteriormente, permitindo-lhe a realização da missa sem toque de sino, uma nítida ação de esvaziamento do culto (“no mesmo dia 27 pela noite tendo recebido participação que podia celebrar pelas 7 horas da manhã sem toque de sino e se nesta hora determinada não estivesse na Matris deixaria de celebrar”), culminando com de sua prisão no Asilo São João de Deus, na cidade de Salvador.

Tal ação arbitrária, sem direito à defesa ou julgamento, ratifica o poder de polícia e o rito jurídico sumário que a Igreja sempre exerceu sobre seus membros -até os dias atuais ele possui o direito de excomungar e afastar padre considerados infratores das regras instituídas -, conforme se percebe em seu relato na SD2: (“Excelentíssimo Senhor Bispo mandou receber-me a bordo, e conduzir-me para o estabelecimento de São João de Deus sem ter-me prestado a mínima atenção; e até esta data não nos vimos, nem tivemos a menor relação”) (FONTES, 1892).

Outras questões decorrem do fato de Felismino ser um Vigário Encomendado: sua condição financeira e sua relação com a população. Não era, como os vigários colados, um funcionário público do governo imperial, pois os padres encomendados apesar de designados pelos bispos de suas arquidioceses, eram prestadores de serviço, autônomos. Eles não possuíam salário fixo, sendo seus rendimentos pagos pela população em troca da prestação dos serviços espirituais (batismo, casamento, ritos de exéquias etc.).

Chama atenção ainda, o fato dele resistir durante mais de cinco anos à frente do movimento caipira. Diante de todo problema que atravessava, das punições que vinha sofrendo e da falta de recursos, afirmava que era amparado pelos fiéis, o que demonstra o apoio popular que possuía (“que não tenho recurso pecuniário para emprender tal viagem eu estou recebendo o alimento de mãos caridosas”). Também significava uma demonstração de força perante a hierarquia, pois evidenciava que, mesmo sofrendo as punições, ele não estava sozinho. Havia aqueles que o apoiavam, mesmo sendo ele perseguido no interior da própria Igreja, e como visto anteriormente, segundo os registros documentais, ele liderava um número significativo de devotos.

Contudo, é preciso observar e compreender o fundamento desse posicionamento hierárquico em relação ao padre Felismino. Por que

a hierarquia atacava um clérigo tão popular e que agregava tantos fiéis? Vejamos o que ele apresenta por meio de seu discurso:

SD3. Eu tenho trese profecias, e outras tantas provas evidentes, mariando estes dias, que atravelsamos, como proximos ao Juiso Universal. [...] temos ainda o testemunho de um Sacerdote que tem respeitado o seo character sagrado de ministro de Jesus Christo, e que prega publicamente o fim do mundo desde o anno de 8.2, e que por graça de Deos tem padecido muito por esta causa, e que tem sido fiel e perseverante, e que tem uma consciencia tranquilla, segura e certa de que tudo o que dis e faz em relação ao seo ministerio extraordinario de pregador do fim do mundo e conforme a tradição, as profecias, e a Escripura Sagrada (FONTES, 1890).

No excerto do discurso do Padre Felismino acima – SD3 – em que ora emprega o pronome de primeira pessoa (eu, nós), ora faz uso da terceira pessoa (um Sacerdote), verifica-se certo afastamento da doutrina da Igreja a que estava afiliado, uma vez que se utiliza de uma formação discursiva religiosa heterodoxa em relação ao modelo de catolicismo que se apresentava na época. Sem abandonar o discurso religioso, Felismino migra de uma formação ideológica religiosa ortodoxa, católica romana, para uma formação ideológica profética (heterodoxa), torna-se, portanto um mau sujeito, ou seja, aquele que se distancia do saber da formação discursiva que lhe é imposta, pois a interroga, duvida, contesta e luta contra a evidência ideológica.

Por outro lado, percebe-se nessa enunciação, a força da identidade que unia o grupo caipira. Conforme nos relata Houtart (1994), a identidade se corporifica na interação do eu com o meio, na interrelação entre o exterior e o interior, e constrói-se, ao constituirmo-nos. Isto se explicita em sua mensagem, ao proferir (“Eu tenho trese profecias, e outras tantas provas evidentes, mariando estes dias, que atravelsamos, como proximos ao Juiso Universal”). Entende-se que o clérigo passa da condição de padre, especialista católico, intermediário legítimo entre Deus e o homem, numa relação dependente do culto, marcada pelo formalismo e pela conveniência dos clichês políticos, para a condição de profeta, instrumento da realização da Palavra do Deus da Aliança, em uma relação intensa de arrebatamento e dedicação que determina sua mensagem apocalíptica.

Para afirmar tal posicionamento, o discurso de Felismino, embora baseado em textos bíblicos é ainda, e, sobretudo, atravessado por uma formação discursiva de cunho político, sendo esta que se sobressai em seu tex-

to. Em primeiro lugar, apresentando figuras proféticas de destaque bíblico, tais como os profetas Daniel e João Batista, os quais, por suas próprias trajetórias míticas, representavam nomes de combate político e ideológico em relação ao culto religioso e às autoridades constituídas, e posteriormente, apresentando a sua variante doutrinária, conforme recorte abaixo:

SD4.São innumeras as calumnias, cruéis, eu era o unico Padre, que não concordava com o Excelentissimo Senhor Arcebispo e com o Summo Pontifice. Soffri tudo com resignação considerando que nenhuma culpa teve São João Baptista em não ser acreditado pelos Padres e o Summo Pontifice da Santa Igrêja Judaica ou da Sinagoga, e que nenhum crime teve o mesmo Profêta em todas as horriveis descrenças dos Sacerdotes e do povo. [...] E desde o tempo em que o Sacrificio perpetuo for abolido, e a abominação para a desolação fôï posta, se palarão mil dusentos e noventa dias. Bemaventurado aquelle que espera e chega até mil tresentos e trinta e cinco dias. (Livro de Daniel cap. 12 v. 10, 11, 12). Se me perguntarem sobre o tempo destes succellos eu lhes responderei que segundo a venerável profecia de São Bernardo a Milsa foi abolida desde o anno de 8.4, em que se acabou o vinho e o trigo [...] Se vivo em um quasi geral deprêso, odiado, e perseguido por muitos, allucinados pelo Antichristo e seos agentes, que tem atormentado [sic] muitas cebeças para não entenderem os dias ter-riveis, que atravelsamos, mais sou confirmado na verdade da milsão extraordinaria de pregador do fim do mundo, o qual não ha de ser acreditado, e sim injuriado, escarnecido, e guerreado, para deste modo cumprirem=se as palavras profeticas de Jesus: Alsim como foi nos dias de Noé, alsim será a volta do Filho do homem (FONTES, 1891).

Observa-se, na sequência discursiva acima (SD4), que Felismino se sente difamado ao afirmar “são innumeras as calumnias, cruéis” e compara-se a São João Batista, o qual, segundo ele, “nenhuma culpa teve [...] em não ser acreditado pelos Padres e o Summo Pontifice da Santa Igrêja Judaica ou da Sinagoga, e que nenhum crime teve o mesmo Profêta em todas as horriveis descrenças dos Sacerdotes e do povo”. No entanto percebe-se, em suas palavras, que há uma quebra de hierarquia religiosa católica, tanto que o padre Felismino cita outros religiosos e profetas, a exemplo de Daniel e São Bernardo, que não se submeteram às autoridades constituídas. A exemplo deles, o clérigo questiona esses prelados, não lhes rende obediência, nem os reverencia, além de suscitar serem eles os agentes do Anticristo e, conseqüentemente, agentes de uma falsa fé. Por outro lado, se arroga como detentor da verdade, ao admitir : “mais sou confirmado

na verdade da missão extraordinária de pregador do fim do mundo, o qual não ha de ser acreditado, e sim injuriado, escarnecido, e guerreado, para deste modo cumprirem-se as palavras proféticas de Jesus”.

Segundo Orlandi (2007, p. 113), “Há uma relação sentido/discurso social, sob a censura, que se estabelece de forma que signifique o que é preciso não dizer.” Ao afirmar ser confirmado na “missão de pregador do fim do mundo”, Felismino apela para as palavras proféticas de Jesus, sem as emitir, mas seu sentido está ali, camuflado. Há, em seu discurso, uma comparação implícita de si a Cristo, o Messias, que, como ele, foi “injuriado, escarnecido, e guerreado”, mas suas profecias foram cumpridas. É uma forma de resistência, de combate, em que o sujeito “produz uma espécie de reversão no discurso social, sem, no entanto, negá-lo. Ele passa a significar pelo avesso, por seu “duplo”.

Na verdade, não há uma identificação doutrinária; ele praticamente rompe com a ideologia da Igreja Católica ao dizer: “Se me perguntarem sobre o tempo destes succellos eu lhes responderei que segundo a venerável profecia de São Bernardo, a Milsa foi abolida desde o anno de 8.4, em que se acabou o vinho e o trigo[...]”. Ao falar na abolição do sacrifício perpétuo da missa, ele nega uma doutrina que se assenta na transubstanciação da hóstia em corpo e sangue de Cristo e na comunhão.

Por fim, é possível apreender que, de forma geral, o discurso felisminiano evoca representações sociais: grupos inconciliáveis, uma sociedade em crise, a presença satânica, perseguições, pregações, sacrifícios, castigos, quebra de hierarquia civil e religiosa e aspirações de um modelo de sociedade ideal.

Considerações finais

O trabalho ora findo, teve como objetivo trazer à luz a singularidade do movimento caipira, obscurecido até bem pouco tempo, dos anais da história de Sergipe. Buscou-se aqui, a partir dos estudos da linguagem, em específico da AD, refletir acerca de aspectos constituintes da história e da política, no discurso presente nas epístolas felisminianas, além de destacar aspectos singulares das crenças e posicionamentos dos caipiras diante das questões sociais e do sagrado.

Dessa forma, esse escopo teórico-metodológico da AD permitiu mobilizar, nessa análise, as categorias de discurso formação ideológica, formação discursiva e sentidos, as quais possibilitaram às pesquisadoras lançar um olhar acerca do(s) fenômeno(s) discursivo(s) caipira. O estudo

aqui empreendido voltou-se ao material empírico, as cartas, para um exercício de interpretação e análise, sob uma perspectiva, dentre muitas possíveis, para compreender o pronunciamento do padre Felismino, buscando, a partir das formações discursivas, descortinar a ideologia que sustenta seu discurso, procurando apreender sentidos.

Percebe-se que se constitui, *a priori*, um discurso religioso, mas com implicações variadas. O texto traz as marcas de um discurso político engajado, movido por uma ideologia religiosa de cunho profético e apocalíptico. Um sujeito padre (um especialista em assuntos da fé) que fala em nome de Deus, e que, nesse ato, subverte, e ao enfrentar a hierarquia, assume um deslocamento ideológico. Torna-se profeta, ou melhor, padre-profeta. Assim, ainda que, no interior da esfera ideológica religiosa ele apresente uma nova possibilidade de Salvação, um desvio, uma concorrência em matéria de assuntos de fé, assume-se como um enviado de Deus para guiar os homens em seus últimos dias na terra.

Tal fato jamais seria possível de aceitação pela hierarquia e preceitos católicos romanos que se afirmavam no Brasil daquela época em oposição ao catolicismo de cunho mais popular. Ao observar o discurso presente nas epístolas, observa-se que fala de uma tradição popular, uma identidade muto peculiar ao povo sertanejo. E a linguagem profética, heterodoxa, cria antagonismos em relação aos setores institucionalizados, seja da Igreja, seja do Estado. Ademais, essa concorrência espiritual a Igreja não desejava e combatia.

Tratava-se, por fim, de relações de poder e manutenção de controle da fé e privilégios dos religiosos. Grande parte dos clérigos assumiam postos de destaque social para além da esfera religiosa. Eram professores, políticos, eruditos, coronéis e ligavam-se aos altos escalões socioeconômicos. Dessa forma, usando do poder que lhes era conferido pelo Estado, consolidado no Código Canônico, agiam com poder de polícia para desbaratar movimentos míticos religiosos de cunho político e silenciar a heterodoxia religiosa/política.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado**. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1998.

BARRETO, Luiz Antônio. Sergipe e o Conselheiro (VII). **Infonet**. 2011. In: <http://www.info net.com.br/noticias/cidade/ler.asp?id=111313>. Acesso em 21.06.2018.

BRANDÃO, Helena Nagamine. **Introdução à Análise do Discurso** Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

COUTINHO, Ismael de Lima. **Gramática Histórica**. Rio de Janeiro: Ao livro técnico, 1976.

FONTES, Felismino da Costa. Primeira Carta (1891). **Conjunto de Cartas** 1890 – 1907. Acervo do Sr. João de Oliveira. Frei Paulo.

FONTES, Felismino da Costa. Quarta Carta (1894). **Conjunto de Cartas** 1890 – 1907. Acervo do Sr. João de Oliveira. Frei Paulo.

FONTES, Felismino da Costa Segunda Carta (1892). **Conjunto de cartas** 1890 – 1907, Acervo do Sr. João de Oliveira. Frei Paulo.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOUTART, François. **Sociologia da Religião**. São Paulo: Ática, 1994.

INDURSKY, Freda. Lula Lá: Estrutura e acontecimento **Organon**. Revista do Departamento de Letras da UFRGS. v. 15, n. 35, 2003. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/30020/18616>. Acesso em 17 de junho, 2018.

MALDIDIÉ, Denise. **A Inquietação do Discurso: (re)ler Michel Pêcheux hoje**. Campinas: Pontes Editoras, 2017.

MALDIDIÉ, Denise. Elementos para uma história da análise do discurso na França. In: Orlandi, E (Org). **Gestos de Leitura: da história no discurso**. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

MARX, Karl. **Manifesto do Partido Comunista**. Petrópolis: Vozes: 1996.

ORLANDI, Eni. A leitura e os leitores possíveis. In: ORLANDI, Eni (org) **A Leitura e os Leitores**. Campinas: Pontes. 1998.

ORLANDI, Eni. **As Formas do Discurso no Movimento dos Sentidos**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ORLANDI, Eni. **Análise do Discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes Editores, 2015.

ORLANDI, Eni. **Gestos de Leitura: da história no discurso** Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

ORLANDI, Eni. **A Linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. 4 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1997.

PÊCHEUX, M. **O Discurso: estrutura ou acontecimento**. Campinas: Pontes Editores, 2015.

PÊCHEUX, M. **Papel da Memória** In: *Papel da Memória*. Pierre Achard et al. Campinas, SP: Pontes, 1999.

PÊCHEUX, M. **Semântica e Discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

ROMAN, Elódia Constantino; BENÇAL, Dayme Rosane. O português brasileiro do século XIX nas cartas da Baronesa de Guaraúna e da Imperatriz Theresa. **Língua e Letras**, v.13, n. 24, 2012, p. 197-240.



O ECOAR DE VOZES TRAVESTIS TRANSLOUCAS EM *VIDAS TRANS*: A CORAGEM DE EXISTIR¹

THE ECHOAR OF *TRANSLOUCAS* TRANSVESTITES IN *VIDAS TRANS*: A CORAGEM DE EXISTIR

Olinson Coutinho Miranda²

Resumo: O presente artigo, fruto de pesquisa de doutoramento, tem como objetivo dar voz as transloucas travestis Amara Moira e Márcia Rocha, a partir das narrativas extraídas da obra brasileira *Vidas trans: a coragem de existir*, a qual é um modelo potente para a subjetivação da transexualidade dentro de uma narrativa autobiográfica. Para tanto, a teoria queer, nesse caso, é a ferramenta teórica, pautada em ideias de teóricos como Judith Butler, Guacira Lopes Louro e Richard Miskolci, que funciona como forma de se colocar em discussão de sexualidade e gênero, observando suas “margens”, normas e hegemonias nos diferentes espaços em que vivemos, real e simbolicamente, implicando necessária transgressão à heterocisnormatividade. Associada a essa perspectiva, somamos o entendimento de Lawrence La Fountain-Stokes sobre a ideia de ser “translouca”, expondo que a transexualidade permite que corpos não conformes com gênero possam expor suas transloucuras, seus desejos, anseios, suas alegrias e prazeres.

Palavras-chave: Literatura contemporânea. Autobiografia. Travestis. Vozes. Transloucas.

Abstract: The present article, the result of doctoral research, aims to give voice the “transloucas” transvestites Amara Moira and Márcia Rocha, from the narratives extracted from the Brazilian work *Vidas trans: a coragem de existir*, which is a powerful model for the subjectification of transsexuality within an autobiographical narrative. For that, the queer theory, in this case, is the theoretical tool, based on the ideas of theorists such as Judith Butler, Guacira Lopes Louro and Richard Miskolci, which works as a way of putting itself into discussion of sexuality and gender, observing its “margins”, norms and hegemonies in the different spaces in which we live, real and symbolically, implying a necessary transgression of heterocisnormativity. Associated with this perspective, we add Lawrence La Fountain-Stokes’ understanding of the idea of being “translouca”, exposing that transsexuality allows not conforming to gender, exposing their translucent bodies, their desires, desires, their joys and pleasures.

Keywords: Contemporary literature. Autobiography. Transvestites. Voices. Transloucas.

¹ Artigo recebido em 15 de maio de 2020 e aceito em 20 de julho de 2020.

² Docente da área de Letras do IF Baiano, Campus Governador Mangabeira. Discente do Doutorado em Cultura e Sociedade pela UFBA. Membro dos grupos de pesquisa: GEMAS/IF Baiano, GPELIF/IF Baiano e NUCUS/UFBA. E-mail: olinaoncoutinho@gmail.com. ORCID: 0000-0003-4269-9908 e RESEARCH-ID: 3590693.

Introdução

O termo translouca é baseado nos estudos de Lawrence La Fountain-Stokes, ator, professor e pesquisador Porto-riquenho, o qual descreve que “Las translocas son muchas cosas, algunas contradictorias, claro está: performeros, raros (*queers*), inovadores, marginales, exiliados, excéntricos, beldades, revoltosos, amantes, solitarios, amigos”. (LA FOUNTAIN-STOKES, 2019). É importante perceber que o “trans no necesariamente bajo la óptica de inestabilidad, o de estar en el medio, o entre medio de las cosas, sino como idea de *transformación*—de cambiar, poder moldear, reorganizar, reconstruir, construir-”. (LA FOUNTAIN-STOKES, 2019):

Loca, a su vez, también sugiere una forma de identidad histórica (patologizada a nivel clínico, escandalosa a nivel popular) constitutiva del individuo falto de cordura, de compostura, o de adscripción a la norma dominante: el homosexual afeminado, la mujer demente, el rebelde por cualquier causa; categorías marginadas que en un gesto irónico y juguetón quisiéramos resemantizar al estilo del término angloamericano “queer”: loca como le dice un amigo maricón a otro, como seña de complicidad y entendimiento, de ser entendidos, y no como insulto hostil o broma de menosprecio, aunque tal vez eso también, si vamos a reconocer la crueldad como arte y/o como estrategia de sobrevivencia, o simplemente como odio a sí mismo (LA FOUNTAIN-STOKES, 2019).

Dessa forma, é entendido que ser translouca é todo corpo ou ação que se permita ser aquilo que fato se deseja, é o transcender, sair da estabilidade, performar, mostrar suas loucuras, se transformar, criar e recriar, lutar, permanecer trilhando e é, também, o grito que sempre esteve preso na garganta pelas amarras da sociedade que dita regras e normas como forma traçar um sujeitx “padrão”. São bichas, sapatas, putas, travestis, transexuais que se permitem expor seus desejos e anseios, transgredindo e incomodando. São corpos donos de si e de suas performances, possibilitando suas alegrias, suas loucuras, suas vivencias e a verdade.

É fundamental entender a relação na qual a heteronormatividade se impera e dita regras diante de uma ideia de normalização, excluindo as multiplicidades e representação da diferença. Louro ratifica que:

queer significa colocar-se contra a normalização venha ela de onde vier. Seu alvo mais imediato de oposição é, certamente, a heteronormatividade compulsória da sociedade; mas não escaparia de sua crítica a normalização e a estabilidade propostas pela política de identidade do movimento

homossexual dominante. *Queer* representa claramente a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada e, portanto, sua forma de ação é muito mais transgressiva e perturbadora. (LOURO, 2001).

A estrutura da sociedade está no dualismo hetero/homo, mas de forma a priorizar a heterossexualidade por ser a representação do poder de dominante. As formas não hegemônicas sexuais seguem as regras ditas pela heteronormatividade que são pertencentes, também, à realidade da homossexualidade diante dos papéis/posições sexuais em que os sujeitos se encontram frente à duplicidade ativo/passivo das relações gays. Isto acaba por fortalecer a normatividade exercida pelo poder da heterossexualidade e da dualidade promulgada na sociedade. É importante salientar que os estudos queer percebem o aparato de poder e força da heteronormatividade e, diante disto, declaram que os sujeitos classificados como anormais, pervertidos, sexualmente desviantes “frequentemente estão enredados na heteronormatividade” (MISKOLCI, 2009, p. 157), mas dizer que o foco queer parte da heteronormatividade não equivale a dizer uma defesa de sujeitos não heterossexuais.

Para trazer a ideia de rupturas, lutas, instabilidades, transformações, excentricidade e diferenças é fundamental entender os estudos queer e conforme afirma Guacira Lopes Louro:

Queer é estranho, raro, esquisito. Queer é, também, o sujeito da sexualidade desviante – homossexuais, bissexuais, transexuais, travestis, drags. É o excêntrico que não deseja ser integrado e muito menos tolerado. Queer é um jeito de pensar e de ser que não aspira ao centro e nem o quer como referências; um jeito de pensar que desafia as normas regulatórias da sociedade, que assume o desconforto da ambiguidade, do entre lugares, do indecível. Queer é um corpo estranho que incomoda perturba, provoca e fascina (LOURO, 2018).

Aqueles que não se enquadram nesta norma social são alocados à abjeção (BUTLER, 1999), considerados menos humanos, aberrações, excluídos, por romperem com a ideia de regras e de normalidade que constitui a construção de gênero e sexualidade. Sendo assim, os estudos queer apontam para a articulação de múltiplas diferenças nas práticas sociais. A diferença é o resultado da “designação do outro, que distingue categorias de pessoas a partir de uma norma presumida (muitas vezes não explicitada)” (SCOTT, 1998, p. 297). Se a diferença é criada a partir das normas, é importante investigar a forma como estas foram social e historicamente

construídas dentro de processos normalizadores, isto porque a teoria queer lança o desafio de compreender como se criam as diferenças e como elas atuam no presente, anunciando o conhecimento necessário para fazer frente aos processos normalizadores que justificam o uso das diferenças como marcadores de hierarquia e opressão. (MISKOLCI, 2007, p. 16).

É necessário salientar, também, o ideal de desconstrução, promulgado por Jaques Derrida, visto como luta contra um construtivismo social vigente determinado por normas e regras que oprimem e excluem. Desconstrução que busca desfazer o pensamento hegemônico e dominante no intuito de fortalecimento dos sujeitos abjetos. Portanto, é necessária uma análise desconstrutivista para garantir as diversidades existentes na sociedade contemporânea. Diante disto, Steven Seidman (1996) ratifica que os estudos queer são favoráveis a uma estratégia descentralizadora ou desconstrutiva, que escapa das proposições sociais e políticas programáticas positivas, e imaginam o social como um texto a ser interpretado e criticado com o propósito de contestar os conhecimentos e hierarquias sociais dominantes. Sendo assim:

A teoria *queer* pretende assinalar o lugar do *queer* no concerto cultural em que se inscreve, ao observá-lo sob as suas inúmeras facetas sociais, étnicas, nacionais etc. sem tentar projetar uma imagem essencialista e globalizante, pelo contrário, mas investindo na diferença como a única forma de perceber o seu lugar e os sentidos que gera. (LUGARINHO, 2001, p. 42).

Por isso, a diferença é um conceito essencial aos estudos queer, pois é na diferença que se busca representar as variantes e a multiplicidade existentes na sociedade que normatiza e oprime por meio de suas regras e hierarquias socialmente construídas pela sociedade dominante. “Viver a diferença, nestas culturas, é estar em consonância com seus estatutos de (ex)centricidade” (LUGARINHO, 2001, p. 43).

Diante desses questionamentos e conceitos, será feita uma análise comparativa das vozes travestis da obra *vidas trans: a coragem de existir* diante da perspectiva de representação das transloucas e dos estudos queer. São as travestis Amara Moira e Márcia Rocha que expõem suas transloucuras, possibilitando rompimento, transgressão, incomodo diante da sociedade heterocisnormativa que impera e dita regras.

Na obra *Vidas trans: a coragem de existir*, quatro pessoas trans – Amara Moira, João W. Nery, Marcia Rocha e T. Brant – relatam aos leitores o momento no qual percebem que havia algo diferente, sobre o sentimento

de inadequação perante os padrões exigidos, sobre os preconceitos e dores vividos dentro e fora da sociedade, sobre o momento de transição e, enfim, da liberdade sentida por essa decisão. Em quatro relatos individuais, cada um conta sua história de vida, luta e militância- constante e diariamente-, em reafirmar o direito ao nome, ao corpo e à existência plena. (MOIRA et al., 2017).

O aumento da visibilidade tem sido positivo e espaços como o deste livro para tomar conta de nossa própria representação, sem nos submeter aos filtros e aos rótulos de terceiros. Com sua vida, seus amores, desejos e desafios, os autores defendem, sobretudo, a diversidade de ser humano, das identidades de gênero. A vida e as opiniões aqui registradas são um instrumento de transformação social e de empoderamento das pessoas trans. Que a delícia de ser quem somos lhe anime também a ser quem você pode ser, seja você trans ou não (JESUS, 2017).

Serão analisados os textos autobiográficos das autoras Amara Moira e Márcia Rocha, as quais apresentam suas vidas, anseios, medos, desejos e lutas. Amara Moira travesti, bissexual, prostituta, professora de literatura, escritora, doutora em teoria e crítica literária pela UNICAMP e colunista da Mídia Ninja em assuntos que envolvam gênero, LGBTQI+ e direitos de profissionais do sexo. Marcia Rocha é travesti, empresária, advogada integrante da comissão da diversidade sexual da OAB seção São Paulo, membro do Comitê de Direitos Sexuais da World Association for Sexual Health e pós-graduada em Educação Sexual pela UNISAL.

O ecoar das vozes travestis translouças em *Vidas Trans*

Será apresentada uma análise comparativa do ecoar das vozes das travestis Amara Moira e Marcia Rocha na obra autobiográfica *Vidas trans* como forma de resistência e luta, podendo expor quem de fato são e como conseguiram se encontrar e aceitar diante de uma sociedade que enxerga a travesti somente como repulsa, negação, abjeção, possibilitando dor, sofrimento, violência e morte. São as translouças, Amara Moira e Márcia Rocha, que darão voz as demais trans que, cada dia, sobrevivem em um meio em que a heterocisnormatividade impera e dita as regras sobre seus corpos e desejos.

Primeiramente, é importante perceber como sempre foram tratadas e impostas a serem aquilo que de fato não desejavam, além disso, suas angústias diante de suas identidades, desejos e anseios. As travestis são vistas, muitas vezes, como dejetos, anomalias, abjetos e repulsa por uma sociedade que as condenam, violentam e silenciam:

A vida inteira me disseram homem, e não foi difícil perceber que, se não fosse o homem que me criaram para ser, eu muito provavelmente estaria em apuros. Castigos, abandono, chantagem emocional, tudo era válido em se tratando de me fazer aceitar quem eu ‘era’ (...) (MOIRA, 2017, p.18).

O menino relutava, esperneava e reclamava da fantasia de palhacinho com que sua mãe o havia vestido, presente de sua avó. (...) Aos 4 anos, nos primeiros dias do jardim de infância, ficava com as meninas. Brincava com elas, conversava com elas, simplesmente ali era o seu lugar. (...) após um tempo, um coleguinha disse a ele que tinha de ficar com os meninos (...) Mais alguns dias de insistência, e o tal coleguinha reclamou com a professora: “Ele é menino, tem que ficar com a gente”. (...) A professora, que nunca fizera caso da questão, acabou então por orientar o menino a estar com os outros. (...) aquilo foi uma violência para marcos! Ele não queria ir mais para a escola... (ROCHA, 2017, p. 101-102).

Ambas confirmam o sofrimento, a dor, a angústia, a violência de não poder ser o que de fato é e a impossibilidade de se fazer que se quer fazer. São barreiras criadas por sujeitos que esbarram nos princípios da heterocisnormatividade e silenciam as vozes, os desejos, a alegria da loucura em serem trans: “ não sei bem se podia pensar em escolha, bloqueio, talvez, travas, adestramento sistemático para você sequer perceber a máscara que puseram em seu rosto quando nasceu e, caso um dia perceba, não ousar jamais perguntar-se o que há por trás dela. (MOIRA, 2017, p.18).

Desse fato, percebe-se o sofrimento, a dor, a angústia, a violência de não poder ser o que de fato é e a impossibilidade de fazer o que se quer fazer. São barreiras criadas por sujeitxs que esbarram nos princípios da heterocisnormatividade e tentam silenciar as vozes, os desejos, as alegrias e as loucuras em serem travestis. De acordo com Guacira Lopes Louro (2018, p.22), são corpos que transgridem o gênero e a sexualidade, mas não se colocam como um novo ideal de sujeito, não há intenção de produzir uma nova referência. Nada seria mais anti-contemporâneo. A visibilidade e materialidade desses corpos é fundamental para expor a instabilidade das identidades, possibilitando a proliferação e multiplicação das formas de gênero e sexualidade.

Um fato importante é o ato das descobertas, das identificações com outros corpos, do começar a se entender enquanto também corpo trans. São sujeitxs trans em descoberta, vivendo suas angústias e medos em busca da identificação e afirmação para que possam entender seus desejos que sempre esteve preso, amordaçado, sendo impossibilitado de ser exposto e vivido:

(...) por volta dos anos 2000, assisti na TV câmara ou senado a uma exibição do filme *O escorpião escarlate* (1992) e, ao final, um apresentador falou em tom de brincadeira que o ponto alto do filme era o strip-tease da Roberta Close. Eu me lembrava da cena- ô se lembrava – bonita, mas na hora não havia percebido nada de mais ali. Naquele momento, Roberta Close passa a ter um rosto para mim, mais do que um rosto de verdade, um corpo, corpo que até aquele momento me parecia impossível, corpo que por toda vida me fizeram acreditar impossível. (...) foi mais ou menos por ali que caminhos imprevistos começaram a ganhar contornos nítidos ante meus olhos. Foi mais ou menos ali que comecei a perceber a ousadia dessas pessoas que peitaram o decreto que os genitais lançam sobre o nosso corpo, decreto que determina, antes mesmo de a pessoa nascer, as fronteiras até onde ela poderá ir. Eu que tinha sido a vida inteira uma criança reclusa, mais amiga de livros que de gente, segregada por ser nerd em praticamente todos os não poucos colégios onde estudei, via naquelas pessoas também segregadas, muitíssimo mais segregadas e violentadas do que na verdade, não o que quiseram me ensinar a ver, vergonha, mas a própria definição de coragem, coragem para descobrir quem se é. (MOIRA, 2017, p. 21-22).

Afinal, ele nasceu travesti, ainda que por décadas não tivesse consciência disso. Tudo o que era feminino o atraía sempre, tanto que ainda muito novinho olhava as roupas da mãe com curiosidade, reparando no movimento bonito e cheio de meandros que os vestidos faziam. (...) Na verdade, não eram as roupas, os sapatos nem as maquiagens que o atraíam, mas todo o universo feminino que representavam. Tudo que revestia as mulheres e que via no dia a dia, assim como trejeitos, o andar, o falar, o jeito de ser, refletia algo q havia dentro de si. Nunca foram os objetos que o atraíram, mas aquilo que revestiam em um simbólico que só podia ser plenamente satisfeito e revestissem e fossem expresso em seu próprio corpo. (ROCHA, 2017. p. 102).

Ambas se enxergam enquanto travesti por se perceberem nos corpos, ações, vestimentas, adereços, maquiagens de outras mulheres e acabam focando em alguém, ou alguéns como exemplos do universo feminino que tanto desejam e anseiam. No caso de Moira, teve seu primeiro contato com uma outra pessoa também transexual pela TV e este momento marca sua existência e possibilita a tomada de consciência do seu corpo e da necessidade de luta e coragem para se afirmar enquanto mulher travesti, a qual necessita quebrar paradigmas, romper normas e fronteiras que são atribuídas aos corpos antes mesmo de existirem. No caso de Rocha, o atrair das roupas, dos acessórios, das maquiagens, dos trejeitos, do falar, do jeito de ser das mulheres a fazia mais próxima de seus desejos, vontade e identidade, essa representação simbólica permitia a sua aproximação e satisfação ao mundo feminino como se estivesse expresso em seu próprio corpo.

Um fato importante é o ato das descobertas, das identificações, o do começar a se entender enquanto travesti. Segundo Butler (1987), aceitar o sexo como um dado natural e o gênero como um dado construído, determinado culturalmente, seria aceitar também que o gênero expressaria uma essência do sujeito. Sendo assim, as lutas diárias e a negação da existência são travadas em busca da identidade e, portanto, a ruptura de normas impostas pela sociedade se faz necessário:

Era o momento certo para eu começar a me encontrar, me descobrir, romper com os planos que traçaram para mim antes mesmo que eu tivesse nascido. Eu odiava meus pais por culpá-los pela farsa que eu era, essa máscara, eu só sabendo existir dessa forma (...) Ainda sendo obrigada a ir à missa, comungar, bissexual tendo de se passar por hetero, trans se fazendo de cis ... (MOIRA, 2017, p.25-26).

Por diante das explicações do psicólogo, ele perguntou quase que para si mesmo: “Então não posso me sentir mulher e gostar de mulheres? Então eu posso, afinal, ser eu? Ao perceber quanto havia para compreender sobre si mesmo, já que não havia muitas informações confiáveis divulgadas sobre o assunto, percebeu também como essa falta de informações era prejudicial a todos, causando insegurança, confusão e dor. Só mais tarde entenderia que, na verdade, essa sonegação de informações era proposital, uma forma de controle pela manutenção de uma estrutura de poder baseada na ignorância, na culpa e no medo de punições. (ROCHA, 2017, p.110).

Tanto Moira quanto Rocha começam a questionar sobre as tensões, dores, inseguranças, culpas, amarras e negações que sofriam desde a infância, possibilitando o “tirar das máscaras” colocadas em suas faces, que as impediam de ser quem são e demonstrassem seus anseios e desejos. São máscaras impostas por uma sociedade que obriga e determina que ser hétero e cis é o “correto”, o “padrão”, sendo as únicas formas de ser e de se afirmar, promovendo, assim, ignorância pela manutenção de uma estrutura de poder heterocisnormativa.

O identificar-se, o afirmar-se, o resistir-se enquanto transloucamente travesti é fundamental para perceber a (des)construção das identidades, possibilitando que os corpos transmitam a alegria, a loucura, a vontade eufórica de gritar para se afirmar quem de fato é e se deseja. O corpo é onde encontramos uma variedade de perspectivas que podem ou não ser as nossas:

Dez anos depois, quando eu finalmente fui capaz de me assumir por inteiro, lembrei que, antes mesmo de qualquer consciência minha, minha mãe já havia me feito a pergunta

visionaria, se eu era travesti. E mais: dez anos depois, quando resolvi sair de casa para poder viver de forma mais plena a minha nova identidade, sem ser lembrado o tempo inteiro de meu nome de nascimento de gênero com que fui criada, sem precisar também lidar com o sofrimento gigantesco que meus pais manifestavam (...) (MOIRA, 2017, p.26).

(...) pouco a pouco, começou uma mudança gradativa para aquela que seria a maior e mais feliz transformação da sua vida ... e Marcos decidiu que não poderia mais esperar. Então, contou à esposa que precisava se assumir de vez, passando a se travestir de mulher fosse dentro e fora de casa.

(...) A cada pequena mudança em seu corpo, em suas atitudes, em sua pele...havia um enorme esforço à sua identidade, um prazer de finalmente ser que não poderia mais ser ignorado. Era a libertação total ou aceitação de que sofreria pelo resto dos seus dias por estar vivendo uma vida que não era a sua. (ROCHA, 2017, p. 111-112).

Rocha e Moira narram os momentos de libertação das amarras impostas pela sociedade e por suas famílias, permitindo que seus corpos travestis fossem expostos e assumidos. Ecoam o grito de liberdade, de transgressão, de renascimento, de aceitação, de rompimento das amarras que as impossibilitavam de ser por inteiro. É superar suas dores e sofrimentos, trazendo suas transloucuras enquanto mulheres trans que permitem viver suas “vidas vivíveis” da forma que sempre desejaram e lutaram para que conseguissem ter voz, afirmação, identificação e reconhecimento.

Outro fator fundamental, além do identificar-se, é ter nome, nome para representar o novo eu, a nova identidade que sempre esteve presente mesmo que inconscientemente. Segundo Butler (2016), o momento de ser chamada por um nome que representa superação e luta, pois um nome, uma história, que de forma ambivalente se fará entre a condição de vulnerabilidade e resistência:

“Amara Moira”, título e pseudônimo, expressão que eu pouco antes havia encontrado na Odisseia de Homero e que significava “destino amargo” (...) quase uma continuação natural dois jogos de que própria já vinha fazendo com o nome que me deram ao nascer, Omar>Amaromar>Humoromar>Amara Moira. (...) Lá pelas oito da noite, hora de voltar, sentei do lado de uma drag queen (...) eu gostaria muito que ela me chamasse de Amara. “Amara? Ok”. Primeiro de maio, primeira vez que alguém me chamava de Amara, eu ainda custando a acreditar ser possível (MOIRA, 2017, p.37e 47).

Era um sonho realizado e mais um passo para uma nova vida que finalmente parecia ganhar contornos mais reais. O mundo lhe impedira de ser com ignorância, mas agora

ele decidira vencer o mundo com conhecimento. Pegaria o preço e estava disposto a isso. Assumidamente e com cabeça erguida, passou a assinar Márcia Rocha, travesti com muito orgulho. (ROCHA, 2017, p.114).

Ambas descrevem o prazer, a felicidade, a alegria de terem nomes femininos reconhecidos. Amara Moira e Márcia Rocha, travestis com orgulho, as quais passam a assinar seus novos nomes sem amarras, sem dor, sem angústias. Amara Moira traz uma análise de seu nome e um conceito dele como sendo “destino amargo”, por representar todo seu percurso de se descobrir, de ser, de existir, porém essa amargura traz uma história de luta e resistência de quem está pronta para ser livre, feliz e plena. As narrações exprimem a primeira vez que as duas assinam e se confirmam enquanto mulheres trans que tem nome e existência, a primeira vez de uma continuidade, disposição e bastante orgulho.

E o fator mais fundamental é o poder ser quem de fato você é e trazer à tona a felicidade, a alegria, a festa do se autorreconhecimento enquanto translouca que grita para o mundo a sua existência e a liberdade de ser travesti. “Decimos loca en voz alta, con tono chillón, y sin ánimo de ofender a nadie excepto a aquellos que no estén dispuestos a escuchar y aceptar”. (LA FOUNTAIN-STOKES, 2019). Os corpos são livres para viver as mais diversas e excêntricas possibilidades de se viver e sentir o desejo, o sexo, o gozo, o prazer. As possibilidades da sexualidade — das formas de expressar os desejos e prazeres — também são sempre socialmente estabelecidas e codificadas. (LOURO, 2010, p.09). De acordo com Foucault (1998, p.11), o corpo precisa de práticas para que possam ser levados a prestar atenção em si próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser:

Pó para cá, lápis para lá, só sei que duas da manhã ela acabou, buscou a peruca que me trouxe de presente, lindíssima, e, quando eu olho no espelho, quase caio para trás. Primeira vez que vi Amara no espelho, mulher, tudo o que faltava para eu me jogar de cabeça. O mundo precisava me ver assim (...) Postei uma foto na internet lá mesmo, cinco da manhã, curtidas e mais curtidas, comentários confusos, uns me dizendo “linda”, “ arrasou”, outros querendo entender o que aquilo significava. O que aquilo significava? Oras, perguntavam como se soubessem a resposta... eu queria era primeiro viver, depois me preocuparia com isso (...) No dia seguinte, ele fez um sinal a distância, eu me aproximei e qual não foi a surpresa ao vê-lo me apresentando à roda de amigos, amigos dele mas também meus, como sua nova amiga, “Amara”, e

todo mundo dizendo “Oi Amara, prazer”. Coração na boca, eu não sabendo lidar (...) (MOIRA, 2017, p.48, 51-52).

O mundo a minha volta enlouquecido, escandalizado. Eu estava completamente feliz com minha nova identidade, finalmente tenho a certeza de que não precisava mais re-presentar nenhum personagem para as pessoas ao meu redor e muito menos para mim mesma (...) Aceitar quem sempre fui, mas demorei muito para entender, faz com que eu me sinta completa quando acordo pela manhã e, ainda que pareça impossível, ainda mais completa quando chego em casa no final do dia. É a minha liberdade de poder viver sem mascaras, sem subterfúgios, sem personagens. Uma satisfação que nada a partir de agora poderá destruir. (ROCHA, 116 e 118).

Amara Moira e Márcia Rocha narram suas vivências cotidianas enquanto mulheres travestis que se sentem cada dia mais vivas e felizes, as quais estão aprendendo a lidar com os prazeres e desejos de serem quem de fato sempre quiseram ser, e agora, são. São rotinas de liberdade que possibilitam viver sem máscaras e sem a necessidade de encenarem personagens, e o mais importante é que nada e nem ninguém mudarão essa concretude de felicidade e jamais silenciarão suas vozes que gritam e ecoam por todos os lugares que chegam, que andam, que circulam, que afrontam e que se expõem com bastante prazer e felicidade, e isso só foi e é possível através de muita luta e resistência.

Considerações finais

Para finalizar, é fundamental apresentar escritas poéticas das autoras, Amara Moira e Márcia Rocha, em relação suas existências, suas identidades, seus desejos, suas vidas, suas alegrias enquanto travestis transloucas. São travestis que lutam diariamente pela sobrevivência e que jamais se impossibilitam de viver intensamente suas alegrias, desejos, prazeres e gozos:

Trans

olhar a alma de mulher
ou
a forma que lhe é ex
terna
o pênis entre as pernas
os pelos
pelos
pelos pelo rosto

sinto ojeriza quando o vejo rijo
falo que me veio como falha

avalio o alívio que haveria
ao ver-me livre deste filho
ao ver a vulva no espelho
sem empecilho

quando ao rapaz apraz se olhar mulher
e o músculo que há lhe traz o asco
atroz seria opor-se ao próprio corpo
e ter, não mão alheia, mas o soco

(...)Acredite ou não
Sou eu sim
Sim sou eu
Ou não acredite (MOIRA, 2017, p.35-36 e 49)

Poema de quando resolvi assumir quem sou

Me olhe como quiseres,
que hoje não ligo mais
Críticas que tantos forem,
há muito, só ferem os demais

Sigo de cabeça erguida
ignorando os passantes
suas feições ressentidas,
deboches, sorrisos infames.

Vivo na ilha segura
de minhas convicções
onde o espelho é ternura,
verdade sem desilusões.

Tu, que já não compreendes
minha maneira de agir,
deixo esquecido na mente,
já não me podes atingir.

Pelo o que sou não me culpo
cabeça erguida mantenho
e ao mundo não me desculpo,
ignorando seu cenho.

Sou o que sou, já não nego
desfilo entre os demais
e as regras terrenas renego
Arrepender-me jamais!

Sou mais um fruto da vida
que todos terão que me engolir
Sou livre, alegre e sofrido
sou homem e mulher, travesti. (ROCHA, 2017, p. 114-115)

Amara Moira descreve, em seus poemas, a felicidade de se enxergar mulher, de ser mulher, de ser vista como mulher, porém traz suas angustias e dores por ter um órgão masculino e por ter pelos no rosto que lhe causam ojeriza e repulsa. Ela apresenta ter o desejo de fazer a cirurgia de redesignação sexual pelo fato que irá lhe trazer mais conforto, mais aceitação e mais felicidade, pois ter uma vagina, para Moira, é um ato de completude enquanto ser mulher, de realização, de satisfação e prazer, mas o ter um pênis, não a impede de viver e ter satisfação de ser quem de fato é. Márcia Rocha traz uma descrição dos acontecimentos do cotidiano de uma mulher travesti. Mulher que sempre é julgada, observada, criticada por indivíduos e a sociedade que querem impor regras e ditar como devem ser os comportamentos, os andares, o modo de se vestir, as identidades, os desejos dos sujeitxs. Portanto, Márcia se ergue e segue sua caminhada enquanto sujeitx livre e feliz, a qual se enxerga enquanto travesti, que tem prazer e orgulho em se olhar no espelho, se ver enquanto pessoa que sempre sonhou e desejou e perceber que é sua representação da verdade. As críticas, os deboches, os xingamentos lhe trazem mais poder e convicção, fazendo com que sinta cada dia mais orgulho de ser quem é.

Dessa forma, percebe-se o quão é complexo, sofrido e doloroso se aceitar e se identificar como uma translouca travesti. Portanto, ser translouca é superar, lutar, reexistir, desconstruir, construir, romper, ser livre, ser aberta as possibilidades. É importante se impor enquanto ser que tem desejo e aceitação, são corpos que se expõem como forma de luta e resistência diante daqueles que os silenciam e os impõem sob regras e normas pré-estabelecidas. É o resistir como (re)existência, como transgressão, como luta diária, possibilitando o grito que sempre está sendo obrigado a estar preso na garganta. É gritar para si e para o outro que é translouca, que estar ali para incomodar e que todos, mesmo não querendo, tem que conviver com o fluir da diferença e multiplicidade.

Referências

BUTLER, Judith P. Corpos que pesam, sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

BUTLER, Judith. “Variações sobre sexo e gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault” In: BENHABIB, Seyla & CORNELL, Drucilla. **Feminismo como crítica da modernidade**. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1987.

BUTLER, Judith. **Conferência Magna com Judith Butler - I Seminário Queer**, 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=IkLS0xMoZM&t=3894s>>. Acesso em 13 de fev.2020.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Nascimentos em Livro. In: MOIRA, Amara; ROCHA, Márcia; BRANT, T.; NERY, João W. **Vidas Trans: a coragem de existir**. Bauru, SP: Astral Cultural, 2017.

LA FOUNTAIN-STOKES, Lawrence. Translocas: Migración, homosexualidad y travessmo en el performance puertorriqueño reciente. **Emisférica**, v. 8, n. 1, s.p., 2011. Disponível em: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/pt/e-misferica-81/lafountain>. Acesso em 20 de jan. 2020.

LOURO, Guacira Lopes. **Corpo, Gênero e Sexualidade**. 5ª ed. Petrópolis - RJ: Editora Vozes, 2010.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho: ensaios sobre a sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

LUGARINHO, Mario César. Como traduzir a teoria queer para a Língua Portuguesa. Revista Gênero, Niterói, v. 1, n. 2, p. 36-46, 2001. Disponível em: http://www.revistagenero.uff.br/index.php/revis_tagenero/article/view/362. Acesso em 15 de mar. 2020.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a questão das diferenças: por uma analítica da normalização. In: CONGRESSO DE LEITURA DO BRASIL – COLE, 16. **Anais...** Unicamp, Campinas, 2007. Disponível em: http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_antteriores/anais16/prog_pdf/prog03_01.pdf. Acesso em 14 mar. 2013.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 11, n. 21, p. 150-182, jan./jun. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/soc/n21/08.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2012.

MOIRA, et al. *Vidas trans: a coragem de existir*. Bauru, SP: Astral Cultural, 2017.

MOIRA, Amara. Destino amargo. In: MOIRA et.al. **Vidas Trans: a coragem de existir**. Bauru, SP: Astral Cultural, 2017, p.17-55.

ROCHA, Márcia. A luta pela aceitação. In: MOIRA et.al. **Vidas Trans: a coragem de existir**. Bauru, SP: Astral Cultural, 2017, p.101-133.

SCOTT, Joan W. A invisibilidade da experiência. **Projeto História**, São Paulo, PUC, n. 16, p. 297-325, 1998.

SEIDMAN, Steven. **Queer Theory/Sociology**. Malden: Blackwell, 1996.



IDENTIDADES JUVENIS E DISCURSOS DO ENSINO MÉDIO¹

IDENTITIES OF YOUNG PEOPLE AND SPEECHES OF HIGH SCHOOL

Douglas Pereira da Costa²

Resumo: Juarez Dayrell considera as juventudes como categoria social que emerge em parâmetros diferentes na sociedade do século XXI, fazendo-se necessário a escola reconhecer as pluralidades juvenis. Nesse sentido, o estudo objetiva analisar relações entre discursos de alunos e de professores de Ensino Médio sobre identidades juvenis. Os discursos discentes são representados por um poema escrito a partir das análises dos dados produzidos em uma oficina inspirada na metodologia Sociopoética e desenvolvida com 13 jovens alunos do Instituto Federal do Piauí, Campus Valença do Piauí. Os discursos docentes resultaram da análise do poema por cinco professores entrevistados da referida instituição de ensino. Os resultados evidenciam que há um paralelismo consensual entre os sujeitos sobre a constituição da categoria juvenil. Sugere-se que a escola crie espaços dialógicos como estratégias para expressões dos alunos, que propiciem processos de autoconhecimento aos jovens e possibilitem à instituição (re)conhecer as necessidades expressas nas autorrepresentações dos estudantes.

Palavras-chave: Identidades Juvenis. Jovens. Professores. Alunos. Ensino Médio.

Abstract: Juarez Dayrell considers youth as a social category that emerges in different parameters in 21st century society, making it necessary for schools to recognize youth pluralities. In this sense, the study aims to analyze relations between discourses of students and high school teachers about youth identities. The student speeches are represented by a poem written from the analysis of the data produced in a workshop inspired by the Sociopoetic methodology and developed with 13 young students from the Federal Institute of Piauí, Campus Valença do Piauí. The teaching speeches resulted from the analysis of the poem by five teachers interviewed from that educational institution. The results show that there is a consensual parallel between the subjects regarding the constitution of the youth category. It is suggested that the school create dialogical spaces as strategies for students' expressions, which provide young people with self-knowledge processes and enable the institution to (re) meet the needs expressed in the students' self-representations.

Keywords: Youth Identities. Young. Teachers. Students. High school.

¹ Artigo recebido em 01 de junho de 2020 e aceito em 05 de agosto de 2020.

² Mestre em Educação (UNILOGOS). Pedagogo (UESPI). E-mail: douglascostapedagogo@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0706-7163>. ResearcherID: <http://researchid.co/douglascosta>.

Introdução

Os jovens vivem uma fase diferenciada, a transição da infância para a vida adulta. Pais (1990) explica que todo o curso da vida humana é segmentado em fases sucessivas, a juventude é definida como uma delas e de um complexo processo de construção social. Na atualidade, as novas gerações (re)configuram-se com constância, essa atualização frenética da representatividade juvenil acontece devido as pluralidades que os jovens possuem em suas individualidades e coletividades, provocando uma diferenciação em suas formações, que se tornou um processo composto de grandes e inúmeras pressuposições que marcam, constroem e moldam suas identidades e subjetividades.

A escola é um lugar de produção de sentido e significado, o aluno presente na sala de aula expressa sua história singular e seu cotidiano real. Conforme esses aspectos, assim como o indivíduo e a sociedade são inseparáveis, a escola também não se separa dessa última. Com isso, as salas de aulas são perpetuadas de significações e de sentidos advindos de meios exteriores ao ambiente escolar. Dessa forma, nos moldes da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), as funções da escola deixam de ser fragmentadas e reduzidas ao processo de aprendizagem e buscam a formação integral dos educandos (BRASIL, 2018).

Diante dessa concepção, reconhecer a condição social juvenil é primordial para o desenvolvimento global dos alunos jovens. Por essa razão, este estudo objetiva analisar relações entre discursos de alunos e de professores de Ensino Médio sobre identidades juvenis. Primeiramente, os discursos discentes foram elaborados durante uma oficina inspirada na metodologia Sociopoética e desenvolvida com 13 alunos de Ensino Médio do Instituto Federal do Piauí, Campus Valença do Piauí (IFPI-CAVAL). A Sociopoética é apresentada pelo seu criador, o pedagogo e filósofo francês Jacques Gauthier (2019), como método de pesquisa de elaboração coletiva (pelo grupo-pesquisador, no caso, os jovens estudantes constituíram esse grupo) de conceitos emaranhados com afetos e intuições.

Um dos princípios da referida metodologia de pesquisa é a criação artística pelos participantes para produção dos dados (artes plásticas, música, dança, teatro, contos, poesia, dentre outras). Da mesma maneira, a análise desses dados pelo pesquisador pode manifestar-se por meios artísticos. Nessa perspectiva, os discursos discentes são representados nesta pesquisa por um poema criado pelo autor deste estudo como resultado da análise dos dados produzidos na oficina baseada em preceitos sociopoéticos, que tinha como objetivo conhecer as identidades subjetivas juvenis

produzidas pelos jovens alunos conforme as imagens que eles têm de si, realizada em sessão única com duração de duas horas, durante uma pesquisa de mestrado em educação no ano de 2017.

Os discursos docentes foram enunciados a partir da análise do poema mencionado por cinco professores dos referidos alunos e da referida instituição de ensino. Assim, analiticamente, buscou-se convergências e divergências entre os sentidos expressos no poema (como discurso dos alunos participantes da pesquisa) e as falas do professores a partir dele. Acredita-se que “[...] conhecer e reconhecer as identidades subjetivas em percepções sensíveis é um ato educativo de caráter prático e social para a docência na atualidade” (COSTA, 2020, p. 1327).

Souza, Reis e Santos (2015, p. 16) apontam a necessidade de repensar o Ensino Médio como uma “fase” da vida estudantil tendo como pauta as mudanças ocorridas na sociedade, considerando o jovem estudante em sua totalidade e como sujeito sociocultural. “Nesse aspecto, considerar as identidades juvenis, reconhecer seus modos de expressão, valorizar suas referências culturais, debater sobre os pré-conceitos construídos historicamente em relação a sua história [...] é algo que enriquece o trabalho pedagógico, e fortalece a autoestima de jovens alunos e alunas”.

Para esse reconhecimento, por parte de professores, escolas e sociedade, é necessário dar voz aos educandos, possibilidades de manifestação sobre quem são e quem pretendem ser. Para Cardoso (2019), a BNCC, como política pública curricular do Ensino Médio, ainda fala timidamente sobre considerar os aspectos subjetivos do público jovem, prevalecendo o discurso unilateral daqueles que elaboraram a base, com pouca participação de alunos. Diante do exposto, visualiza-se o poema que será apresentado neste estudo como uma voz coletiva ressoada a partir da análise dos discursos discente pronunciados durante a oficina. E, assim, a análise do poema pelos professores indicam os reconhecimentos das identidades juvenis expressas no referido texto.

Abordagens teórico-metodológicas

Para debater sobre identidades juvenis, primeiramente precisa-se refletir sobre as mudanças sofridas nas sociedades, pois as diversos modos de ser jovem estão inseridos nas realidades socioculturais e tracejam a condição juvenil (SOUZA; REIS; SANTOS, 2015). Na contemporaneidade, a sociedade vivencia mudanças em grande velocidade, as tecnologias e suas evoluções são fortemente responsáveis por tais transformações. Diante de

uma sociedade em atualização constante, tem-se uma geração de jovens diferenciada daquelas que nasceram e cresceram em outros períodos na linha do tempo das trajetórias juvenis. Conforme Bortolazzo (2012), adotou-se o termo geração para indicar em uma linha temporal reta o tempo médio de 25 anos da alteração de descendências entre pais, filhos e netos. Mas, que no momento presente, a média de alternância entre gerações foi reduzida para dez anos, ou seja, as características que diferenciam cada nova geração modificam-se em um menor espaço de tempo.

O autor esboça, sucintamente, algumas dessas gerações do último século, partindo da geração dos *Baby Boomers*, nascido no período pós-guerra, entre 1940 e 1960, e que em suas juventudes lutaram contra a ditadura e difundiram a Jovem Guarda. Nesse mesmo período ditatorial, segunda metade da década de 1960 e década de 1970, nasciam os que compunham a Geração X, influenciados por Douglas Coupland, criticavam quem vivia o consumismo, pensavam sobre eles próprios e se opunham à cultura *pop*, esses conviveram com o perigo da AIDS, foram responsáveis pelo Impeachment do presidente Collor, e presenciaram a tecnologia sendo inserida em suas casas, nas instituições escolares e nos trabalhos.

A geração Y nasce nos anos 1980 até finais dos 1990, em um país já com princípios democráticos e mudanças econômicas a partir do Plano Real, impulsivos e imediatistas sempre na busca pelo prazer são simbolizados pelo uso de computadores e celulares, dando espaço para a geração que os sucederiam, a Geração Z, denominada por Bortolazzo (2012), em seu trabalho, como Geração Digital.

A letra Z advém do verbo *zappear*, que significa mudar freneticamente os canais de TV (hoje digital e interativa). Geração Z ou Digital é o nome dado àqueles nascidos a partir da metade dos anos 1990. O mundo desses jovens sempre foi habitado por Internet, celular, *email* e, de certa forma, são convocados e incitados por novidades a todo o momento. É uma geração que prescinde de informações e estímulos, mesmo que se tornem obsoletos minutos depois. Essa nova leva de jovens chama a atenção dos educadores no século XXI já que estão prestes a ingressar nas universidades e vêm demonstrando um comportamento distinto das outras gerações no que diz respeito às formas de aprendizagem e aos modos de circulação do conhecimento (BORTOLAZZO, 2012, p. 6).

Aquí, chega-se ao ponto dessa nova geração, formada em um universo virtual instigado por novidades instantâneas, momentâneas e que se perfazem pelas conexões. Esses jovens possuem uma intensa afinidade

com a gama de aparato tecnológico que surge diariamente, e assim, os olhares educativos se voltam para essa categoria social que emerge em parâmetros diferenciados no século XXI.

Dessa forma, percebe-se que os jovens são constituídos a partir do modelo de sociedade pertinente ao seu tempo. Observa-se na linha temporal de gerações expostas por Bortolazzo (2012), que cada nova geração acompanhou o ritmo impresso pelo meio social da época ou contrapôs-se aos discursos hegemônicos, onde formaram suas particularidades, identidades, subjetividades, educações e histórias. Traçando uma reflexão sobre as formas de socialização entre jovens e sociedades em seus mais variados tempos e espaços, identifica-se diversas formas de ser jovem. Na visão de Dayrell (2007), essas diferentes maneiras apontam para expressivas mutações de como a sociedade “produz” esses indivíduos.

Destaca-se que, além da sociedade “produzir” as várias formas de ser jovem, ela também classifica, rotula e atribui significados para esses sujeitos e a esses modos de viver a juventude. Se não bastasse esse cenário, os jovens, muitas vezes, são marginalizados, predominando sobre eles representações negativas com teores tecidos em fios de preconceitos, em que idealiza-se imagens de violência e perigo transversalmente as suas condições financeira e cor de pele, a partir dos quais a sociedade constitui seus perfis como indivíduos incompletos, irresponsáveis e sem confiança, ou simplesmente, como sintetizam Martins e Adad (2014), são vistos como sujeitos que ameaçam o bem-estar social.

Então, antes de tudo, é preciso refletir sobre como a educação, nesse momento de profundas transformações socioculturais, também tem visto os jovens, ressaltando que todas as condições vividas por eles interferem nesse olhar que a comunidade escolar também lançará sobre as constituições das juventudes. Faz-se necessário “[...] considerar as diversas identidades juvenis presentes do ambiente escolar, em favor do diálogo e valorização de seus modos de expressão e da contribuição significativa da experiência escolar para a sua construção identitária” (SOUZA; REIS; SANTOS, 2015, p. 16).

Para Dayrell (2007), as representações juvenis impostas pela sociedade dificultam para a escola compreender quem de fato são esses atores sociais, o que pensam e o que são capazes de fazer. Diante disso, corre-se o risco da escola não reconhecer o ser jovem que há no estudante e desenvolver um olhar embaraçoso sobre as diversidades presentes no cotidiano de seus alunos como sujeitos sociais nos âmbitos étnicos, de gênero, econômico e demais expressões de representação juvenil.

A partir das mutações que a sociedade provoca na produção dos diferentes modos de ser jovem, Dayrell (2007) complementa que essas mesmas mutações interferem na família e na escola como tradicionais instituições que possuem o encargo de realizar a socialização e formação dessa nova geração. Com essa ideia, o autor apresenta a escola como não estática e que, no Brasil, gestões progressistas estão implantando novas propostas político-pedagógicas democráticas para o ensino público. No entanto, a ruptura com as tendências imobilistas pelas propostas inovadoras é uma luta verídica que marca a instituição educativa atual, por ser necessário reconhecer a diversidade sociocultural dos estudantes.

O processo de implementação e avaliação dessas propostas vem colocando em questão, de alguma forma, a estrutura escolar, com determinada organização de tempos e espaços, o currículo e sua adequação, o papel dos atores escolares, dentre outras dimensões, envolvendo educadores, pais e especialistas em um debate acalorado. Muitas dessas propostas, na busca de estabelecer um diálogo com os jovens, tendem a desenvolver ações em torno das mais diferentes expressões culturais, na perspectiva de valorizar a cultura juvenil dentro da escola. Mas, na sua implementação, tais ações assumem direções e alcances variados (DAYRELL, 2007, p. 1123).

É preciso observar como e o que as escolas têm feito com essas propostas inovadoras de democratização e equidade cultural, que não sejam apenas momentos de entretenimento e ocupação do tempo jovem em atividades extras. Sendo necessário, pensar de fato, na estrutura da escola para contornar todo um fazer pedagógico com ênfase nas diversidades. Interessante como Ruth Rocha (1986), no conto “Quando a Escola é de Vidro”, demonstra o quanto a escola, por muito tempo, quis enclausurar os estudantes em um padrão fechado, sufocante, dolorido e único.

Tal padronização está relacionada à concepção de aluno moderno, em que a escola se separava da sociedade e “Quando o jovem adentrava naquele espaço, deixava sua realidade nos seus portões, convertendo-se em aluno, devendo interiorizar uma disciplina escolar” (DAYRELL, 2007, p. 1119). Por sua vez, o texto de Rocha (1986) também denuncia a necessidade de mudanças no comportamento escolar, em que uma reeducação com relação ao modo de lidar com as diferenças, preconceitos e novas formas de socialização tem que partir da escola como instituição educacional.

Dayrell (2007, p. 1110) relata “[...] o desmantelamento das fronteiras da instituição escolar [...]”, em que “[...] jovens pobres estão, cada vez mais, transpondo os seus muros, trazendo suas experiências e novos

desafios” (DAYRELL, 2007, p. 1119). Pois, com a massificação do ensino público por volta dos anos 1980, a escola passou a receber uma representatividade social jovem cada vez mais heterogênea, passando a ser um desafio até mesmo a constituição desse indivíduo como aluno.

Em torno de todo esse processo de jovens transitando entre o dentro e o fora da escola, a escola amplia-se para novas funções, mas, para isso acontecer, ela precisa considerar a condição e o ser juvenil que há no estudante, reconhecer suas infinitas diferenças. Porém, essa tarefa inicialmente não é fácil. Santos e Santos (2014, p. 18) a consideram “[...] um dos grandes desafios da escola, paralelo ao do desenvolvimento cognitivo, é atuar no processo de reconhecimento e de aceitação das diferenças [...] visto que é um espaço de convivência híbrida”.

Souza, Reis e Santos (2015, p. 16) apontam a necessidade de repensar o Ensino Médio como uma “fase” da vida estudantil tendo como pauta as mudanças ocorridas na sociedade, considerando o jovem estudante em sua totalidade e como sujeito sociocultural. “Nesse aspecto, considerar as identidades juvenis, reconhecer seus modos de expressão, valorizar suas referências culturais, debater sobre os pré-conceitos construídos historicamente em relação a sua história [...] é algo que enriquece o trabalho pedagógico, e fortalece a autoestima de jovens alunos e alunas”.

Nesse cenário, as instituições escolares têm que tornar o ensino algo interessante e agradável para os alunos e o mais familiar possível ao seu cotidiano. Santos e Santos (2014, p. 130) falam que é preciso repensar “[...] o papel da escola quanto aos seus espaços, tempos, relações e métodos”. Quando se fala de espaço, na atualidade, as juventudes também “circulam” por ambientes virtuais, ou mesmo, ocupando dois espaços (físico e virtual) em um só tempo, onde as relações rompem a necessidade das presenças físicas, com isso, um mundo subjetivo é estabelecido. Nesse contexto, é necessário dialogar sobre todos os aspectos influentes, dentro ou fora da escola, na construção identitária desses sujeitos.

Para Gonzáles Rey (2001, p. 11),

O objetivo da educação não é simplesmente o de efetivar um saber na pessoa, mas seu desenvolvimento como sujeito capaz de atuar no processo em que aprende e de ser parte ativa dos processos de subjetivação associados com sua vida cotidiana. O sujeito se expressa na sua reflexividade crítica ao longo de seu desenvolvimento.

A escola é um lugar de produção de sentido e significado, o aluno presente na sala de aula expressa sua história singular e seu cotidiano

real. Conforme esses aspectos, assim como o indivíduo e a sociedade são inseparáveis, a escola também não se separa dessa última. Com isso, as salas de aulas são perpetuadas de significações e de sentidos advindos de meios exteriores ao ambiente escolar. Dessa forma, nos moldes da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), as funções da escola deixam de ser fragmentadas e reduzidas ao processo de aprendizagem e buscam a formação integral dos educandos,

Reconhece, assim, que a Educação Básica deve visar à formação e ao desenvolvimento humano global, o que implica compreender a complexidade e a não linearidade desse desenvolvimento, rompendo com visões reducionistas que privilegiam ou a dimensão intelectual (cognitiva) ou a dimensão afetiva. Significa, ainda, assumir uma visão plural, singular e integral da criança, do adolescente, do jovem e do adulto – considerando-os como sujeitos de aprendizagem – e promover uma educação voltada ao seu acolhimento, reconhecimento e desenvolvimento pleno, nas suas singularidades e diversidades. Além disso, a escola, como espaço de aprendizagem e de democracia inclusiva, deve se fortalecer na prática coercitiva de não discriminação, não preconceito e respeito às diferenças e diversidades. (BRASIL, 2018, p. 14).

Diante dessa concepção, reconhecer a condição social juvenil é primordial para o desenvolvimento global (dos educandos) pretendido pela BNCC, apesar de Cardoso (2009, p. 125) apontar que o referido documento, como política pública curricular do Ensino Médio, ainda fala timidamente sobre considerar os aspectos subjetivos do público jovem, identificando um

[...] ínfimo interesse na BNCC acerca das identificações juvenis, pois mesmo que se comente, que se considere os aspectos das subjetividades desse público jovem, eles de fato não são abordados, discutidos e, portanto, são mantidas as vozes dos que, em tese, edificaram a proposta da BNCC, sendo eles: a sociedade civil, a sociedade escolar (com pouca participação dos alunos) e os organismos governamentais.

Nessa perspectiva, percebe-se o quanto as instituições assumem o lugar de fala de jovens estudantes. Contudo, sabe-se que as instituições escolares e os profissionais da educação devem promover o ensino sob o viés de compreensão das particularidades de cada estudante, ao tempo que seja possível percebê-lo como sujeito coletivo, como sujeito social e em sua totalidade humana. Além do mais, urgentemente, faz-se necessários dar vozes às juventudes para que expressem quem são e o que desejam ser, assim, constituir um ensino e políticas públicas educacionais que atendam

a essas múltiplas vozes, é refletir sobre as juventudes e construir perspectivas para os jovens, porém, com os jovens e os seus diversos modos de ser.

Pesquisa de campo

O estudo possui abordagem qualitativa, pois seu objetivo não tem um caráter quantificável, mas que se envolve “[...] com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis” (MINAYO, 2001, p. 21-22). Preocupando-se em manter o caráter científico, a pesquisa apresenta um percurso metodológico criativo, porém, claro e coerente. Para Minayo (2001, p. 17),

Enquanto conjunto de técnicas, a metodologia deve dispor de um instrumental claro, coerente, elaborado, capaz de encaminhar os impasses teóricos para o desafio da prática. O endeusamento das técnicas produz ou um formalismo árido, ou respostas estereotipadas. Seu desprezo, ao contrário, leva ao empirismo sempre ilusório em suas conclusões, ou a especulações abstratas e estéreis. Nada substitui, no entanto, a criatividade do pesquisador.

A pesquisa foi desenvolvida em dois momentos distintos e constituintes dos discursos dos sujeitos participantes do estudo. O primeiro refere-se à oficina inspirada na metodologia Sociopoética com participação de 13 alunos de Ensino Médio do Instituto Federal do Piauí, Campus Valença do Piauí (IFPI-CAVAL). Os dados produzidos coletivamente pelos alunos durante a oficina foram analisados pelo pesquisador e resultaram em um poema criado também pelo pesquisador, mas considerado como as vozes dos jovens estudantes nas análises deste estudo, pois derivam de procedimentos teórico-metodológicos coletivos, nos quais os jovens foram copesquisadores.

O segundo momento faz referência às entrevistas individuais concedidas por cinco professores de Ensino Médio do IFPI-CAVAL e que lecionavam para os alunos participantes da oficina³. Dos cinco docentes, três responderam aos questionamentos das entrevistas presencialmente e tiveram suas respostas gravadas em áudio no smartphone do entrevistador. Os outros dois receberam as perguntas por escrito e impressas em papel,

³ Os cinco professores manifestaram, voluntariamente, interesse em participar da pesquisa mediante assinatura em Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). No entanto, suas identidades são mantidas em sigilo. Assim, são referenciados no texto como: Professor A, Professor B, Professor C, Professor D e Professor E.

assim, enviaram suas respostas ao pesquisador por e-mail. Contudo, todos receberam o poema impresso para leitura e análise e foram abordados no intuito de observar se conseguiam reconhecer/relacionar características das identidades juvenis no/ao texto por meio das seguintes interrogações:

- Ao analisar o poema você consegue identificar o perfil dos seus jovens alunos? Há no poema algo que considere ser sobre eles? Se sim, o quê? Se não, como eles seriam na sua perspectiva?
- Faltou algo no poema que pudesse representá-los melhor?
- Algo/algum trecho no/do poema chamou mais a sua atenção? Se sim, destaque!

As respostas dos professores entrevistados foram analisadas de forma comparativa e entrecruzada com o poema. Buscou-se encontrar pontos convergente e/ou divergentes nas relações entre os discursos docentes e as vozes dos alunos representadas pelo texto escrito, averiguando as características das identidades juvenis reconhecidas pelos professores na produção textual. E, assim, apresenta-se os resultados descritivamente e em diálogos com os referenciais teóricos.

Contextualizando a oficina inspirada na Sociopoética

A Sociopoética é apresentada pelo seu criador, o pedagogo e filósofo francês Jacques Gauthier (2019), como método de pesquisa de elaboração coletiva de conceitos emaranhados com afetos e intuições. O estudioso narra o nascimento do método pela necessidade de superar os limites que surgem em pesquisas qualitativas em diversas áreas e impostos pela racionalidade da posição de poder dos pesquisadores (GAUTHIER, 2015). Essa metodologia é um lugar de construções e desconstruções vinculadas à inspiração criativa na produção de conhecimentos decolonizados e saberes democratizados: “[...] a expressão Sociopoética surge de um neologismo que une o latim *socius* – aquilo que é coletivo –, ao grego *poiésis*, que significa criação. Desse modo, o termo designa a construção coletiva do conhecimento” (SANTOS, 2013, p. 39).

São cinco as orientações metodológicas básicas sociopoéticas: 1) constituição de um grupo-pesquisador, “coletivo sensível e inteligente autor e responsável pela pesquisa”; 2) valorização das culturas dominadas ou de resistências; 3) produção do conhecimento a partir de todas as potências do corpo; 4) utilização de técnicas artísticas para produção dos da-

dos; 5) responsabilização da pesquisa pelo grupo-pesquisador, que detém a posse da pesquisa (GAUTHIER, 2019, p. 237-241).

A inspiração sociopoética surgiu durante o percurso investigativo de uma pesquisa de mestrado sobre subjetividades juvenis, pois seus preceitos vieram a calhar com os objetivos do estudo. Nessa perspectiva, foi planejada e executada uma oficina inspirada na Sociopoética com os 13 jovens estudantes de Ensino Médio do IFPI-CAVAL⁴, compreendidos entre 15 e 17 anos de idade e que aceitaram participar voluntariamente⁵, constituindo-se o grupo-pesquisador. Percebe-se que por pertencerem a uma categoria social, atende-se à orientação de valorizar as culturas de resistências, nesse caso, as culturas juvenis.

A oficina tinha como objetivo conhecer as identidades subjetivas juvenis produzidas pelos jovens alunos conforme as imagens que eles tinham de si, foi realizada em sessão única com duração de 2h, na tarde do dia 28 de novembro de 2017, numa sala de aula do IFPI-CAVAL. Após as apresentações iniciais dos participantes da oficina, foi negociado com o grupo-pesquisador o tema-gerador da oficina, decidindo-se pelo “O Eu”. Seguindo a orientação de que a produção do conhecimento se dar a partir de todas as potências do corpo, os jovens alunos foram convidados a dançar livremente músicas de vários ritmos, com isso, pretendia-se que houvesse o relaxamento para a produção dos dados, pois, enquanto se dança, pensa-se com emoções e sensações e o fenômeno prático cognitivo é ativado (GAUTHIER, 2015, 2019).

A última música foi um instrumental calmo, ao som dele, os estudantes sentaram-se no chão e, por meio da leitura de um roteiro, foram instigados a imaginarem-se como bichos de suas escolhas e que vivenciarão diversas adversidades ao longo de uma viagem pela natureza, mas que ao final transformavam-se em uma autorrepresentações desses sujeitos, que a partir das sensações e emoções sentidas deveriam responder a pergunta: “quem sou eu?”.

Subsidiados pela quarta orientação sociopoética, a utilização de técnicas artísticas para produção dos dados, foi aplicada a Técnica do Bicho (GAUTHIER, 2015), em que cada aluno criou com massa de modelar o “bicho-eu” que os representassem em resposta ao questionamento “quem sou eu?”. Em Sociopoética, os participantes ganham o nome de

⁴ O Diretor-Geral do IFPI-CAVAL, mediante termo de anuência, autorizou a realização da pesquisa na instituição.

⁵ O(A) responsável legal por cada jovem assinou o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Em 24/11/2020, presencialmente, o pesquisador fez o convite aos alunos para participação voluntária na oficina, apresentou os objetivos da pesquisa e os procedimentos éticos, ficando a participação condicionada a apresentação do TCLE assinado pelo(a) responsável legal.

copesquisadores por integrarem o grupo-pesquisador, serem os “donos” do conhecimento produzido e analisarem em conjunto os dados da pesquisa, expressando sua essência coletiva (GAUTHIER, 2015). Nesse sentido, a quinta orientação básica da sociopoética foi atendida quando, após produzirem cada “bicho-eu”, os copesquisadores analisaram suas produções individual e oralmente para que todos ouvissem e, posteriormente, os sentidos e significados produzidos foram analisados em conjunto pelo grupo-pesquisador, ou seja, todas as criações foram analisadas para uma construção coletiva sobre o “quem sou eu juvenil” e as imagens que possuíam de si. Os registros das análises do grupo-pesquisador foram feitos com a gravação de suas falas em áudios no smartphone do pesquisador-facilitador (como é chamado o “autor” do estudo na Sociopoética).

Por fim, encerramos a oficina com uma roda de embalo com todos de mãos dadas em agradecimento pelas experiências vivenciadas naquela tarde.

Depois da produção coletiva e análise de seus significados pelo grupo-pesquisador, em casa, o pesquisador-facilitador realizou a análise do conjunto das produções (falas individuais, análises coletivas e produções artísticas dos copesquisadores). Assim, conforme Santos (2013), entre os dados, buscou-se oposições, convergências e, em teorias, fundamentações para os sentidos percebidos. Nas análises em Sociopoética, o pesquisador-facilitador apresenta os resultados do estudo, sendo facultado expô-los artisticamente (GAUTHIER, 2015, 2019). Sendo assim, concluídas as análises, movido pelo desejo intenso de expressar-se através da escrita, o pesquisador produziu o poema titulado “Quem sou eu?”, estruturado a partir dos conceitos produzidos pelo grupo-pesquisador sobre as imagens juvenis de si e percebidos pelo pesquisador durante as análises.

Quem sou eu?

Quando me perguntam quem sou eu,
É impressionante como em um instante,
O imaginário vira real e o real vira imaginário,
Essa mistura é extraordinária.

O eu é jovem em corda bamba,
Hora sou responsabilidade, hora sou samba.
Estilo “vida loka” curtidão,
Sem esquecer que no outro dia tem avaliação.

Alma, sentimento e emoção,
Definem quem eu sou.
Aparência não é essência,

E eu sou mais coração, sou amor.
 Amor ao próximo, amor à vida,
 Um coração partido nem sempre é despedida.

Eu tive infância?
 Se tive, não lembro.
 E se lembro, queria voltar até lá.
 Mas o mundo não me deixa
 Para aquele planeta voltar.
 Então, é preciso superar,
 Buscar equilíbrio e seriedade,
 Se renovar, se adaptar,
 Se transformar...

Nem sempre sou o que pensam,
 Olham muito para meu aspecto,
 Mas sou um “elemento” completo,
 Moral, físico, alma e intelecto.
 Onde veem fragilidade, tem uma insanidade
 Que me faz acreditar na esperança,
 De quem um dia foi sim, criança.

Eu sou eu, mas estou costumeiramente com alguém,
 Sabe aquela coisa de amizade que faz bem?
 Amigo que parece mais irmão,
 E familiar que é um bom amigão?
 Tipo assim, a gente briga, se desentende,
 Mas ninguém mexe com a gente,
 Pois, somos tolerância, alegria e proteção.

Sonhos, tenho muitos para alcançar,
 Mas eu vivo o hoje, pois, o hoje é o meu lugar.
 Lutas e obstáculos são constantes,
 Mas voo alto, e cada dia venço um gigante.
 Nessa hora me faço bruto e determinado,
 Mas sempre grato, grato a Deus eu sou,
 Pelo o já conquistado.

Tendo em vista que o poema é resultado do conhecimento coletivo construído pelo grupo-pesquisador (os treze alunos participantes da oficina), os versos e estrofes permitem conhecer as identidades juvenis conceituadas conforme as imagens que esses jovens possuem de si. Ressalta-se que, posteriormente, o grupo-pesquisador teve acesso à produção escrita e os copesquisadores validaram o texto, autorizando sua utilização como manifestação representativa de suas identidades. Assim, neste estudo, o poema representa as vozes destes estudantes de Ensino Médio sobre identidades juvenis, em especial, sobre suas autorrepresentações.

Análise do poema pelos professores e análise dos discursos docentes pelo pesquisador

Os cinco professores receberam impresso em papel o poema resultante da análise dos dados da oficina inspirada na Sociopoética realizada com os jovens alunos do estudo. Antes de responderem às perguntas, solicitou-se que realizassem a leitura da produção textual. Após a leitura, os docentes foram abordados no intuito de observar se conseguiram reconhecer/relacionar características das identidades juvenis no/ao texto. Então, foram questionados se ao analisar o poema conseguiram identificar perfis de seus jovens alunos.

Com base na leitura, Professor A declarou que o texto lido sintetizou a identidade real dos jovens e, logo após, apontou três características consideradas mais marcantes.

Os alunos vivenciando os vários “eus” de forma dialética, pois, há um conflito em ser “vida loka”, mas lembrar que há avaliação [a responsabilidade de ter que estudar para avaliações escolares]. Vivem uma dinâmica subjetiva e fluida. A cobrança que eles expressam sentir pela sociedade para dizer quem são. Mas nem eles sabem dizer. O mundo pergunta quais são os seus perfis, e eles respondem “sei lá, eu sou um monte de coisa, uma hora sou um, outra hora sou outro”. Contudo, é esperado deles essa definição. Como as relações são construídas, a amizade percebida, a sociabilidade na rede, ou fora da rede, contribui para que o indivíduo se sinta seguro, pois, encontra apoio nos semelhantes “eu sou assim, mas ele também é, eu tenho apoio”. Esse é um fator da sociabilidade virtual, que tem levantado a autoestima de muitas pessoas, antes discriminadas por um detalhe seu, um detalhe do seu corpo, e na rede encontram apoio ao buscarem e poderem filtrar justamente aquelas pessoas que o aceitam como são (PROFESSOR A).

As primeiras relações são estabelecidas considerando os jovens em suas singularidades, mas que ao mesmo tempo possuem identidades múltiplas e capazes de transcorrer entre as diversões e responsabilidades com os estudos escolares. Para Canevacci (2009), o que o Professor A relata denomina-se como *multivíduo*, em que há uma multiplicidade de personalidades em um único sujeito. Conforme Souza, Reis e Santos (2015, p. 15), “Não há uma juventude única, homogênea, mas sim *múltiplas, plurais* e além disso, *variáveis, mutantes*. [...] Na verdade, são possibilidades de ser jovem, inseridas em realidades sociais e culturais que delineiam a condição juvenil. E cada sujeito experimenta essa condição do seu modo”.

No entanto, evidencia-se um discurso docente em dois prismas. Primeiro, visualizando o jovem como singular com sua história, mas múltiplo em si. E, em segundo plano, quando observa-se as gerações como um conjunto social e com atributos que as diferenciam.

Quase poderíamos dizer, por outras palavras, que a juventude ora se nos apresenta como um conjunto aparentemente homogêneo, ora se nos apresenta como um conjunto heterogêneo: homogêneo se comparamos a geração dos jovens com outras gerações; heterogêneo logo que a geração dos jovens é examinada como um conjunto social com atributos sociais que diferenciam os jovens uns dos outros (PAIS, 1990, p. 151).

Além disso, Professor A enfatiza os fortes vínculos afetivos juvenis, sugere a aceitação entre si como possível razão e relata que as formas de relacionarem-se ganham formas virtuais. Ainda é relacionado pelo Professor A outros motivos para a intensificação da relação entre os alunos,

Jovens que são de outras cidades, mas moram juntos na república, na cidade aqui do Instituto. Torna-se um convívio familiar, que aceita muitas diferenças, muito mais que em casa, que talvez sejam rejeitados por suas diferenças, os alunos aqui (no IFPI) se sentem muito mais à vontade que nas cidades menores de origem, mais conservadoras, algo que é visto como negativo no jovem em sua cidade, em Valença pode ser mais permissível (PROFESSOR A).

Já o Professor B, destacou apenas um trecho do poema e teceu um comentário:

O jovem em corda bamba – A responsabilidade que confronta direto com a realidade momentânea do jovem, “eu preciso estudar, mas também estou na fase de me divertir, de conhecer as coisas do mundo, estou nesse vai e volta”. A escola e a família têm que ter a percepção dessa realidade em que o jovem está vivendo, a partir daí orientar e tentar estabelecer seus limites, entender as responsabilidades, mas que precisa viver, experimentar as coisas com responsabilidade, além das exigências como pessoas e como filhos (PROFESSOR B).

A expressão “jovem em corda bamba” também foi destaque para o Professor C, como o momento do jovem descobrir-se, e para isso precisa de experiências na transição que muda sua realidade comportamental e suas concepções na construção da identidade. O verso, “Mas eu vivo

o hoje, pois, o hoje é o meu lugar” é discorrido pelo entrevistado como um marco da geração imediatista, que ama o seu cotidiano e seu lugar de conforto no hoje, sem preocupações excessivas quanto ao porvir.

Dayrell (2003, p. 42-43) afirma que o lugar juvenil é de constituição social como sujeito de historicidade, convívios e aberto ao mundo, bem como agente de produção desse mundo e de si,

[...] o sujeito é um ser humano aberto a um mundo que possui uma historicidade; é portador de desejos, e é movido por eles, além de estar em relação com outros seres humanos, eles também sujeitos. Ao mesmo tempo, o sujeito é um ser social, com uma determinada origem familiar, que ocupa um determinado lugar social e se encontra inserido em relações sociais. Finalmente, o sujeito é um ser singular, que tem uma história, que interpreta o mundo e dá-lhe sentido, assim como dá sentido à posição que ocupa nele, às suas relações com os outros, à sua própria história e à sua singularidade. Para o autor, o sujeito é ativo, age no e sobre o mundo, e nessa ação se produz e, ao mesmo tempo, é produzido no conjunto das relações sociais no qual se insere.

Segundo o Professor D, o poema veio a calhar como um texto que representa a realidade “[...] dos nossos aluno(a)s (jovens). Todos os dilemas da fase, os medos, os desejos. Fase de autoconhecimento, de construção, de reconhecimento no mundo, e na sociedade” (PROFESSOR D). A última relação realizada entre o poema e a visão sobre a identidade subjetiva juvenil dos educadores foi direcionada com maior destaque para os estudantes de uma turma específica da instituição campo da pesquisa, em que parte dela participou da oficina realizada com alunos do IFPI-CAVAL. “Falando especificamente de uma turma, sim. Alguns são muito agitados, outros querem se destacar mais, uns falam menos, outros gostam de ficar sozinhos” (PROFESSOR E).

Os professores destacam a relação entre o jovem e o aluno, o jovem cheio de si e multiplicidades, que assume suas responsabilidades na execução de sua função na instituição escolar, ou seja, transitar entre a curtição e a educação, “[...] ser jovem e estudante do ensino médio implica em papéis sociais diferenciados, mas que se entrecruzam e se misturam em todo momento” (SOUZA; REIS; SANTOS, 2015, p. 14). De fato, conforme Dayrell (2007), não é fácil a construção do jovem em aluno, é de alta complexidade e tensão,

Contudo, não é um trabalho fácil, o jovem vivencia uma tensão na forma como se constrói como aluno, um processo cada vez mais complexo, onde intervêm tanto fatores

externos (o seu lugar social, a realidade familiar, o espaço onde vive etc.) quanto internos à escola (a infra-estrutura, o projeto político-pedagógico etc). No cotidiano escolar, essa tensão se manifesta não tanto de forma excludente – ser jovem *ou* ser aluno –, mas, sim, geralmente na sua ambigüidade de ser jovem *e* ser aluno, numa dupla condição que, muitas vezes, é difícil de ser articulada, que se concretiza em práticas e valores que vão caracterizar o seu percurso escolar e os sentidos atribuídos a essa experiência (DAYRELL, 2007, p. 1120, grifos do autor).

O acrescido pelo autor referencia os versos aludidos e os esclarecimentos dos professores. Primeiro, sobre os dois seres (jovem e aluno) em um único ser, que em segundo plano, é cobrado a constituir-se em aluno, sujeitado a ser encaixado em um perfil institucional, a exemplo, a utilização de uniformes/fardamento que demonstram regras das quais precisam submeter-se e, literalmente, uniformizarem-se. Terceiro, a família como um fator externo na imposição de limites, faz com que se busque agregação e aceitação de si em outros, como colegas de classe. E, por último, o espaço do jovem é um lugar social que adentra a escola juntamente com ele e suas tensões.

Dessa forma, as aproximações entre as percepções docentes sobre as identidades juvenis e a forma como os jovens autorrepresentam-se são contextos educativos propícios para o desenvolvimento pleno dos estudantes em meio as multiplicidades de juventudes e ao cenário mundial que faz com que seja necessário alunos reconhecerem-se e serem reconhecidos socialmente.

No novo cenário mundial, reconhecer-se em seu contexto histórico e cultural, comunicar-se, ser criativo, analítico-crítico, participativo, aberto ao novo, colaborativo, resiliente, produtivo e responsável requer muito mais do que o acúmulo de informações. Requer o desenvolvimento de competências para aprender a aprender, saber lidar com a informação cada vez mais disponível, atuar com discernimento e responsabilidade nos contextos das culturas digitais, aplicar conhecimentos para resolver problemas, ter autonomia para tomar decisões, ser proativo para identificar os dados de uma situação e buscar soluções, conviver e aprender com as diferenças e as diversidades (BRASIL, 2018, p. 14).

Para Pais (1990, p. 150), “[...] quando a juventude é considerada na sua diversidade, as vertentes de acesso à vida adulta mostram-se bastante flutuantes, flexíveis e elas próprias diversificadas”. Na concepção de Costa (2020, p. 1327), “[...] conhecer e reconhecer as identidades subjetivas em

percepções sensíveis é um ato educativo de caráter prático e social para a docência na atualidade”. Nesse contexto, as instituições escolares necessitam desenvolver novas pedagogias sociais e cidadãs. Aprimorar propostas inovadoras de democratização e equidade cultural, que não sejam apenas momentos de entretenimento e ocupação do tempo jovem em atividades extras. Sendo necessário, pensar de fato, na estrutura da escola para contornar todo um fazer pedagógico com ênfase nas diversidades, na multiplicidade e fluidez juvenis.

Considerações Finais

Evidentemente, os professores entrevistados, referenciados pelo poema, concordam com os conceitos construídos pelo grupo-pesquisador sobre identidades juvenis durante a oficina inspirada na Sociopoética e expressos descritivamente pela produção textual resultante das análises realizadas pelo pesquisador-facilitador sobre os dados produzidos na oficina. Mesmo que haja pontos mais fortes e enfáticos, a conformidade demonstra que os olhares de si juvenis não estão aquém daquilo que seus professores também observam. É possível afirmar que há um paralelismo consensual entre os envolvidos sobre a constituição da categoria juvenil.

O estudo não tem a intenção de vincular rótulos às imagens e às identidades de jovens. Porém, as consonâncias entre os discursos dos discentes e docentes participantes da pesquisa permitem visualizar traços característicos na constituição juvenil na atualidade. Primeiramente, percebe-se as juventudes em meio a uma sociedade contemporânea que perpassa por mudanças repentinas que marcam socialmente as rupturas entre gerações. Em segundo plano, além de juventudes plurais, destaca-se a existência de seres múltiplos, ou melhor, de uma multiplicidade identitária em um único jovem. Por outro lado, essa multiplicidade necessita dialogar com a sociedade que exige de si determinados comportamentos padronizados e estereotipados.

Identifica-se que a busca pelo equilíbrio é um ideal juvenil. Sendo muitas vezes necessário encontrar em seus pares a aceitação para manter sentimentos, emoções, forças e determinações em harmonia para um crescimento e desenvolvimento saudável e integral. Há uma busca por encontrar-se entre as diversões que não minimizam suas responsabilidades. É uma constante desequilibrar para reequilibrar. É querer ser criança novamente, mas valorar o lugar presente e, ainda, sentir a cobrança por decisões sobre o futuro.

Mas antes de qualquer coisa, faz-se necessário compreender o lugar da categoria juvenil como social, cultural e vivencial. Por tanto, é essencial que instituições escolares e profissionais de educação rompam com visões reducionistas e/ou românticas e reconheçam as identidades juvenis como emergentes de experiências de diversos espaços e diferentes formas de relacionarem-se entre si, com a sociedade e com os universos, a exemplo do digital.

Para isso, sugere-se que a escola crie espaços dialógicos como estratégias de expressões dos alunos, que propiciem processos de autocohecimento aos jovens e, em especial, que possibilitem à instituição (re)conhecer as necessidades expressas nas autorrepresentações dos estudantes. Pois, dar voz aos educandos é o caminho precípua para saber quem estes são, imaginam ser e/ou pretendem vir a ser e, assim, efetivar um processo educativo que concorra para a educação integral e global.

REFERÊNCIAS

BORTOLAZZO, Sandro Faccin. Nascidos na era digital: outros sujeitos, outra geração. In: Encontro Nacional de Didática e Práticas de Ensino (ENDIPE), 16., 2012. **Anais...** Campinas: Junqueira&Marin Editores, 2012. p: 2-13.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular**. Ministério da Educação. Brasília, 14 de dezembro de 2018. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versoafinal_site.pdf. Acesso em: 20 maio 2020.

CARDOSO, Marlon Magno Rangel. **Educação e Ensino Médio**: identidades juvenis e o currículo para as juventudes. 2019. 128 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2019.

CANEVACCI, Massimo. A comunicação entre corpos e metrópoles. **Revista Signos do Consumo**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 8–20, abr. 2009. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/signosdoconsumo/article/view/42762/46416>. Acesso em: 20 fev. 2018.

COSTA, Douglas Pereira da. Concepções de professores sobre identidades juvenis no contexto das redes sociais virtuais. **Revista Prática Docente**, v. 5, n. 2, p. 1314-1328, ago. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.23926/RPD.2526-2149.2020.v5.n2.p1314-1328.id716>. Acesso em: 19 out. 2020.

DAYRELL, Juarez. A escola “faz” as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 28, n. 100, p. 1105-1128, out. 2007. Disponível em: <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em: 12 out. 2017.

DAYRELL, Juarez. O jovem como sujeito social. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 24, p. 44-52, dez. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n24/n24a04.pdf>. Acesso em: 12 out. 2017.

GAUTHIER, Jacques. A Sociopoética como método de pesquisa instituinte e decolonial. **Capoeira – Revista de Humanidades e Letras**, [S.l.], v. 5, n. 2, p. 235-256, 2019. Disponível em: <http://www.capoeirahumanidadeseletras.com.br/ojs-2.4.5/index.php/capoeira/article/view/217>. Acesso em: 18 out. 2020.

GAUTHIER, Jacques. Sociopoética e formação do pesquisador integral. **Revista Psicologia, Diversidade e Saúde**, Bahia, v. 4, n. 1, p. 78-86, jul. 2015. Disponível em: <https://www5.bahiana.edu.br/index.php/psicologia/article/view/459>. Acesso em: 20 nov. 2017.

GONZÁLES Rey, Fernando Luis. A pesquisa e o tema da subjetividade em educação. **Psicologia da Educação**, São Paulo, n. 13, p. 9-15, jul. 2001. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/psicoeduca/article/view/32815>. Acesso em: 03 jan. 2018.

MARTINS, Lucivando Ribeiro; ADAD, Shara Jane Holanda Costa. A produção de subjetividade pelos(as) jovens da escola pública sobre o corpo estranho nas redes sociais: uma inspiração Sociopoética. In: BOMFIM, Maria do Carmo Alves do; ADAD, Shara Jane Holanda Costa; NASCIMENTO, Adriana Loiola do (Org.). **Educação, diversidades e políticas de inclusão: juventudes, cultura de paz e subjetividades**. v. 2. Teresina: EDUFPI, 2014. p. 81-95.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Pesquisa Social**. Teoria, método e criatividade. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

PAIS, José Machado. *A construção sociológica da juventude: alguns contributos*. **Análise social**, Lisboa, v. 25, n. 105-106, p. 139-165, 1990. Disponível em: <http://analise-social.ics.ul.pt/documentos/1223033657F3sBS8rp1Yj72MI3.pdf>. Acesso em: 20 maio 2020.

ROCHA, Ruth. **Quando a escola é de vidro**. Rio de Janeiro: Salamandra, 1986.

SANTOS, Maria da Conceição de Souza. **Páginas sociopoéticas: deslizando nas ideias e nos conceitos de jovens sobre leitura**. 2013. 151 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2013.

SANTOS, Maria da Conceição de Souza; SANTOS, Maria Dilma Andrade Vieira dos. Arte e Literatura: Pontes que levam os jovens ao conhecimento. In: BOMFIM, Maria do Carmo Alves do; ADAD, Shara Jane Holanda Costa; NASCIMENTO, Adriana Loiola do (Org.). **Educação, diversidades e políticas de inclusão: juventudes, cultura de paz e subjetividades**. v. 2. Teresina: EDUFPI, 2014. p. 125-138.

SOUZA, Emanuelle; REIS, Rosemeire; SANTOS, Jean Mac Cole Tavares. Identidades juvenis e experiência escolar no Ensino Médio. **HOLOS**, [S.l.], v. 4, p. 3-17, ago. 2015. Disponível em: <http://www2.ifrn.edu.br/ojs/index.php/HOLOS/article/view/3189>. Acesso em: 18 out. 2020.



PRODUÇÃO CIENTÍFICA SOBRE DIVERSIDADE SEXUAL E LGBTFOBIA NOS GTs DA ANPED¹

SCIENTIFIC PRODUCTION ON SEXUAL DIVERSITY AND LGBTFOBIA IN ANPED WGs

Filipe Antonio Ferreira da Silva²
Allene Carvalho Lage³

Resumo: A presente pesquisa, do tipo Estado da Arte, realiza uma investigação das produções sobre as pesquisas que trazem em sua temática o cenário da produção sobre diversidade sexual e LGBTfobia nas escolas apresentadas nos Grupos de Trabalhos (GT) da ANPED. Nossa problematização pretende investigar quais as contribuições teórico-metodológicas desenvolvidas no campo da produção científica sobre diversidade sexual e LGBTfobia nas escolas. Para realizarmos essa coleta, elencamos como objetivo geral estudar as contribuições teórico-metodológicas desenvolvidas no cenário da produção científica sobre diversidade sexual e LGBTfobia na escola. Usamos como teóricos para embasar nossas análises: Foucault (1999); Borrillo (2010); Prado (2008) entre outros. Nossas conclusões apontam para uma crescente teorização pós-estruturalista de textos e autores/as que utilizam as abordagens de gênero e sexualidade (canônicas e decolonias) para fundamentar pesquisas que buscam o enfrentamento da LGBTfobia nas escolas.

Palavras-chave: LGBTfobia. Diversidade Sexual. Escola.

Abstract: This research, of the State of the Art type, carries out an investigation of the productions on the researches that bring in their theme the scenario of the production on sexual diversity and LGBTphobia in the schools presented in the Work Groups (GT) of ANPED. Our problematization intends to investigate the theoretical and methodological contributions developed in the field of scientific production on sexual diversity and LGBT phobia in schools. To carry out this collection, we list as a general objective to study the theoretical and methodological contributions developed in the scenario of scientific production on sexual diversity and LGBTphobia at school. We used as theorists to support our analyzes: Foucault (1999); Borrillo (2010); Prado (2008) among others. Our conclusions point to a growing post-structuralist theorization of texts and authors that use gender and sexuality approaches (canonical and decolonies) to support research that seeks to confront LGBTphobia in schools.

Keywords: LGBTfobia. Sexual diversity. School.

¹ Artigo recebido em 15 de agosto de 2020 e aceito em 10 de setembro de 2020.

² Doutorando em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação pela UFPE (Bolsa FACEPE). E-mail: filipe.antonio20@hotmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4192-1925>.

³ Pós-doutora em Direitos Humanos pelo PPGDH/UFPE (2016). Pós-doutora em Educação na UFRGS (2012). Doutora em Sociologia pela Universidade de Coimbra (2006). E-mail: allenelage@yahoo.com.br ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9936-3033>.

Introdução

As contribuições das pesquisas sobre diversidade sexual e enfrentamento da LGBTfobia são produções científicas que se inserem no contexto da educação. Temos no Brasil Programas de Pós-graduações que produzem pesquisas com a temática da diversidade e da pluralidade de gênero, desestabilizando e desfazendo ideias metonímicas (SANTOS, 2002). Historicamente, as pesquisas em gênero, sexualidade e educação ganharam contornos globais a partir do protagonismo dos movimentos sociais de identidade, como o movimento Feminista e o movimento LGBT. Ambos possuem a bandeira da intencionalidade pedagógica para confrontar ideais sexistas e LGBTfóbicas, naturalizadas nas sociedades ocidentais.

Como campo teórico, as produções científicas também produzem epistemologias “subversivas” que desestabilizam as concepções científicas de cunho positivista, de governabilidade neoliberal e de base biológica (essencialização do sexo e do gênero), criando outras histórias, outras identidades, de caráter não-linear e credíveis de existência.

Sendo assim, grandes agências de fomento de pesquisas trazem em suas agendas e grupos de trabalhos propostas sobre educação, gênero e sexualidade. Como no caso da ANPED (Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Educação) fundada em 16 de março de 1978, tendo como bandeira pedagógica a universalização e desenvolvimento da educação. Hoje, a ANPED é uma das grandes associações de pesquisa no campo da educação e possuem um GT que é nomeado de Educação, Gênero e Sexualidade.

Segundo Cláudia Ribeiro e Constantina Filha (2013) ao escreverem sobre a trajetória teórico-metodológico do GT 23 durante 10 anos de sua existência (de 2004 até 2013) as autoras nos falam sobre a importância epistemológica, da *práxis* e de políticas públicas de gênero e diversidade sexual desenvolvidas a partir dos textos produzidos no GT 23. Em face de uma nova concepção de educação para a diversidade, os escritos científicos do GT 23 põem em xeque a ausência e a emergência de se pautar nas escolas e nos grupos sociais uma educação voltada para a valorização das diferenças e em busca de uma cultura de respeito:

Nesses 10 anos de existência do GT 23 foram inventadas modalidades de relações, formas de troca entre as pessoas, tanto integrantes do GT quanto em sua relação com a Associação, para potencializar a canção da vida e o calor de irmãos/ãs que traduzimos como as possibilidades da tessitura de outro tecido relacional, navegando entre as capturas, as relações de poder e a força criativa da amizade

(...) Nessa tessitura, nesses 10 anos, quanto conhecimento produzido, apresentado e veiculado nas Reuniões Anuais da Associação. Quanta possibilidade de interferir em processos educativos de formação inicial e continuada de educadores e educadoras a partir dos estudos do material produzido, quantas possibilidades de novas proposições de estudos, provocações, problematizações e desejo de navegarmos por mares revoltos e instáveis do conhecimento. (RIBEIRO; FILHA, 2013, p. 02).

Portanto, analisamos as publicações científicas da ANPED. Tentando problematizar essas questões, nosso artigo pretende investigar quais as contribuições teórico-metodológicas desenvolvidas no campo da produção científica sobre diversidade sexual e LGBTfobia nas escolas? Esse questionamento surge a partir de discussões teóricas que surgiram na escrita da dissertação de mestrado em educação contemporânea (PP-GEduc), localizada na UFPE, no Centro Acadêmico do Agreste (campus universitário construído no programa de interiorização de Universidades Federais, implementados na gestão do ex-presidente Lula e da ex-presidenta Dilma Rousseff).

Para realizarmos essa coleta, elencamos como objetivo geral estudar, estudar as contribuições teórico-metodológicas desenvolvidas no cenário da produção científica sobre diversidade sexual e LGBTfobia na escola, e como objetivos específicos procuramos sistematizar as contribuições teórico-metodológicas desenvolvidas no GT 03 Movimentos Sociais, Sujeitos e Processos Educativos da ANPED nos anos de 2004 a 2017, nas questões referentes a diversidade sexual e LGBTfobia nas escolas, sistematizar as contribuições teórico-metodológicas desenvolvidas no GT 14 Sociologia da Educação da ANPED, nos anos de 2004 a 2017, nas questões referentes a diversidade sexual e LGBTfobia nas escolas e sistematizar as contribuições teórico-metodológicas desenvolvidas no GT 23 Gênero, Sexualidade e Educação da ANPED, nos anos de 2004 a 2017.

Referência Teórico

Interfaces da LGBTfobia no cenário escolar

O ambiente escolar desde o século XVIII, segundo Foucault, foi produzido, planejado e executado para manter os corpos das crianças longe das perguntas, dos interesses e dos desejos sobre sexo e a sua sexualidade. A forma como a escola é planejada, onde há semelhanças com as prisões - onde possuem uma única porta de entrada, buracos nos muros, cadeiras

enfileiradas, vigilância constante, separação por sexo/gênero desde a criação de disciplinas que regularizam e autorizam um único caminho possível para a verdade. Todo o território escolar legitima e silencia o sexo e a sexualidade. Como bem explica Foucault (1999) “basta atentar para os dispositivos arquitetônicos, para os regulamentos de disciplina e para toda a organização interior: lá se trata continuamente do sexo” (FOUCAULT, 1999, p. 29).

Assim como a escola no século XVIII silenciou e estigmatizou o sexo, o mesmo foi alvo da medicina e seus manuais conservadores. Era preciso naquele momento ensinar as crianças e aos jovens que a sexualidade era monstruosa, pecaminosa, digna do “inferno” dos católicos. Foucault complementa que “em todas essas medidas a criança não deveria ser apenas um objeto mudo e inconsciente de cuidados decididos exclusivamente entre adultos; impunha-se-lhe um certo discurso razoável, limitado, canônico e verdadeiro sobre o sexo”. (FOUCAULT, 1999, p. 30). Ao mesmo tempo que as instituições escolares legitimavam o silêncio sobre o sexo, ela investiu em discursos sobre o mesmo.

Segundo César (2013) as novas práticas de governo na escola contemporânea produzem uma pedagogia do controle e cria verdades e patologias sobre o corpo das crianças, dos adolescentes e dos jovens, bem como produz o tipo de desejo, de comportamento e a identidade sexual que deve ser praticada na escola – a heterossexual e qual deve ser exterminada e combatida – a homossexual. Se desde os séculos XVIII e XIX a repressão sobre a sexualidade das crianças e dos jovens era produzida na escola pelo silêncio, controle dos corpos e pelo desejo heterossexual de normalidade, houve também uma explosão de discursividades sobre o sexo que mostram seu potencial subversivo. Como bem problematiza César (2013):

Ora “proibida” e “ameaçada”, como no período da ditadura militar brasileira, ora nomeada nos currículos, a educação do sexo sempre esteve presente nas escolas brasileiras, nas aulas de ciências, biologia, puericultura e planejamento familiar, como demonstram as pesquisas sobre currículos e diretrizes curriculares desde os anos 1950. Mais recentemente, com as aulas de educação sexual, a presença da educação do sexo, em diversas formas e modelos pedagógicos, correspondeu ao *governo* de corpos de crianças e jovens, ora em nome da moral higiênica e eugenista, ora pela ideia do “sexo feliz” (CÉSAR, 2013, p. 274).

Louro (1997) também chama a atenção para o fato de que a escola é um dos aparelhos mais eficazes no controle da sexualidade e dos corpos, na medida em que o corpo escolar e os currículos são percebidos como le-

gitimadores das “posições de sujeito”, em uma determinada cultura. Ainda para esta autora professores/as devem “deixar de considerar toda essa diversidade de sujeitos e de práticas como um ‘problema’ e passar a pensa-la como constituinte do nosso tempo. Um tempo em que a diversidade não funciona mais como base na lógica da oposição e da exclusão binárias, mas, em vez disso, supõe uma lógica mais complexa” (LOURO, 2000, p. 51).

Louro nos fala ainda sobre o processo de escolarização dos corpos e das mentes das crianças, dos adolescentes e jovens na escola e sua forma de fabricar simbolicamente os espaços escolares na qual meninos e meninas devam habitar. A escola legitima quem deve ser enquadrado na norma e quem deve ficar à margem ou na fronteira; quem deve ser cultivado e quem deve ser extinto. O espaço escolar fabrica quais identidades devem ser cultuadas e quais devem ser invisibilizadas:

Gestos, movimentos, sentidos são produzidos no espaço escolar e incorporado por meninos e meninas, tornando-se parte de seus corpos. Ali se aprende a olhar e a se olhar, se aprende a ouvir, a falar e a calar; se aprende a preferir. Todos os sentidos são treinados, fazendo com que cada um e cada uma conheça os sons, os cheiros, e os sabores “bons” e descentes e rejeite os indecentes; aprenda o que, a quem e como tocar (ou, na maior parte das vezes não tocar); fazendo com que tenha algumas habilidades e não outras... E todas essas lições são atravessadas pelas diferenças, elas confirmam e também produzem diferença. (...) Através de múltiplos mecanismos, escolarizam-se e distinguem-se os corpos e as mentes (LOURO, 1997, p. 61-62).

E são esses mecanismos de manutenção da heterossexualidade compulsória que fazem do ambiente escolar um lugar de constante vigilância sobre os corpos de meninos e meninas que subvertem a lógica da classificação social. De fato, se por um lado há na escola um controle de corpos e de uma educação baseada em critérios econômicos, de classe social, sexo/gênero e cor; pelo outro há uma diversidade sexual que não sendo encarada como problema, poderá contribuir para expressar a riqueza humana que nos caracteriza e nos ensina a entender as diferenças numa perspectiva pedagógica.

Numa posição política e urgente de (re)significar as práticas pedagógicas nas escolas, os/as professores/as são desafiados a descobrir outras possibilidades de existência de corpos, (pós)identidades e comportamentos na qual não tiveram contato ou lhes foi negado que existisse. Uma das principais batalhas dos professores/as é (re)significar a linguagem na escola. Como campo cheio de armadilha, a linguagem foi ao longo dos séculos responsável pela legitimação da doutrinação heterossexista amparada e consolidada pela

monocultura do saber (SANTOS, 2006). Como bem destaca Furlani (2013) onde na comunidade escolar “o currículo, as disciplinas, as normas regimentais, as formas de avaliação, os materiais didáticos, a linguagem, constituem-se em instâncias que refletem e produzem as desigualdades de gênero, de sexo, de raça, etc.” (FURLANI, 2013, p. 70).

A começar pela (re)significação da linguagem, a escola tem a função cosmopolita de prover o fim das formas de violência, preconceito e discriminação contra qualquer corpo “excêntrico” na escola. Mesmo sendo desenhada por uma hegemonia de base capitalista, hegemônica, dominante e produtivista; investir na valorização da diferença é um caminho possível, “vivível” e transformador. Como bem problematiza Santos (2016) sobre a importância da escola e sua construção epistemológica em reconhecer a sua importância na emancipação de crianças, adolescentes e jovens no confronto acirrado contra qualquer posição binária que silencie, subalternize e colonize as várias formas de vida no cotidiano escolar:

A escola é território de trocas e disputas culturais, de construção, ressignificação e afirmação de identidades/identificações de gênero e de sexualidade. A escolarização envolve culturas, credos, valores e conhecimentos diversos, que demandam trato respeitoso, que valorize e garanta direitos relativos à aprendizagem, à troca de experiências, ao diálogo horizontalizado no qual todas e todos possam falar e ser escutadas, escutados. A escola é espaço público, espaço de convivência, de sociabilização e de humanização e não de imposição de credos, modelo de gênero, etnia e padrão sexual (SANTOS, 2016, p. 74).

Santos nos alerta como a escola em sua concepção de multiplicidade de saberes é palco de saberes compartilhados e não de mecanismo de repressão, assim como Louro (1997) nos relata também sobre os processos de fabricação das diferenças legitimadas na escola, onde a naturalização sobre os perfis masculinos e femininos são acionados no cotidiano da sala de aula pelos/as professores/as que distanciam os corpos de meninas e meninos e lhes atribuem demandas que são desenhadas e legitimadas pelo seu gênero e pelo seu sexo. Aos meninos permanece brincadeiras onde se tenta provar a masculinidade, bem como a construção de papéis profissionais como médicos, piloto de avião e aventureiros selvagens. Para as meninas permanece os papéis secundários como enfermeiras que receberão ordens dos médicos, aeromoças e donzelas em perigo na selva à espera de um príncipe. Segundo a autora:

Currículos, normas, procedimentos de ensino, teorias, linguagem, materiais didáticos, processos de avaliação são, seguramente, *loci* das diferenças de gênero, sexualidade, etnia, classe – são constituídos por essas distinções e, ao mesmo tempo, seus produtores. Todas essas distinções precisam, pois, ser colocadas em questão. É indispensável questionar não apenas o que ensinamos, mas o modo como ensinamos e que sentidos nossos/as alunos/as dão ao que aprendem. Atrevidamente é preciso, também, problematizar as teorias que orientam nosso trabalho (incluindo aqui, até mesmo aquelas teorias consideradas “críticas”). Temos de estar atentas/os, sobretudo, para nossa linguagem, procurando perceber o sexismo, o racismo e o etnocentrismo que ela frequentemente carrega e institui (LOURO, 1997, p. 64).

Mesmo buscando uma prática pedagógica e educativa que valorize as diferenças e promova a diversidade sexual e cultura, se perdura na escola, e com força total, a consolidação da doutrinação heterossexista e sua forma mais violenta – a ideologia LGBTfóbica. A doutrinação heterossexista nas escolas é uma grande ameaça a explosão de perfis identitários e pós-identitários de crianças, adolescentes e jovens que fogem das normalizações impostas pelo cânone normativo da sexualidade heterossexual.

Metodologia

Como campo teórico, as produções científicas também produzem epistemologias subversivas que desestabilizam as concepções científicas de cunho positivista, de governabilidade neoliberal e de base biológica (essencialização do sexo e do gênero), criando outras fontes, outras histórias, outras identidades, outras experiências de caráter não-linear e credíveis de existência

Nossa análise se deu nos Grupos de Trabalho GT - 03 (Movimentos Sociais, Sujeitos e Processos Educativos), GT - 14 (Sociologia da Educação), e GT - 23 (Gênero, Sexualidade e Educação).

Sendo assim, é proposto analisar se os/as pesquisadores na área de pesquisas em movimentos sociais e da sociologia da educação, mesmo com a criação de um GT específico, iriam trazer trabalhos dentro de outras abordagens e teorizações, para além das teorizações de gênero, da teoria *queer*, dos estudos foucaultianos e da perspectiva pós-estruturalista de análise feitos no GT 23 e também do caráter interdisciplinar desse projeto de pesquisa, em comungar de teorizações da sociologia e das bases teóricas dos movimentos sociais. Já no banco de dados de defesas defendidas do Programa de Pós-graduação *stricto* em Educação Contemporânea do PPGEduc focalizamos as dissertações em educação. Desse modo os GTs

03, 14 e 23 nos anos de 2004 até 2017 (onze anos) da ANPED com os temas de diversidade sexual e LGBTfobia.

Essa pesquisa é caracterizado como natureza documental-bibliográfica. Como bem conceitua Laville e Dionne (1999) a pesquisa do tipo Estado da arte:

Tenta encontrar essencialmente os saberes e as pesquisas relacionadas com sua questão; deles se serve para alimentar seus conhecimentos, afinar suas perspectivas teóricas, precisar e objetivar se aparelho conceitual. Aproveita para tornar ainda mais conscientes e articuladas suas intenções e, desse modo, vendo como outros procedem em suas pesquisas, vislumbrar sua própria maneira de fazê-lo. (LAVILLE & DIONNE, 1999, p. 113).

A sistematização focou sobre a quantidade de trabalhos publicados, as abordagens teóricas, os tipos de pesquisa e a metodologia. De forma sistematizada, foram feitos os seguintes procedimentos que construíram o caminho metodológico:

- Leitura dos títulos, resumos e palavras-chave dos GTs (03), (14) e (23) da ANPED e s defesas de mestrado do PPGEduc, nos últimos onze anos, sistematizando os trabalhos referentes ao tema de Diversidade Sexual e LGBTfobia na escola;
- Consulta e seleção dos artigos, apresentados nos GTs (03), (14) e (23) sobre o tema “Diversidade Sexual e LGBTfobia na escola” nos anos de 2004 a 2017, por meio da identificação dessa temática e suas subtemáticas como “diversidade sexual”, “homofobia, lesbofobia”, bifobia” e “transfobia” nos títulos, resumo e/ou palavras-chave;
- Leitura na íntegra dos trabalhos selecionados;
- A nossa investigação também é de cunho quantitativo (pela quantidade de trabalhos) e qualitativo (pela análise feita). Em cada ano da ANPED (2004-2017), foram elencados dados quantitativos sobre os GTs (03), (14) e (23) que nos ofereceram informações para uma análise qualitativa, na perspectiva de Minayo (2008) “Análise e tratamento do material empírico e documental diz respeito ao conjunto de procedimentos para valorizar, compreender, interpretar os dados empíricos, articulá-los com teoria” (MINAYO, 2008, p. 26 e 27).

Resultado e Discussão dos Dados

A grande dificuldade que encontramos ao localizar todos os trabalhos em seus respectivos GTs (03), (14) e (23) foi a falta da nossa temática nos títulos dos trabalhos, e também, nos anos de 2004 até 2005, os cadernos da ANPED não possuíam resumos ou/e palavras-chave, dificultando a coleta dos artigos. Usamos como ferramenta para encontrar as palavras-chave nos artigos as funções de busca do Word 2010 e do Adobe Acrobat Reader DC 2010, articulando a junção das teclas CTRL+ F, o que possibilitou escrever nos artigos completos as palavras-chave da temática.

Quantitativamente, o GT (03) apresenta os principais dados para nossa pesquisa:

Tabela 1. Trabalhos apresentados com o tema de Diversidade Sexual e LGBTfobia na escola no GT 03 nas reuniões da ANPED (2004-2017).

Reunião da ANPED	27ª 2004	28ª 2005	29ª 2006	30ª 2007	31ª 2008	32ª 2009	33ª 2010	34ª 2011	35ª 2012	36ª 2013	37ª 2015	38ª 2017
Trabalhos apresentados	1	0	1	0	0	0	1	0	1	0	0	2
Pôsteres apresentados	0	0	0	0	0	0	08	0	0	0	0	0
Trabalhos encomendados	0	NI*	0	0	0	0	NI*	0	1	0	0	0
Minicursos	NI*	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

Fonte: Site da ANPED: <http://www.anped.org.br/reunioes-cientificas/nacional>

A história do GT 03 nos remete a década de 1980, onde cria-se o GT Educação para o meio rural. A partir do ano de 1993 amplia-se o GT e ele passa a ser denominado Movimentos Sociais e Educação. Abrangendo também suas discussões para as novas demandas dos movimentos sociais ausentes, como os novos movimentos sociais (GOHN, 2000) que lutam por identidade (movimento feminista, movimento LGBT, movimento negro e etc.) juntamente com suas intencionalidades pedagógicas de educação formal e não formais.

Em 2010 houve uma norma formulação, e o GT 03 passa a ser chamado de Movimentos Sociais, Sujeitos e Processos Educativos, consolidando o GT como caminho cosmopolita de conhecimento credível diante dos processos educativos movidos e forjados na luta dos movimentos sociais. Na nossa busca foram poucos trabalhos encontrados, no total de 7, sendo 5 trabalhos completos, 1 minicurso⁴ e 1 trabalho

⁴ *NI= Não Informado pelo site da ANPED

O minicurso intitulado “perguntas gerando perguntas em educação sexual” (28ª reunião – ano de 2005) elaborado pelas professoras Érica Renata de Souza – UNICAMP, Elizabete Franco Cruz – UNICAMP, Helena Altmann e Maria Teresa Campos – UNICAMP apenas constam no site da ANPED a ementa do minicurso, sendo assim, não o traremos para a tabela de análise.

encomendado⁵. Sendo assim, o GT 03 abriga em seu site trabalhos que trazem as discussões de diversidade sexual e o enfrentamento da LGB-Tfobia em seus espaços educativos, mesmo que de maneira tímida.

Quadro I – Sistematização dos Trabalhos que versam sobre Diversidade Sexual e Enfrentamento da LGBTfobia na Escola no GT 03

Título	Autores/ Universidade	Abordagem Teórica	Participantes da Pesquisa	Tipo de Estudo (Metodologia)	Ano de Publicação
“Você não sabe ainda como eu vim para o MGM?” – Educação e construção de identidades homossexuais no movimento GAY	Anderson Ferrari - UFJF	Pós-estruturalista – Estudos Culturais	GAG – grupo de adolescentes gays de MGM – Movimento Gay de Minas e Projeto SE LIGA, do GGB – Grupo Gay da Bahia	Pesquisa de campo e História de vida	2004
A escola em movimento: feminilidades homossexuais, identidades, pertencimento e exclusão	CAVALEIRO, M. Cristina – C.U Fundação Santo André	Teorias de Gêneros e Pedagogias das Sexualidades	Um grupo de estudantes lésbicas		2006
Juventude: entre a indisciplina e a zoação	NOGUEIRA, Paulo Henrique de Queiróz- UFMG	Sociologia Crítica	Professores/as e Alunos/as	Pesquisa de campo e pesquisa etnográfica	2010
Repercussões da experiência militante em outras esferas da vida: jovens engajados em partidos políticos	BRENNER, Ana Karina- UERJ	Identidade e Sociologia do conhecimento	21 jovens universitários (com faixa etária de 21 a 29 anos)	Entrevistas biográficas	2012
Ação coletiva e formação política: os coletivos juvenis e a ocupação de uma universidade no sul de minas gerais	GROPPO, Luís Antonio – Unifal-MG	Teoria dos Movimento Sociais (capacidade de resistência)	Discentes (grevistas) da Universidade do Sul de Minas	Entrevistas semi-estruturadas e pesquisa de campo	2017

Fonte: Site da ANPED: <http://www.anped.org.br/reunioes-cientificas/nacional>

De 2004 até 2017, o GT (03) Movimentos Sociais, Sujeitos e Processos Educativos foram apresentados nas reuniões 168 artigos científicos, de diferentes regiões brasileiras, e apenas 5 abordaram a temática de diversidade sexual e LGBTfobia na escola, o que representa cerca de 2,97% das publicações científicas do GT. Com isso podemos destacar que os estudos e pesquisas nessas áreas são insuficientes para o debate urgente da LGTBfobia nos espaços escolares e a valorização da diversidade sexual enquanto experiência credível de existência. Também vale ressaltar que o GT 03 possui produções teóricas importantes para desestabilizar o padrão heteronormativo imposto pela nossa sociedade, uma vez que os movimentos sociais são fronteiras contra o poder hegemônico e dentro dos processos de

⁵ O trabalho encomendado “Relação entre Estado e Movimentos Sociais na Produção de Políticas de Educação, Relações de Gênero e Diversidade Sexual” (35ª reunião – ano de 2012) de autoria de Cláudia Pereira Vianna (USP) não consta para download na página da ANPED. Sendo assim, não o traremos para a tabela de análise.

inteligibilidade dialogam com os coletivos e movimentos sociais LGBTs, mas, infelizmente, dentro do campo teórico das produções analisadas na ANPED, entretanto, com a criação do GT 23, este concentrou os trabalhos que versam sobre diversidade sexual e enfrentamento da LGBTfobia.

Compartilhando um pouco da história do GT 14 Sociologia da Educação da ANPED, o mesmo surgiu nos anos de 1989 até 1990. Nesses anos ele foi estruturado como grupo de estudo (GE), só em 1990 durante a realização da reunião anual da associação que o GE passa a ser denominado de GT (grupo de trabalho), realizado na capital de Minas Gerais – Belo Horizonte. Segundo o site da ANPED, o GT 14 se dispõe a pensar as relações geracionais, familiares, escolares, as abordagens de gênero, as desigualdades sociais, entre outras demandas sociológicas. E mais, ao longo dos anos tem se fortalecido também de discussões sobre identidade, raça, estudos culturais, religiões não-cristãs e movimentos sociais.

Tabela 2. Trabalhos apresentados com o tema de Diversidade Sexual e LGBTfobia na escola no GT 14 nas reuniões da ANPED (2004-2017).

Reunião da ANPED	27ª 2004	28ª 2005	29ª 2006	30ª 2007	31ª 2008	32ª 2009	33ª 2010	34ª 2011	35ª 2012	36ª 2013	37ª 2015	38ª 2017
Trabalhos apresentados	1	0	0	0	0	1	0	0	0	0	2	0
Pôsteres apresentados	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Trabalhos encomendados	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Minicursos	NI*	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

Fonte: Site de ANPED: <http://www.anped.org.br/reunioes-cientificas/nacional>

Destacamos então, as 4 produções encontradas no GT 14 que versam sobre diversidade sexual e LGBTfobia na escola:

Quadro II – Sistematização dos Trabalhos que versam sobre Diversidade Sexual e Enfrentamento da LGBTfobia na Escola no GT 14

Título	Autores/ Universidade	Abordagem Teórica	Participantes da Pesquisa	Tipo de Estudo (metodologia)	Ano de Publicação
A educação sexual no cotidiano da escola: entre a visibilidade das formas reais de manifestação das sexualidades e a conformação à heterossexualidade	BRAGA, Denise da Silva- PUCMG	Identidade Cultural, Teorias de Gênero	Professores/as e Alunos/as	Estudo de Caso	2004
Perspectivas de investigação da sala de aula a partir de uma teoria social de gênero	JULIO, Josimeire Meneses – Escola Estadual Remy de Souza Lima, VAZ, Arnaldo – UFMG	Estudos da Masculinidades e Teoria Social de Gênero		Estudo Bibliográfico	2009

Configuração do ofício de aluno: meninos e meninas na escola	PEREIRA, Fábio Hoffmann – FEUSP	Relações de Gênero e a Sociologia da Infância	Uma turma do segundo ano do ensino fundamental de uma escola pública de São Paulo	Aspectos teóricos e metodológicos da Sociologia da Infância (reprodução interpretativa) e Abordagem Etnográfica	2015
Religião e formação docente: desafios para uma educação mais tolerante	KNOBLAUCH, Adriane – UFPR	Conceitos de Habitus (Pierre Bourdieu) e de habitus híbrido e socialização (Setton), Teorias de Gênero e Sociologia da Religião	Alunas do curso de Pedagogia de uma IFES do sul do Brasil	Método Qualitativo	2015

Fonte: Site da ANPED: <http://www.anped.org.br/reunioes-cientificas/nacional>

Segundo João Francisco de Souza (2004), a sociologia da educação tem em sua gênese a importante tarefa de contribuir com os conhecimentos de ação reflexiva e dialógica, que adentram as escolas e como as mesmas reagem a tal transformação:

Se configura como uma análise científico-reflexiva, portanto crítico-dialógica, implicada pedagogicamente, sobre os problemas educativos que demandam soluções de uma determinada sociedade. Os elementos-chave a manejar nessa noção são, portanto, análise científica e reflexiva ou crítico-dialógica, implicação pedagógica dessa análise, problemas socioeducativos escolares e não-escolares (informais e não-formais) a serem resolvidos e as relações (econômico-ideológicas) que conformam uma sociedade determinada num espaço e tempo específicos. Somente uma interrelação bem constituída entre essas diferentes noções será capaz de nos possibilitar uma concepção de Sociologia da Educação (SOUZA, 2004, p. 57-58).

É dentro dessas constelações de conhecimentos compartilhados no GT 14 que nossa busca por trabalhos que contemplassem as questões de diversidade sexual e LGBTfobia na escola nos possibilitou encontrar 4 entre 180 artigos apresentados ao longo de 2004 até 2017, o que representa um total de 2, 22% produções que versam sobre os dilemas sociológicos de implementação de uma cultura de valorização das diversas manifestações sexuais, bem como o confronto direto com ideologias violentas, preconceituosas e discriminatórias.

Dessa forma, podemos destacar que os estudos e pesquisas dentro da sociologia da educação são insuficientes para o debate urgente da LGTBfobia nos espaços escolares. Também vale ressaltar que o GT 14 produz produções teóricas importantes para desestabilizar o padrão heteronormativo imposto pela nossa sociedade, uma vez que a sociologia da educação é capaz de romper com razões indolentes (SANTOS, 2006),

buscando uma materialidade crítica e reflexiva dos processos escolares e não-escolares como bem nos falou Souza (2004).

Tais trabalhos avançam dentro de uma perspectiva de denunciar o quanto a LGBTfobia dentro de cenário escolar é ainda um debate embrionário, uma vez que seus efeitos no cotidiano escolar gera silenciamentos, evasões e violências. Os textos encontrados procuram desestabilizar o cânone da heteronormatividade e seus efeitos regulatórios sobre os corpos dissidentes que habitam as escolas brasileiras.

De 2004 até 2017, o GT (23) Gênero, Sexualidade e Educação publicou 189 trabalhos, e tivemos um total de 60 produções científicas que abordaram a temática de diversidade sexual e LGBTfobia na escola, o que representa cerca de 31,74% das publicações científicas do GT. Com isso podemos destacar que os estudos e pesquisas centrados no GT 23, específico para as discussões sobre diversidade sexual e LGBTfobia entre outras teorizações são produções credíveis e forjadas como experiências cosmopolitas de compreensão do mundo e de estar no mundo como possibilidade de existência e liberdade.

Tabela 3. Trabalhos apresentados com o tema de Diversidade Sexual e LGBTfobia na escola no GE/GT 23 nas reuniões da ANPED (2004-2017).

Reunião da ANPED	27 ^a 2004	28 ^a 2005	29 ^a 2006	30 ^a 2007	31 ^a 2008	32 ^a 2009	33 ^a 2010	34 ^a 2011	35 ^a 2012	36 ^a 2013	37 ^a 2015	38 ^a 2017
Trabalhos apresentados	1	2	1	1	3	5	4	6	7	6	9	6
Pôsteres apresentados	0	0	0	0	0	1	1	0	1	0	0	0
Trabalhos encomendados	0	0	1	0	1	0	NI*	0	NI*	1	1	NI*
Minicursos	NI*	0	0	0	0	1	0	0	NI*	0	0	1

Fonte: Site da ANPED: <http://www.anped.org.br/reunioes-cientificas/nacional>

Quanto às produções dos 60 trabalhos encontrados nos GT (23), destaca-se trabalhos que são pesquisa de campo. Para Lage (2013): “Uma pesquisa de campo deve ser conduzida na perspectiva de construir com os sujeitos da pesquisa ou os sujeitos do campo, novas contribuições teóricas com base na realidade vivida, expressada e consentida pelos grupos” (LAGE, 2013, p. 56). Sendo assim, trabalhar uma metodologia de pesquisa de campo leva o investigador ao encontro com a realidade tal como ela é. E esse encontro gera profundas experiências, pois, não existe nada mais edificante na vida de um pesquisador do que confrontar teorias e práticas, discursos e linguagens, corpo e movimento, arrogância e humildade.

Quanto a abordagem teórica utilizada nas pesquisas, há uma menção a teóricos e suas vertentes epistemológicas, como estudos pós-estruturalistas amparados em Foucault e Deleuze, bem como estudos pós-co-

loniais/decoloniais, que aprofundam o sistema sexo/gênero/dissidentes, rompendo com os cânones científicos. As principais abordagens teóricas que se destacaram, sendo citadas entre linhas, foram os Estudos Pós-estruturalistas e Estudos Foucaultianos (Veiga-Neto (1999), César (2009), Sierra (2013), Teorizações Feministas (Adrienne Rich (1993), Gayle Rubin (1993), Monique Wittig (1993), Guacira Lopes Louro (1995, 1998), Teoria *Queer* (Butler (1993, 1999, 2003), Lauretis (1993), Spargo (2007) e Preciado (2002, 2008, 2009, 2010, 2011), e os estudos de Diferença e Identidade (BAUMAN, 2001); (MOREIRA & CANDAU, 2003), Enfrentamento da LGBTfobia (MOTT, 2003, TREVISAN, 2005) e as teorias de Gênero (LOURO, 1999, BRITZMAN, 1996, SCOTT, 1999).

Já os tipos de estudo, estavam bem articulados em sua proposta teórica-metodológica, foi possível localizar os procedimentos de entrevistas, aplicação de questionários, observação participante, estudos de caso, estudos bibliográficos e documentais, histórias de vida e história oral. Comuns em trabalhos que trazem a abordagem qualitativa de pesquisa.

Conclusão

É em busca dessa constelação de conhecimento de uma educação voltada para a diversidade sexual e no enfrentamento da LGBTfobia nos espaços escolares que nosso projeto de pesquisa aponta e torna visível aqueles e aquelas que sofrem, que negam e que falam sobre suas experiências, tornando-as presentes. O debate do enfrentamento da LGBTfobia é essencial, não só pelo viés da educação e da sociedade, como também através de produções científicas que usem de suas produções para romper com o silêncio do preconceito e da discriminação que lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais enfrentam cotidianamente, apontando caminhos e alternativas outras.

As pesquisas conhecidas como Estado da Arte e/ou Revisão de Literatura aparecem para contribuir nas pesquisas acadêmicas no levantamento de dados qualitativos e quantitativos, principalmente no campo da educação, pois possibilita ao pesquisador uma amostragem de dados teóricos e empíricos de uma determinada temática, mas também faz com que nós, pesquisadores, tenhamos outros contextos e outras curiosidades científicas numa determinada temática.

Diante de toda uma construção epistemológica, a pesquisa qualitativa se consolida na contemporaneidade como uma ruptura credível de existência e desestabiliza os entraves dos adeptos do método positivista de conheci-

mento científico. Ao passo que a pesquisa qualitativa rompe com os paradigmas positivistas, se vê emergida em acusações de não seguir padrões de rigor científico, típico das ciências naturais, com padrões já consolidados de objetividade, neutralidade, rigor e controle científico. Diante de tais acusações, a pesquisa qualitativa apresenta tanto rigor como qualquer outra área de análise e interpretação do fenômeno social.

Referências

ANPED. **Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação**. Disponível em: <http://www.anped.org.br/Reunioes-Cientificas/Nacional>. Acesso em: 15/07/2017.

BRAGA, Denise da Silva. (2004) **A educação sexual no cotidiano da escola: entre a visibilidade das formas reais de manifestação das sexualidades e a conformação à heterossexualidade**. Disponível em: <http://27reuniao.anped.org.br/Gt14/T145.Pdf>. Acesso em: 15/06/2017.

BRENNER, Ana Karina (2012). **Repercussões da Experiência Militante em outras Esferas da Vida: Jovens engajados em partidos políticos**. Disponível em: http://35reuniao.anped.org.br/Images/Stories/Trabalhos/Gt03%20trabalhos/Gt03-2416_Int.Pdf Acesso em: 15/06/2017.

CAVALEIRO, M. Cristina (2006). **A Escola em movimento: Feminilidades homossexuais, identidades, pertencimento e exclusão**. Disponível em: [Http://29reuniao.anped.org.br/Trabalhos/Trabalho/Gt03-2589--Int.Pdf](http://29reuniao.anped.org.br/Trabalhos/Trabalho/Gt03-2589--Int.Pdf). Acesso em: 15/06/2017.

CÉSAR, Maria Rita de Assis. *As Novas Práticas de Governo na Escola: O Corpo e a sexualidade entre o centro e as margens*. BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGANETO, Alfredo (Org.). **Foucault Filosofia e Política**: Editora Autêntica, 2013.

FERRARI, Anderson (2004) **“Você não sabe ainda como eu vim para o mgm?” Educação e construção de identidades homossexuais: Adolescentes no movimento gay**. Disponível em: <http://27reuniao.anped.org.br/Gt03/T032.Pdf>. Acesso em: 15/06/2017.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque, J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. v. 1: A vontade de saber. Tradução de: Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir.

GROPPO, Luís Antonio. (2017). **Ação coletiva e formação política: Os coletivos juvenis e a ocupação de uma universidade no sul de minas gerais**. Disponível em: Http://38reuniao.Anped.Org.Br/Sites/Default/Files/Resources/Programacao/Trabalho_38anped_2017_Gt03_77.Pdf. Acesso em: 15/06/2017.

JULIO, Josimeire Meneses, VAZ, Arnaldo. (2009) **Perspectivas de investigação da sala de aula a partir de uma teoria social de gênero**. Disponível em: <http://32reuniao.Anped.Org.Br/Arquivos/Trabalhos/Gt14-5734--Int.Pdf>. Acesso em: 15/06/2017.

LAVILLE, Christian; DIONNE, Jean. **A construção do saber: Manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas**. Porto Alegre, Editora Ufmg, 1999.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: Uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis, Rj: Vozes, 1997.

NOGUEIRA, Paulo Henrique de Queiroz (2010). **Juventude: Entre a indisciplina e a zoação – Ufmg**. Disponível em: <Http://33reuniao.Anped.Org.Br/33encontro/App/Webroot/Files/File/Trabalhos%20em%20pdf/Gt03-6467--Int.Pdf>. 2010. Acesso em 15/06/2017.

PEREIRA, Fábio Hoffmann. (2015) **Configuração do ofício de aluno: Meninos e meninas na escola**. Disponível em: <http://37reuniao.Anped.Org.Br/Wp-Content/Uploads/2015/02/Trabalho-Gt14-3976.Pdf>. Acesso em: 15/06/2017.

RIBEIRO, Cláudia Maria; FILHA, Constantina Xavier. **Trajetórias teórico-metodológicas em 10 anos de produção do Gt 23**. Disponível em: Http://36reuniao.Anped.Org.Br/Pdfs_Trabalhos_Encomendados/Gt23_Trabencomendado_Claudiaribeiro.Pdf. Acesso em: 20/07/2017.

RIBEIRO, Cláudia Maria; FILHA, Constantina Xavier. **Trajetórias teórico-metodológicas em 10 anos de produção do Gt 23**. Disponível em: Http://36reuniao.Anped.Org.Br/Pdfs_Trabalhos_Encomendados/Gt23_Trabencomendado_Claudiaribeiro.Pdf. Acesso em: 20/07/2017.

SANTOS, Maria do Carmo Gonçalo. **As contribuições do currículo da formação para a prática pedagógica docente com gênero e sexualidade na educação básica**. Tese De Doutorado – (Educação) Universidade Federal De Pernambuco, Ufpe. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2016.

SOUZA, João Francisco de. **E a educação: ?? que ?? a educação na sociedade e/ou a sociedade na educação**. Edições bagaço, janeiro de 2004.



O DIREITO AO ABORTO E A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA NA PETIÇÃO INICIAL DA ADPF N. 442¹

THE RIGHT TO ABORTION AND THE DIGNITY OF THE HUMAN PERSON IN THE ADPF NUMBER 442

Ítalo de Melo Ramalho²

Resumo: O artigo investiga a categoria *pessoa constitucional* e as dimensões por ela alcançadas no Supremo Tribunal Federal (STF). Para isso, desenvolve-se uma análise a partir da Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) n. 442, ajuizada pelo Partido Socialismo e Liberdade, na qual a petição inicial sustenta a necessidade de aprofundar-se no tema da *dignidade da pessoa humana*. Com método e teoria comparativa, traça-se uma linha antropológica das linguagens simbólicas e estruturais que o estudo requer. Apresenta-se e discute-se, portanto, o dever-ser do direito em sua aplicabilidade normativa (ADPF), em face da (inter)subjetividade antropológica das relações sociais sob à ótica de Marshall Sahlins e Roy de Wagner.

Palavras-chave: Pessoa Constitucional, Dignidade da Pessoa Humana, Estruturalismo, Socialidades.

Abstract: The article investigates the category *constitutional person* and the dimensions achieved by it in the Federal Supreme Court (STF). For this, an analysis is developed from the Action of Non-compliance with Fundamental Precept (ADPF) n. 442, filed by the Socialist and Freedom Party, in which the initial petition sustains the need to deepen the subject of the *dignity of the human person*. With method and comparative theory, an anthropological line is drawn from the symbolic and structural languages that the study requires. Therefore, the duty-of-law in its normative applicability (ADPF) is presented and discussed, in the face of the anthropological subjectivity of social relations from the perspective of Marshall Sahlins and Roy de Wagner.

Keywords: Constitutional Person, Dignity of the Human Person, Structuralism, Socialities.

¹ Artigo recebido em 30 de maio de 2020 e aceito em 02 de setembro de 2020.

² Advogado (OAB,SE). Mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Sergipe (PPGA/UFS) e bolsista CAPES (2018/2020). Pesquisador do Centro Interdisciplinar de Estudos Épicos (CIMEEP/UFS). E-mail: italo-demeloramalho@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-8649-5897>.

A Antropologia é uma daquelas ciências em que o diálogo aberto e direto com outras ciências outras estabelecem uma relação de reciprocidade entre aquela e essas. De forma alguma, contudo, essa premissa de que as trocas de conhecimento aconteçam apenas de maneira amena e silenciosa não é inteiramente correta. Pelo contrário, a tensão entre os campos dos saberes é o que também marca a aproximação científica e técnica entre as muitas perspectivas particulares de cada tipo científico.

Essa relação (amena ou tensa, silenciosa ou barulhenta) entre diferentes saberes se materializa por meio da linguagem, e é por meio dela que se faz possível uma análise teórica e metodológica através da qual se reconheça o modo como o diálogo se estabelece. Nesse sentido, quando pensamos em temas caros à Antropologia que são discutidos em outras áreas do conhecimento, a linguagem é o que podemos imaginar como uma chave das questões mais íntimas das culturas que pode abrir diversas portas.

Com a finalidade de entender, à luz da Antropologia em diálogo com o Direito e a Política, o movimento de descriminalização do aborto (ou melhor: interrupção de gestação), tomamos como corpus de análise um registro simbólico da linguagem jurídica: a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental – ADPF n. 442, que tramita no Supremo Tribunal Federal – STF, desde 8 de março de 2017. A análise terá como alicerce o materialismo histórico da antropologia e o conceito de cultura apresentado no livro *A invenção da cultura* (2017). Além desses, serão consideradas reflexões da antropóloga Marilyn Strathern, em especial as do capítulo 7, “Partes e todos: refigurando relações” do livro *O efeito etnográfico* (2017).

Falemos sobre o corpus e o método utilizado a partir da linguagem jurídica, de modo a podermos aproximá-lo, em seguida, da linguagem antropológica.

A invenção jurídica institucional

A petição inicial promovida pelo Partido Socialismo e Liberdade – PSOL afirma ter a intenção de aprofundar o significado conceitual do termo “dignidade da pessoa humana”, vinculando-se tanto aos direitos garantidos pela Constituição Federal da República do Brasil promulgada em 5 de outubro de 1988, quanto ao quadro constitucional que se desenhou em outros tribunais estrangeiros de forma análoga.

O PSOL, promotor da demanda, é constitucionalmente legitimado para tal. A classe processual utilizada é uma Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental – ADPF, já anteriormente mencionada. O orde-

namento jurídico brasileiro permite ser provocado, no sentido de tirar o estado-juiz da inércia, quando nós, cidadãos e/ou pessoas constitucionais, nos sentirmos feridos em nossa liberdade de consciência e expressão.

No caso em tela, o partido demandante da ação, valendo-se da sua prerrogativa legal, faz uso do seu direito e traz ao debate o conflito de constitucionalidade que o tema apresenta. E foi por essa lógica que o partido decidiu questionar, no Supremo Tribunal Federal – STF, os artigos 124 e 126 do Código Penal de 1940, entendendo que não são receptivos pelo atual marco constitucional e pela jurisprudência do próprio tribunal constitucional brasileiro. Decisões já pacificadas na corte como a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) n. 3.510, a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) n. 54 e o Habeas Corpus (HC) n. 124.306 constituem, em conjunto, um caminho para um possível amadurecimento jurídico com referência ao tema.

O que devo abordar, para não passar por despercebido, é que a existência dessa ação judicial guarda analogia com outra demanda que tramita na esfera de outro poder republicano, nesse caso, o legislativo, estância na qual o curso da linha de produção legislativa sobre o tema da interrupção da gestação, foi interrompido pelo apensamento³ do PL n. 882/2015 ao PL n. 313/2007, que circula pelas comissões da casa e que versa sobre métodos contraceptivos reversíveis e irreversíveis, mas que também propõe a esterilização voluntária do assistido e da assistida a partir dos 23 anos.

O autor do PL 882/2015 entrou com o pedido de desapensamento⁴ do mencionado PL, requerendo a tramitação em separado de acordo com as normas do regimento interno da Câmara Federal. Sabemos que o ambiente da política institucional é hostil a certas propostas de ruptura entre o velho e o novo paradigma social, talvez, por isso, a sua tramitação como projeto principal (e não subsidiário a outro), tenha sido, intencionalmente, boicotada pelo proselitismo político-religioso da Câmara Federal. O PL trata de justificar em linhas gerais a diacronia estabelecida entre o código criminal de 1940 e a constituição 1988, através da histórica permanência literal do aborto como crime.

Para visualizarmos o diálogo entre o citado PL e a ADPF n. 442, nosso corpus de observação, vejamos o que diz em nota introdutória a petição inicial da ADPF:

³ Apensar é unir um processo administrativo ou judicial a outro que em princípio possui o mesmo teor.

⁴ O termo “desapensamento” tem o seu significado contrário ao de apensar.

A longa permanência da criminalização do aborto é um caso de uso do poder coercitivo do Estado para impedir o pluralismo razoável. Em um contexto de descriminalização do aborto, nenhuma mulher será obrigada a realizá-lo contra a sua vontade. Porém, hoje, o Estado brasileiro torna a gravidez um dever, impondo-a às mulheres, em particular às mulheres negras e indígenas, nordestinas e pobres, o que muitas vezes traz graves consequências ao projeto de vida delas. A Pesquisa Nacional do Aborto 2016 mostra que, somente em 2015, 417 mil mulheres realizaram aborto no Brasil urbano e 503 mil mulheres em extrapolação para todo o país. Isso significa que cerca de uma mulher a cada minuto faz aborto no Brasil. O aborto é, portanto, um fato da vida reprodutiva das mulheres brasileiras (BRASIL. STF, ADPF n. 442, 2017, p. 3).

Tal com o PL citado marca em sua justificativa⁵, a ADPF discute sobre a interrupção da gestação em determinados momentos, como o da inviabilidade da vida extrauterina em situações que permitiriam uma excludente de ilicitude, é o que traz a ADPF. E para fundamentar o argumento de ferimento ao exercício pleno dos direitos fundamentais, a petição apresenta dois métodos de análise interpretativa de enfrentamento à criminalização do aborto: o estudo da dignidade da pessoa humana e as suas ligações com outros direitos constitucionais; e o da proporcionalidade que mostra um descompasso entre a criminalização e a Constituição. E quando falamos em Constituição, é preciso dimensionar o papel fundamental do Supremo Tribunal Federal.

O Supremo Tribunal Federal – STF é o guardião da Constituição da República Federativa do Brasil. Podemos entender por guardião o que diz intensivamente os seus inúmeros significados semânticos e metafóricos: guardião dos segredos; guardião da memória histórica; guardião do cárcere, guardião dos direitos...; existe guarda para tudo. Porém, quando o que se requer traduzir é a proteção dos direitos políticos e jurídicos de uma sociedade institucionalizada, pode-se dizer que os tribunais constitucionais – no caso brasileiro, o STF – são os responsáveis pela atualização da jurisprudência constitucional⁶ quando assim entendemos que o teor axiológico do preceito não alcança o fenômeno que se apresenta como emergência em uma sociedade. O aborto no Brasil, de acordo com os dados estatísticos suscitados no pedido inicial, não só parece, mas é um caso

⁵ “A primeira razão para este Projeto de Lei é, na verdade, uma falta de razões: não há justificativa para que o aborto seguro seja ilegal e as mulheres que o praticam, bem como aqueles e aquelas que as assistem, sejam considerados criminosos ou criminosas” (PL n. 882/2015, Câmara Federal, p. 7).

⁶ O termo “jurisprudência constitucional” se refere às decisões já pacificadas pelo Supremo Tribunal Federal – STF.

de saúde pública. E é aqui que se cria um entrave para a política pública cujo teor é, predominantemente, assegurar o cumprimento da legislação constitucional no quesito da saúde pública para mães que não contam com privilégios socioeconômicos.

Visando transpor essa barreira política é que se fez uso do artifício da judicialização da pauta, levando à corte constitucional o pedido para a criação de um marco temporal que venha a definir onde começam tanto o direito da mulher em interromper a gestação (12 semanas), como o da proteção do feto e sua viabilidade extrauterina. Também se discute a confecção legal para um marco causal⁷, que, asseguraria à vítima de violência sexual, a exclusão de ilicitude penal, no caso de uma interrupção de gestação obedecendo às garantias constitucionais. Digo, em específico, marco legal (a literalidade da lei positivada), pois essa permissão já foi dada pelo STF e seu marco judicial em três instantes: estupro, anencefalia e risco para a vida da mulher.

Essa discussão da descriminalização do aborto chega com bastante atraso ao Brasil. Países como a Alemanha e os Estados Unidos já possuem uma estabilidade jurídica institucional para batalhas argumentativas desse porte. A antropóloga Lia Zanotta (2017) menciona que em 2005, após a apresentação de uma minuta emitida pelo Poder Executivo para o Poder Legislativo em favor da legalização da interrupção da gravidez, houve uma explosão de movimentos intitulados pró-vida ligados às igrejas neopentecostais e a igreja católica que passaram a contrapor os movimentos feministas. A edição de uma norma que se propunha a regulamentar a interrupção legal da gravidez, gerou, e ainda gera, uma série de debates sobre o tema nos mais diversificados campos de discussão social. E o Poder Judiciário foi atingido por esse debate tão relevante para a sociedade e para o próprio judiciário.

Aqui, no Brasil, o fortalecimento da institucionalidade judicial que vem se construindo tardiamente, ou, no conceito de Roy Wagner, ainda está por ser inventada. Vejamos por quais países o aborto já foi enfrentado em seus respectivos tribunais, evocando o princípio dignidade da pessoa humana:

⁷ O termo “marco causal” será reproduzido da maneira como foi apresentada na petição inicial da ADPF n. 442, p. 5: “Causal” é um termo comum ao direito penal e constitucional latino-americano no tema do aborto, em particular, após a decisão da Suprema Corte da Colômbia em 2010. Seu uso é derivado da expressão em espanhol, ‘causal de excepción’, que em português seria equivalente a ‘causa excludente de ilicitude’. O uso do neologismo ‘causal’ para se referir também em português às exceções de punição ao aborto se deve à interlocução transconstitucional latino-americana”. Já “marco judicial” significa um termo conceitual de que mudanças em decorrência de novas decisões na jurisprudência constitucional do STF formariam um novo entendimento judicial sobre o tema.

Dignidade da pessoa humana foi o princípio de fundamento convocado para o enfrentamento da questão do aborto em diferentes cortes constitucionais internacionais, entre elas: França, 1975; Canadá, 1988; Alemanha, 1993; África do Sul, 2004; Colômbia, 2006; Cidade do México (Distrito Federal do México), 2008. Nessas decisões, dignidade é um conceito polissêmico, ora com marcas de confessionalidade religiosa, ora interpretado à luz de outros princípios, sendo as sobreposições mais comuns, à luz dos direitos humanos, com autonomia, igualdade e vida (BRASIL. STF, ADPF n. 442, 2017, p. 31).

A tese⁸ da ADPF amalgama três fundamentos nucleares, que passo a citar: dignidade da pessoa humana; cidadania; e, descriminalização do aborto. Pela complexidade das discussões possíveis, nesta abordagem, no entanto, só me dedicarei ao primeiro fundamento: o princípio da *dignidade da pessoa humana* como categoria de análise.

A instigante peça processual é um arcabouço de proposituras dos mais complexos. Não apenas para a gramática jurídica, mas também para a gramática política, sociológica, histórica, biológica, filosófica e, com toda certeza, antropológica. E é por essa pluri e interdisciplinaridade que se faz necessário ouvir diferentes setores da sociedade. É sabido que na lógica constitucional e institucional do Direito, o processo legal é um princípio que tem a obrigação de ser respeitado para não prejudicar o curso da ação. Para que o trâmite ocorra dentro das regras processuais, as partes interessadas no pleito, direta ou indiretamente, devem ser convocadas para o debate amplo e irrestrito. Trata-se da valoração do preceito fundamental da dignidade da pessoa humana (ADPF, N. 442, p. 33), que, em certa medida, visa diferenciar criaturas humanas de outras criaturas biológicas, reconhecendo na primeira o pertencimento à espécie humana e como extensão a proteção dos seus direitos fundamentais transformando-a em uma pessoa constitucional, tal como se lê em:

O entendimento do complexo sintagma constitucional “dignidade da pessoa humana” exige maior complexificação analítica do que simplesmente o pertencimento à espécie para os efeitos protetivos e garantidores do princípio constitucional. É certo que somente os humanos recebem o estatuto de *pessoa* para a Constituição Federal. Ao demonstrar o recorte primário da figuração de quem seria protegido pela assunção do “portal” dignidade da pessoa

⁸ Esclareço que o sentido de tese para o universo jurídico tem o mesmo valor simbólico que o da proposição científica para o universo acadêmico. Muito embora, para alguns, o direito se configure tão somente em uma técnica de manuseio normativo. Ou seja, presume-se, por meio de uma proposição, a existência de uma relação dialética (tese e antítese) que incidirá em um resultado (síntese). E, se há diálogo, há uma relação.

humana como um preceito – isto é, somente humanos –, surge uma segunda camada de entendimento: somente humanos podem ser qualificados como *peças constitucionais*. Não basta o pertencimento à espécie humana, isto é, o valor intrínseco do humano, mas o estatuto da “pessoa humana” para a imputação de direitos fundamentais (BRASIL. STF, ADPF n. 442, 2017, pp. 33-34).

Retomando nossa proposta de análise do diálogo entre diferentes áreas do conhecimento a partir do centramento na linguagem, partimos para o próximo tópico, destacando o termo “complexificação analítica” para abordar, agora antropológicamente, a categoria da pessoa humana, o que nos instrumentalizará para um posterior retorno para a ADPF.

A Antropologia e a complexificação analítica da categoria “pessoa constitucional”

Descrever o mundo é uma matéria por demais complicada. Compreendê-lo para descrever os significados em outras formas de pensamento, é o que os antropólogos e as antropólogas propõem, em suas reflexões teóricas e críticas, há algum tempo. Da mesma forma que a Antropologia recorreu aos seus métodos e às suas teorias para descrever sociedades exógenas ao seu círculo social; essa mesma Antropologia também criou métodos e teorias que condicionaram seus investigadores a estranharem o ambiente endógeno do qual o próprio ambiente familiar é uma célula viva. A esse estranhamento deu-se o nome de *autoantropologia* (STRATHERN, 2017). É através da *autoantropologia* que será descrito o conceito de *pessoa constitucional* como um fragmento mais aprofundado e íntimo do conceito de *pessoa humana* na ADPF n. 442.

A polissemia do termo “dignidade da pessoa humana” é o que marca o teor jurídico, e que termina por mirar para um provável novo entendimento do termo no sistema jurídico brasileiro. O que não é estranho ao Direito quando se recapitula o que dizem genericamente os livros introdutórios ao estudo da ciência/técnica do Direito: o Direito é mutável de acordo com os anseios da sociedade. É justamente isso o que parecer dizer o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, quando, neste fragmento sobre a formação da sociedade, comenta o fato de os indivíduos contratarem consensualmente os mesmos anseios de suas objetividades coletivas. Vejamos:

A sociedade, contudo, também pode ser vista como dimensão constitutiva e exclusiva da natureza humana, definindo-se por seu caráter normativo: o comportamento humano

torna-se agência social, ao se fundar não em regulações instintivas selecionadas pela evolução, mas em *regras* de origem extrassomática historicamente sedimentadas. A noção de “regra” pode ser tomada aqui em sentido moral e prescritivo-regulativo (como no estrutural-funcionalismo) ou cognitivo e descritivo-constitutivo (como no estruturalismo e na “antropologia simbólica”) – em ambos os casos, apesar dessa importante diferença, a ênfase nas regras exprime o caráter instituído dos princípios da ação e da organização sociais (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 162).

Compreendo que aqui se fala sobre a organização social e o sistema estrutural que modula indivíduo e sociedade em uma única esfera. Nesse sentido, lembro de Marshall Sahlins antropólogo estadunidense, que no primeiro momento seguiu a corrente evolucionista e só depois de uma temporada na Europa, mais especificamente na França, sofreu influência da antropologia estruturalista de Claude Levi-Strauss. A influência dessas duas correntes antropológicas definiu a linha investigativa de Sahlins como sendo um estruturalismo com viés histórico. Ou seja, a fusão do estruturalismo com o materialismo histórico. Isso diz em minúcias que a relação estrutura/símbolo somada ao materialismo histórico seria responsável pela tradução dos significados da construção enigmática de uma determinada sociedade. Fica evidente que a dialeticidade entre estrutura e história foi a forma que Sahlins utilizou para compreender os processos culturais e os seus esquemas de (res)significação. Seria como peças que voltam a se encaixar:

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática (SAHLINS, 2003, p. 7).

Continuando, vê-se que a prática recorrente dos hábitos de maneira a inventar uma tradição tem por base tanto o ordenamento da história pela cultura, como o da cultura pela história. Sahlins, tomou emprestado o conceito de Levi-Strauss de *relações binárias*, e aplicou a relações de oposição das quais ele analisava dentro do aspecto cultural e do processo histórico. Essas relações apresentam categorias que parecem se contrastar radicalmente quando pensadas através desses dois vieses (cultura e história). Por exemplo: passado e presente; estável e dinâmico; sistema e evento; infraestrutura e superestrutura; vida e morte; embrião e pessoa;

e outras tantas possibilidades dicotômicas que possam surgir durante as observações. Porém, quando pensadas por meio da linguagem dos signos, evidenciam os valores simbólicos que foram guardados, por essas mesmas relações binárias, na tradição histórica.

Essa tradição histórica é a estrutura simbólica de incontáveis contextos históricos. É nesse momento que se realiza um movimento fruto da própria dinâmica cultural e que ganha, continuamente, (re)significação por meio de práticas específicas de determinada conjuntura social. Leiam:

A estrutura da conjuntura, enquanto conceito, possui um valor estratégico para determinação dos riscos simbólicos (por exemplo de referência) e das reificações seletivas (por exemplo, pelos poderes estabelecidos) (SAHLINS, 2003, p, 15-16).

É interessante a maneira como Sahlins apresenta o seu modelo teórico fomentado em duas linhas (estrutura e história) que se complementam em uma relação de oposição. É o que podemos considerar de maneira metafórica como faces da mesma moeda. E que mesmo estando de costas uma para a outra (no sentido de oposição), as faces da moeda não conseguem ser o que são se descolando uma da outra. A separação teórica da unidade abre a chance de se vislumbrar a impossibilidade de continuidade da parte (a face de cada moeda) como um fluxo autônomo. A partir dessa compreensão, pode entender que a parte perde o seu valor estrutural e simbólico e, portanto, existencial.

Sobre os termos aos quais dou destaque (“pessoa humana” e “pessoa constitucional”), resta anotar que a noção de “pessoa” é anterior à noção de estrutura. Sahlins consegue apontar para campos da Antropologia – como os sistemas estruturais e simbólicos – jungidos ao seu materialismo histórico, como meio para contextualização de significados já existentes. Porém, a transfiguração do contexto binário proposto por Sahlins não vai além da resignificação dos costumes revividos em outras eras.

De outro lado, a antropóloga britânica Marilyn Strathern, buscando entender a sociedade e a dimensão dos seus significados, recorreu à matéria teórica antropológica para compreender o contexto cultural e as relações que são formadas pela experiência social e a manipulação dos fatos materiais (2017, p. 192). Diferente da dicotomia histórica/estrutural de Sahlins, Strathern segue por outro viés, que é o da socialidade como condição sociopessoal do indivíduo: “[...] o conceito de ‘socialidade’ como matriz relacional que constituiu a vida das pessoas e até mesmo ‘sociedades’ como um pluralismo de uso prático, representativo de populações com organizações distintas (2017, p. 197)”.

Strathern considera a socialidade como um termo que define a noção de pessoa. Ao contrário do termo sociedade que, depois de abstrair em desdobramentos subterrâneos, passou a incorporar os conceitos de organização e de norma como modo de regularizar a vida social que mais adiante ampliou como se fosse um grupo com preocupações mercadológicas. Assim sendo, criou-se uma oposição entre indivíduo e sociedade, quando, na verdade, essas duas categorias não precisam ser contrastadas. Já que sociedade e indivíduo, da forma como descreve Strathern, em nada se correspondem quando fora do campo das socialidades, pois a repercussão dessa dicotomia não é mais cabível como matriz para uma investigação central (2017, p. 199). Produzir rompimentos para depois recombinar as partes através da criatividade foi a maneira de inventar e reinventar não apenas os sentidos da coletividade, mas também os da individualidade quando feito sob à ótica do perspectivismo.

Roy Wagner, na abertura do seu livro *A invenção da cultura*, começa afirmando que inventar a própria realidade não é algo novo para homem. O problema inicia quando as próprias culturas querem aprisionar as realidades inventadas (WAGNER, 2017, p. 13). De modo que observar os efeitos que se distinguem (contraste contextual) e que se assimilam (obviação) nos universos de simbolização convencional e diferenciante é o que pode corroborar com o que pretendemos traçar como um plano para compreensão da análise da sociedade na peça processual, em acordo com o discurso teórico de Strathern sobre os todos, as partes e as suas socialidades.

No capítulo V d' *A invenção da cultura*, a sociedade é o invento referente. E para inventar alguma coisa é necessário a presença de um inventor. O inventor pode ser uma pessoa, um grupo, uma entidade de associados, mas que notadamente ele, o inventor, esteja sempre em uma relação com a convenção (WAGNER, 2017, p. 150). É nessa relação que o inato e o artificial se encostam a todo instante.

Início a abordagem ao corpus selecionado, se entendermos o inato como o universo interno e singular do inventor e o artificial como externo e plural a ele, daremos um passo largo para entender, pelo viés da auto-antropologia, o que motivou o PSOL a fabricar, a partir de uma forma convencional da linguagem jurídica (WAGNER, 2017, p. 154), um diferenciante que questiona a artificialidade do contexto convencionalizado da lei, de forma a considerar o aborto um crime.

A linguagem é o objetificador (controle) ou a coisa objetificada (contexto controlado) das realidades dadas (WAGNER, 2017, p. 155). Em diálogo com essa objetificação é que a linguagem produz significados de

temas que são apresentados tanto nas sociedades complexas quanto nas tradicionais. No caso a análise é sobre um tema produzido pela própria convencionalidade da linguagem jurídica e política do que é a pessoa humana.

Nessa linha, percebo que o principal obstáculo ao conceito nuclear da pessoa humana é, exatamente, o conceito secundário ou periférico que ele mesmo produz abstratamente em paralelo ao que opõe indivíduo e sociedade (STRATHERN, 2017). Diante desse obstáculo, para chegar ao cerne do conceito e capturar a vitalidade do seu significado, foi necessário à ADPF permear a porosidade dos labirintos jurídicos e apresentá-lo, não como algo que se quer alcançar através de uma criação lógica-argumentativa externa ao tribunal, mas como uma agência já disposta em outras decisões por essa mesma instituição.

Para sustentar essa recorrência, a ADPF cita o valor abstrato do embrião, que, quando verificada a sua inviabilidade extrauterina – segundo o STF em decisões análogas anteriores – não pode ser sopesado com a vida em franca potencialidade da mulher. E a partir desse entendimento criou-se a “pessoa constitucional”.

O conceito de pessoa constitucional, como descreve a ADPF n. 442 nas páginas 33-37, não é de todo pacificado (resolvido enquanto colegiado) e está frente a frente com o conceito da moralidade: neste que é o embate jurídico mais proeminente sobre o aborto ou interrupção da gestação com exclusão de punibilidade para a mulher. O holismo presente na proteção do principal “bem” da humanidade (como está evidente no Código de Direito Penal sobre o aborto) suscita proteger a tudo menos a vida humana – aqui ressalto o que disse Strathern (2017) sobre a transformação semântica da palavra, neste caso a palavra sociedade, desvinculando-a do seu significado inicial, para então ganhar uma denotação mais “mística” da que lhe foi dada. Esse holismo foi quem gerou perspectivas classificatórias para identificar o que é parte e o que é todo no próprio conceito de sociedade.

O voto do ministro Celso de Mello, citado na petição (2017, p. 22), atentou para a holística força opressora da intolerância do Estado e do dogmatismo da religião sobre a pessoa humana da mulher. Reproduzo o trecho em sua literalidade:

O dogmatismo religioso revela-se tão opressivo à liberdade das pessoas quanto a intolerância do Estado, por ambos constituem meio de autoritária restrição à esfera de livre-arbítrio e de autodeterminação das pessoas, que hão de ser essencialmente livres na avaliação de questões pertinentes ao âmbito de seu foro íntimo, notadamente em temas do direito que assiste a mulher, seja o controle da sua própria

sexualidade, e aí surge o tema dos direitos reprodutivos, seja sobre a matéria que confere o controle sobre a sua própria fecundidade (BRASIL. STF, ADPF n. 442, 2017, p. 22).

Em citação subsequente, diz o Ministro Marco Aurélio Mello sobre o que presume ser o marco para a garantia dos direitos fundamentais e o reconhecimento da personalidade jurídica:

A personalidade jurídica, a possibilidade de considerar-se o surgimento de direitos depende do nascimento com a vida e, portanto, o desenlace próprio à gravidez, à deformidade que digo sublime: vir o fruto desta última, separado do ventre materno, a proceder à denominada troca oxcarbônica com o meio ambiente (BRASIL. STF, ADPF n. 442, 2017, p. 25).

Vê-se que são falas corajosas desses ministros. Que por sinal são os ministros mais antigos no atual quadro do Supremo. Esses foram os votos que possibilitaram e possibilitarão a chegada de novas discussões que têm como tema a autodeterminação como princípio constitucional sensível aos princípios da liberdade e da igualdade.

A ADPF n. 442 diz não existir controvérsia jurídica quando se refere ao reconhecimento do estatuto da “pessoa humana” para aquelas que gozam dessa troca oxcarbônica. Sendo assim, é possível sustentar, a partir dos votos citados, a ideia de que a pessoa humana, nesse viés, ganharia também o status de “pessoa constitucional”, depois de observada sua socialidade e sua particularidade. A partir da Antropologia, essa fusão seria compreendida como um fenômeno da própria linguagem: “O uso de um constructo figurativo para facilitar a formação de outros constructos figurativos, a despeito de quão raros ou esporádicos sejam, equivale à convencionalização linguística de algo que anteriormente era um controle não convencionalizado” (WAGNER, 2017 p. 158).

Conclusões transitórias

Entendo o STF como parte de um todo institucional, capaz de produzir rupturas, para depois garantir, através da criatividade, as invenções e reinvenções das socialidades que terminam por dar sentido as coletividades e individualidades.

No âmbito das relações de reciprocidade, compreendo que, ao se distanciar do conceito holístico de que o todo é maior do que a soma das partes, o tribunal pode encontrar na teoria antropológica uma aliada para contextualizar a parte e o todo, o fora e o dentro no próprio sistema institucional.

A ADPF em questão, além de seguir à risca o exigente rito do processo constitucional, propõe a superação das dicotomias que em muitos casos colocam os indivíduos em conflito com a própria sociedade, quando, na verdade, o que deve ser observado é que indivíduo e sociedade não vivem individualidades de campos opostos. E, sobre esse aspecto, vale citar o que diz a antropóloga Débora Diniz sobre a diversidade cultural e moral a respeito do aborto em contraste com a intolerância religiosa:

A diversidade cultural e moral sobre o aborto se constitui, portanto, em um desafio não apenas para muitas religiões que o consideram um ato intolerável, mas também, e principalmente, para o reconhecimento da diversidade cultural e do pluralismo moral como fato e condição da diversidade humana (DINIZ, 2012, p. 409).

Muito embora os interesses possam divergir, a experiência socio-pessoal é factível (possível) justamente por não ser antitética à expressão da religiosidade ou a qualquer outro modelo de expressividade.

Em seu sentido geral, a noção de sociedade vem igualmente perdendo terreno. A antropologia contemporânea tende a recusar concepções essencialistas ou teleológicas da sociedade como agência transcendente aos indivíduos. À sociedade como ordem (instintiva ou institucional), dotada de uma objetividade de coisa contraposta a esse outro objeto que seria o Indivíduo, preferem-se noções como socialidade (Wagner e Strathern), pois exprimiriam melhor o processo semiótico “fractal” da condição sociopessoal [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 179).

Investigar as relações é o que move o trabalho de observação da Antropologia. Sintetizando superficialmente: seria o mesmo que dizer que o que interessa à Antropologia, sendo ela uma ciência, é um aprofundamento de caráter científico sobre as relações e suas constituições contextuais, para, a partir desse contato experienciado, contrastar o domínio do inato com o do controle humano (WAGNER, 2017, p. 222).

Aqui encerro o artigo, destacando que a ADPF n. 442, trazida a este espaço de discussão como corpus simultaneamente jurídico e antropológico, se observada à luz dos vieses teóricos de Strathern e Wagner, resulta ser um objeto que comprova a necessidade da reinvenção da cultura como modo de promover os ajustes entre conceitos, tempo, espaço, sociedade e indivíduo.

Referências

ADPF n. 442. Disponível em: <http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5144865>. Consulta realizada em 15/12/2018.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil:** texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas Pelas Emendas Constitucionais de Revisão n. 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais n. 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo n. 186/2008. – Brasília: Senado Federal, Coordenações de Edições Técnicas, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os dois sentidos: o geral e o particular. In: Lima, Antônio Carlos de Souza (org). **Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos.** Rio de Janeiro/ Brasília: Contra capa/ LACED/ Associação Brasileira de Antropologia, 2012, p. 161-185.

DINIZ, Débora. Aborto. In: Lima, Antônio Carlos de Souza (org). **Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos.** Rio de Janeiro/ Brasília: Contra capa/ LACED/ Associação Brasileira de Antropologia, 2012, p.405-411.

MACHADO, Lya Zanotta. *O aborto como direito e o aborto como crime: o retrocesso neoconservador.* **Cadernos Pagu**, n. 50, 2017.

PL n. 882/2015. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=1050889>. Consulta realizada em 02/01/2019.

SAHLINS, Marshall David. “Introdução” e Cap. 1 – Suplemento à viagem de Cook; ou ‘le calcul sauvage’”. In: *Ilhas de história.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, pp. 7-59.

STRATHERN, Marilyn. O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto? In: _____. **O efeito etnográfico.** São Paulo: Ubu Editora, 2017, p. 191-200.

STRATHERN, Marilyn. Partes e todos: refigurando relações. In: _____. **O efeito etnográfico.** São Paulo: Ubu Editora, 2017, p. 201-224.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** Título original: *The invention of culture.* Tradução: Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Ubu Editora, 2017.



A IDENTIDADE NACIONAL NAS BATALHAS DOS GUARARAPES¹

NATIONAL IDENTITY IN THE BATTLES OF THE GUARARAPES

Amanda Marques de Carvalho Gondim²

Resumo: Em vários momentos da história do Brasil as batalhas dos Guararapes são objeto de afirmação da identidade nacional. Apresentada como palco da união das três raças para a expulsão de um inimigo comum, criou-se o discurso de surgimento de uma guarda nacionalista, preocupada em defender os interesses do reino. O Parque Histórico Nacional dos Guararapes foi o resultado capitaneado pelo governo federal em fazer emergir espaços para exaltação de uma narrativa histórica que antecedeu à própria existência do Estado brasileiro, como resultado do Projeto Rondon. Mostrar a educação como espaço para disputa de narrativas acerca de uma nacionalidade brasileira que remete à ausência de divergências é o objetivo deste artigo. Espera-se, com isto, suscitar a leitura crítica de um momento da história da educação no Brasil, quando vozes dissonantes não estavam autorizadas.

Palavras-chave: Identidade Nacional. Parque Histórico Nacional dos Guararapes. Projeto Rondon.

Abstract: At various times in the history of Brazil, the battles of the Guararapes are the object of affirmation of national identity. Presented as the stage for the union of the three races for the expulsion of a common enemy, the discourse of the emergence of a nationalist guard was created, concerned with defending the interests of the kingdom. The Guararapes National Historical Park was the result led by the federal government in raising spaces for the exaltation of a historical narrative that precedes the very existence of the Brazilian State, as result the Rondon Project. Aim education as a space for disputing narratives about a Brazilian nationality that refers to the absence of differences is the objective of this article. It is hoped, with this, to provoke the critical reading of a moment in the history of education in Brazil, when dissonant voices were not authorized.

Keywords: National Identity. Guararapes National Historical Park. Rondon Project.

¹ Artigo recebido em 20 de junho de 2020 e aceito em 05 de setembro de 2020.

² Doutora em Educação. Professora da Rede Estadual de Pernambuco. amcgondim@gmail.com. Orcid <http://orcid.org/0000-0001-9248-9859>. ResearcherID AAS-4592-2020.

Introdução

As batalhas dos Guararapes são objeto de afirmação da identidade nacional brasileira desde há muito. O ápice desse discurso foi a criação e inauguração de um parque no local onde ocorreram as batalhas, no século XVII. Resultado do Projeto Rondon, Operação Guararapes, o Parque Histórico Nacional dos Guararapes (PHNG) representou o esforço do governo federal em fazer emergir espaços para a exaltação de uma narrativa histórica que antecede à própria existência do Estado brasileiro.

Segundo Canclini (2008, p. 164), “a escola é um palco fundamental para a teatralização do patrimônio. Transmite em cursos sistemáticos o saber sobre os bens que constituem o acervo natural e histórico”. Um Projeto, como foi o Rondon desde a sua criação, em 1968, até sua retomada, em 2003, possui como principal objetivo integrar ações do Ministério da Defesa, que centraliza o projeto, com os Ministérios da Educação, Desenvolvimento Social e Agrário, Saúde, Meio Ambiente, Integração Nacional, Esporte e a Secretaria de Governo da Presidência da República (BRASIL, [2020?]). A educação foi o elo no desenvolvimento de discursos para o projeto durante o período da ditadura militar, primeiro momento de implantação do Projeto Rondon.

A educação como espaço para disputa de narrativas acerca de uma nacionalidade brasileira que remete à ausência de divergências é o objetivo deste artigo. Nesse sentido, educação em sentido lato, ampliando para espaços de produção de saber, mas também de exercício do poder. Um discurso elaborado em vários momentos da história do Brasil, mas instado como expressão de verdade na década de 1960 e pelo atual governo. Espera-se, com isto, suscitar a leitura crítica de momentos da história da educação no Brasil, quando vozes dissonantes não estão autorizadas. Apresentar o PHNG como resultado do Projeto Rondon nos Guararapes³ e como o discurso das batalhas dos Guararapes na formação nacional e do exército brasileiro é o caminho escolhido. Esse discurso se pauta na afirmação de uma identidade nacional forjada naquele espaço onde ocorreram duas batalhas para expulsão dos holandeses.

Em vários momentos da história a temática ‘batalhas dos Guararapes’ surgiu com inúmeros significados, mas em todos eles o ideal de “surgimento da pátria” é visto como algo indiscutível e serviu para atender a um questionamento antigo na história do país: quando foi o surgimento

³ O Projeto Rondon nos Guararapes foi o único Projeto Rondon que teve abordagem científica tão diversificada, envolvendo estudantes e pesquisadores de várias áreas para resolver um único problema, a criação de um parque histórico nacional.

real do Brasil? Ao colocar as batalhas dos Guararapes como resposta, sustentada na ideia da união das três raças, a expulsão de um inimigo comum e a ideia do surgimento de uma guarda nacionalista, interessada em defender os interesses do reino, tem-se a afirmação de que a pátria nasceu em Jaboatão dos Guararapes.

De acordo com Evaldo Cabral de Mello (2008), a produção do nativismo foi forjada nas batalhas dos Guararapes. O nativismo, para ele, deve ser visto não como algo estreito e negativo, mas principalmente como produto do imaginário. No que diz respeito ao nativismo do período colonial brasileiro, Mello (2008) afirma que, por não ser visto pela coroa portuguesa como algo que ameaçasse seu domínio, era tolerado e até incentivado pela metrópole. No período histórico tratado, os anos de 1960 e 1970, o local serviu de panteão na produção de uma identidade nacional por meio das batalhas dos Guararapes. O Projeto Rondon nos Guararapes desenvolvido na região foi palco de intensa pesquisa, cuja participação de estudantes e órgãos das mais diversas áreas contribuiu para sua relevância.

A elaboração de um discurso consiste na ligação de enunciados com o objetivo de afirmar as batalhas dos Guararapes como palco do surgimento da nacionalidade brasileira, em um contexto histórico no qual o regional e o nacional não viam diferença enunciativa. Para a construção desse discurso, outros são postos de lado. Seguindo Foucault (2008, p. 30), é questionado o motivo pelo qual alguns acontecimentos emergem e não outro em seu lugar. Para o caso brasileiro, por que as batalhas dos Guararapes e não outro episódio em seu lugar, Um dos mecanismos para se entender é partindo da ideia de procedimentos de exclusão para chegar a esse preceito, visto serem estes que designam a produção dos discursos. Foucault (2008a) elabora em *A ordem do discurso* os procedimentos de exclusão a partir de alguns princípios. São eles: o princípio de interdição, ou a palavra proibida; o de exclusão, ou segregação da loucura e o de força da verdade, ou vontade de verdade⁴. Ao inquirir sobre uma identidade nacional, faz-se alusão ao que converge na formulação de enunciados possíveis de eleger 'verdades' unificadoras.

A partir de um dado contexto histórico, 'verdades' são postas para validar determinados interesses. Infere-se, a partir do pensamento de Foucault, que o conhecimento e a ideia de humano são construções historicamente concebidas. Tem-se por meio disso que os discursos existentes

⁴ O conceito adotado será este último, a vontade de verdade. Nesse sentido, essa vai ser a chave para o entendimento da instituição de uma identidade por meio da formação discursiva de surgimento da pátria brasileira a partir das batalhas dos Guararapes.

em determinado período constituem o entendimento sobre o que é ser humano naquele momento.

“Cada geração seleciona ruínas do passado e, juntando-as de acordo com seus próprios ideais e valores, faz delas casas características de seu tempo” (ELIAS, 2001, p. 32); desse modo, elementos do passado surgem não apenas como episódios, mas para configurar ideias do momento quando emergem na condição de discurso.

O Projeto Rondon foi criado em 1966 em reunião ocorrida no Rio de Janeiro, extinto em 1989 e relançado em 2005. O Projeto Rondon nos Guararapes surgiu para legitimar enunciados presentes nos mais diversos discursos dos sujeitos, posteriormente ao acontecimento. As batalhas dos Guararapes promoveram uma unidade de grupos formadores do povo brasileiro que serviu de pretexto em vários momentos da história do nosso país. Foi assim que em 1948 a Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres e a colina onde ela se encontra foram decretadas Monumento Nacional e em 1961 a área dos Montes Guararapes é registrada no Livro de Tombo Histórico n.º 334 como “Berço da Nacionalidade Brasileira” (PARQUE, 2020).

O Projeto Rondon nos Guararapes e as Batalhas dos Guararapes

Foi realizado um intenso trabalho de escavação arqueológica e levantamento botânico com o objetivo de identificar os vestígios ainda presentes na região decorrentes do período das batalhas, bem como perceber resquícios de vegetação original. Das escavações, encontraram-se ossadas, balas de canhão, além da Igreja Nossa Senhora dos Prazeres, cuja edificação ocorreu em várias etapas, tendo sido a primeira ainda em 1656. A própria construção da igreja serviu para a afirmação da identidade nacional brasileira por meio da unidade religiosa.

[...] Poderíamos mesmo dizer que à medida que foi sendo erguida, a Capela de Nossa Senhora dos Prazeres também assentava, nos seus alicerces, os alicerces definitivos de nossa religião. E não só isso. A Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres veio sendo, através dos tempos, cenário de grandes acontecimentos. Recebeu, inclusive, a visita do Imperador D. Pedro II que aqui esteve em 1859 (BRASIL, 1971, p. 62).

Avocar à construção da igreja importância para a consolidação religiosa do país e justificativa de unidade nacional consiste numa simpatia que apenas serve à afirmação discursiva de identidade. Ao citar personagens da história e sua presença nesse espaço confere significados talvez inexistentes no período quando foi criado. “O patrimônio existe como

força política na medida em que é teatralizado: em comemorações, monumentos e museus” (CANCLINI, 2008, p. 162); essa afirmação traduz bem a maneira colonizada como a história do Brasil é representada ao apontar a igreja não apenas como espaço físico, mas também elo entre os diversos povos que compuseram a formação inicial da nação.

O levantamento botânico apresentou as características geológicas e cartográficas do local. Quanto à vegetação, identificou as plantas nos diferentes segmentos topográficos e geológicos da região, considerando a ação antrópica ainda no século XVII. A proposta resultante seria isolar a área e esperar a natural regeneração paisagística do parque. Com o tempo escasso existente, propôs-se a implantação de bosques, priorizando oitizeiros e outras espécies nativas. O local atualmente conta com um bosque de Pau-Brasil. No aspecto populacional, os estudos apresentaram uma ocupação cujos habitantes não tinham qualificação e, conseqüentemente, baixo nível econômico. Além disso, a população não demonstrou interesse em sair do local, sendo apresentadas como solução melhoria das condições de habitação e parcerias para qualificação profissional.

Em 1971, após dois meses de estudos do Projeto Rondon nos Guararapes, foi inaugurado no dia 19 de abril o PHNG. A data remonta ao episódio da primeira das duas batalhas ocorridas nos Montes Guararapes⁵ e à criação do Exército Brasileiro. O projeto em si teve cunho educacional na medida em que o desenvolvimento foi realizado com a ajuda de estudantes de várias partes do país que auxiliaram na elaboração e execução do projeto. Exemplo disso eram as comemorações cívicas ocorridas no período de festejos das batalhas dos Guararapes, cuja importância se dava pela Festa de Nossa Senhora dos Prazeres. Os desfiles cívicos tinham a participação das escolas, que se preparavam para as apresentações, contextualizando a importância do feito histórico. Quanto aos festejos religiosos, havia a presença bastante valorizada de membros do clero católico.

Por meio da escavação, levantamento de dados, transcrição de textos e elaboração de relatórios foi escrito o livro Projeto Rondon nos Guararapes, no qual se abordam todos os passos percorridos do início ao fim do projeto. A obra foi publicada pelo Ministério do Interior e contou como presidente da comissão de construção do PHNG com o comandante do IV exército, o Gen. de Exército João Bina Machado. O projeto ocorreu entre fevereiro e abril de 1971 e coordenado por Estanislau Monteiro

⁵ A primeira ocorreu em 19 de abril de 1648 e a segunda, em 19 de fevereiro de 1649. Naquele momento, o Brasil era colônia de Portugal e uma parte do que hoje é o Nordeste brasileiro estava ocupada pelos holandeses, sendo a sede desse governo na capitania de Pernambuco.

de Oliveira, à época coordenador regional do Nordeste do Projeto Rondon, atualmente vice-presidente do Instituto Projeto Rondon Nacional.

O esforço foi realizado pelas instituições legitimadoras do discurso oficial, aqui representados pelo Exército Brasileiro, pela Biblioteca Pública do Estado de Pernambuco, pela companhia nordestina de serviços gerais, pelo Arquivo Público Estadual de Pernambuco, pelo 2º Distrito da Diretoria de do Patrimônio Artístico Nacional, pelo governo do estado de Pernambuco, pelo Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco, pelo Instituto Joaquim Nabuco de pesquisas sociais, pelo Museu do Estado de Pernambuco, além das instituições de ensino superior do estado, como a Universidade Federal de Pernambuco, a Universidade Federal Rural de Pernambuco e a Universidade Católica de Pernambuco.

O discurso apresentado na primeira parte do livro coloca as batalhas dos Guararapes na condição de concretude da resistência à dominação holandesa. O “orgulho da pátria em Guararapes” estava demonstrado na bravura dos brasileiros ante o poderio bélico dos holandeses. Tal qual mostrado no mural elaborado por Brennand, o poderio bélico dos holandeses é também aqui ressaltado. No entanto, a numerosa e experiente organização militar holandesa não intimidou o contingente luso-brasileiro. O interesse em defender sua liberdade e terra fez com que o grupo luso-brasileiro tivesse motivações mais fortes para lutar.

O Projeto Rondon nos Guararapes figurou como uma das superfícies de emergência para afirmação de uma identidade nacional pautada na unidade dos povos que compuseram o Brasil desde o período colonial. O processo de elaboração e finalização, a inauguração do PHNG, em 1971, com a presença de autoridades governamentais, como o presidente em exercício naquele ano, Emílio Garrastazu Médici, surgiu na concretude do discurso que já se encontrava inserido na sociedade e atendia aos interesses do governo militar em promover uma narrativa nacional que vinculasse o surgimento da pátria ao do exército.

De acordo com o general de exército João Bina Machado, o objetivo principal do Projeto Rondon era a de “canalizar a agressividade natural e válida da juventude, no sentido de uma participação mais realista na construção do Brasil Grande com que todos sonhamos e que à juventude pertencerá”⁶. Segundo Estanislau de Oliveira, coordenador regional do Nordeste do Projeto, o Projeto Rondon figurava como o maior movimento universitário do gênero no mundo.

⁶ Palavras pronunciadas pelo general na ocasião do encerramento da operação Guararapes do Projeto Rondon e reproduzidas no prefácio do livro “Projeto Rondon nos Guararapes”.

O projeto Rondon nos Guararapes, que deu origem ao livro de mesmo título e ao PHNG, datados do ano de 1971, não fez distinção para o significado das palavras pátria e nação, colocando-as no mesmo grau de importância e datando o surgimento do sentimento de ambas do período da insurreição pernambucana. No livro, há um capítulo intitulado Dois Marcos da Nacionalidade, sendo esses o Arraial Novo do Bom Jesus e a Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres. Apontar as batalhas dos Guararapes como local de surgimento da pátria e da nacionalidade possuía o sentido de assimilar as duas palavras, confundindo-as, o que nesse caso confere um mesmo sentido: o de unidade territorial e cultural.

Citado no livro *História do Exército Brasileiro*, o comandante general Mascarenhas de Moraes acompanhado do Coronel Humberto de Alencar Castello Branco, ao voltar da expedição enviada em 1945 à Europa, afirmou nos Montes Guararapes ter sido o local onde “se forjou e alicerçou para sempre a base da nação brasileira” (BRASIL, 1972, p. 165). No capítulo sobre a insurreição e restauração pernambucana, há um subitem intitulado Surge o ideal de Pátria. “[...] O ideal de restabelecimento da Pátria que aglutinava diversas gerações de brasileiros, brancos, pretos, índios, mulatos, caboclos e muitos portugueses que vieram para ficar” (BRASIL, 1972, p. 170); sendo uma obra elaborada pelo Estado Maior do Exército Brasileiro, trazia um olhar considerado oficial do governo à época. O texto procura não apenas unir brancos, pretos e índios como também afirmar seus antepassados como brasileiros e constatar portugueses que vieram para ficar, já identificados com a pátria. Um primeiro discurso, tendo em vista as batalhas dos Guararapes, foi criado.

Ao concatenar as fontes, tornando visível o discurso, percebe-se a sua possibilidade não pela existência de uma verdade pronta e acaba, mas principalmente pelos seus ‘comentários’. A partir do comentário, abre-se uma das formas de semelhança abordadas por Foucault: a simpatia. Segundo ele, a simpatia possui o poder de “tornar as coisas idênticas umas às outras” (FOUCAULT, 2007, p. 32); é seguindo esse pensamento que significados tão distintos quanto a pátria, a nação e as batalhas dos Guararapes foram aproximados em um único significado, sendo negadas as suas individualidades.

Estabeleceu-se um tronco comum para todos os povos formadores do Brasil: a religião cristã católica. Por simpatia, a origem da nacionalidade estava atrelada à construção da Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres, criando quase que uma indistinção entre uma e outra. A religião cristã católica durante muito tempo na história do Brasil figurou na condição de única religião existente, apesar da ocorrência visível de vários sincretismos.

Independente disso, a Igreja Católica possuía, ainda nas décadas de 1960 e 1970, grande ascendência sobre vários espaços da sociedade brasileira, inclusive na educação do Estado que, apesar de laico, incentivava as manifestações religiosas promovidas pela Igreja Católica.

O período marcado pela insurreição pernambucana é tratado em alguns espaços sob o título de campanha de libertação. O líder da empreitada teria sido João Fernandes Vieira, restando ao “índio” Poti (Filipe Camarão) e ao “negro” Henrique Dias apenas o início da revolta. Natanael Sarmiento (1977?) afirma que o elemento europeu se apresentava como a maior influência na constituição étnico-cultural brasileira, ao tratar da formação étnica e cultural do Brasil. Considera os índios como os que menos influenciaram na formação brasileira. Os negros, segundo sua justificativa, vieram para desempenhar atividades “necessárias ao estabelecimento de uma colonização com base na cultura da cana-de-açúcar” (SARMENTO, [1977?], p. 12). Ao tratar os povos subjugados pelo branco europeu, ele considera ser algo próprio das culturas primárias a absorção de elementos da civilização visitante. De maneira bastante discriminatória, coloca os índios na condição de meros consumidores, sem critérios.

Os rituais de antropofagia foram adjetivados como “macabros banquetes”, deixando entender que todos os grupos indígenas existentes no Brasil exerciam essa prática. A religião indígena era vista por meio das “limitações”, sendo “rudimentar e essencialmente ligada à idéia (sic) de magia” (MAIOR, 1971, p. 45). As tradições e rituais foram apontados como complexo de flagelação, que fizeram surgir brincadeiras infantis como peia queimada ou a manja. Os principais representantes desses ritos indígenas eram os pajés, assim mostrados:

Eram os feiticeiros grandes embusteiros ou crentes sinceros como os outros selvagens? Embora tivessem plena consciência das vantagens e prestígio de seu cargo, e conseqüentemente (sic), o cercassem de mistério, os pagés (sic) eram tão crentes como os outros membros da tribo. Primitivos que eram não podiam fugir à cultura de seu grupo (MAIOR, 1971, p. 47).

Com essa colocação, é possível perceber nitidamente a inferiorização que se atribui aos índios quanto a sua cultura. No que concerne à religião, é vista na condição de primitiva e alienada do ponto de vista racional, pois que até os pajés, donos dos conhecimentos mágicos, acreditavam nas práticas que exerciam. Afirmar que seria inocência ou tipificar com a conotação de que os pajés fossem embusteiros diminui o ritual religioso

dos indígenas. As religiões de matriz indígena, como as de matriz africana, eram vistas na condição de inferiores e não válidas.

Ao tratar a organização social indígena, mais uma vez tem-se por base a sociedade europeia, apontando para a existência “forçosa” de promiscuidade, pelo fato de morarem em um mesmo ambiente algo em torno de 50 e 200 pessoas. Apesar de tratar todos os grupos indígenas brasileiros na condição de primitivos, afirma-se a existência de diferenças entre eles como cor da pele, estatura, além de considerar alguns mais “adiantados” e outros mais “atrasados”. Não se apontam maiores diferenças culturais, mas concorda-se que nenhum deles “serviam” para o trabalho rotineiro da cana-de-açúcar, ressaltando seu papel no Brasil colonial como inimigo, aliado ou escravo. Apresenta-se, pois, a formação da etnia brasileira como um dos principais legados advindos dos índios referindo-se à mistura de brancos e índias, muitas vezes incentivadas e legitimadas pelas instituições sociais. Seria motivo de orgulho para muitos brasileiros descender de índias.

A fé é o ponto alto na descrição do sentimento patriótico surgido nas guerras de restauração, mais particularmente nas batalhas dos Guararapes. Os acontecimentos são apontados “com esforço hercúleo, vontade inquebrantável, fé, sacrifícios indescritíveis e processos de combate genuinamente brasileiros, criaram condições para a recuperação de Pernambuco e Angola para Portugal, além de preservarem a unidade física e espiritual do Brasil” (BRASIL, 1972, p. 165). Tanto a unidade territorial quanto a espiritual são tomadas representando grande valor para o surgimento do sentimento patriótico, evidenciando a religião cristã em detrimento das demais, oriundas dos índios e negros. Não há constrangimento em afirmar que o índio não possuía religião e, por isso, assimilou a religião católica. Ao tratar das religiões professadas pelos negros, em algumas passagens se faz o sincretismo com a católica, colocando a visão do negro na condição de primitiva.

O Parque Histórico Nacional dos Guararapes (PHNG) e a História do Exército Brasileiro

O PHNG veio para responder a uma série de justificativas afirmadas dentro da Operação Guararapes, como um dos caminhos de pesquisa percorridos pelo Projeto Rondon. Atualmente, encontra-se ligado ao Ministério da Defesa e tem por objetivos principais “contribuir para o desenvolvimento e o fortalecimento da cidadania do estudante universitário” e “contribuir com o desenvolvimento sustentável, o bem-estar e a qualidade de vida nas comunidades carentes, usando as habilidades universitárias” (PROJETO RONDON, 2020).

Para o projeto realizado na região dos Guararapes, o PHNG contou com a participação do Arquivo Público Estadual de Pernambuco, Biblioteca Pública Estadual de Pernambuco, Companhia Nordestina de Serviços Gerais, Diários Associados de Pernambuco, 2º Distrito da Diretoria do Patrimônio Histórico Artístico Nacional, III Distrito Naval, Empresa Jornal do Commercio S.A., IV Exército, Governo do Estado de Pernambuco, Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Ministério da Aeronáutica – 2ª Zona Aérea, Museu do Açúcar e do Alcool, Museu do Estado de Pernambuco, Polícia Militar de Pernambuco, Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Todas as instituições contribuíram nas etapas de elaboração e execução do PHNG descritas a seguir.

Estudantes de História e cadetes elaboraram estudos para, ao final, justificar a contribuição das Batalhas dos Guararapes para a formação da nacionalidade, manutenção da unidade territorial e espiritual do Brasil e da formação do espírito das Forças Armadas do país. Além de relacionar a insurreição pernambucana com movimentos ocorridos posteriormente: Tentativa republicana em 1710, 1817 e 1824; movimentos insurreicionais ocorridos na Bahia, Sergipe, Alagoas, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará, Piauí e Maranhão. Identificar os mais destacados personagens da Restauração Pernambucana e justificar a influência na formação do espírito de nacionalidade brasileira.

Estudantes de Biblioteconomia deveriam fazer levantamento bibliográfico e iconográfico de obras referentes à Insurreição Pernambucana. Estudantes de Botânica apresentariam estudo da flora na região dos Guararapes do período quando ocorreram as batalhas e atual, com o objetivo de restauração.

Estudantes de Sociologia deveriam concluir e justificar a contribuição das batalhas para os fundamentos da democracia brasileira, do apoio irrestrito da população à causa da insurreição, da disposição para a luta dos luso-brasileiros – incluindo a participação de brancos, pretos, índios e mestiços – e as festas populares na região, a exemplo a Festa da Pitomba.

Estudantes de Arquitetura deveriam apresentar estudo da Igreja Nossa Senhora dos Prazeres. Apresentar soluções visualizadas a partir do anteprojeto do Plano Diretor do Parque Histórico.

Estudantes de Belas Artes deveriam fazer uma relação entre todas as pinturas e esculturas existentes em Olinda e Recife que remontassem

à Restauração Pernambucana, sobretudo às Batalhas dos Guararapes. O projeto solicitava ainda a elaboração de uma pintura das batalhas ou uma escultura de seus vultos: Fernandes Vieira, Vidal de Negreiros, Dias Cardoso, Felipe Camarão e Henrique Dias.

Estudantes de Serviço Social deveriam apresentar soluções para a remoção das 1.400 pessoas que habitavam o parque no momento de elaboração do projeto. Ainda, realizar um levantamento dos problemas sociais que poderiam ocorrer com a retirada das moradias dessas pessoas.

Estudantes de Arqueologia integrariam a equipe de pesquisas liderada por um comandante da polícia militar de Pernambuco. Ao final, os estudantes deveriam indicar os locais dos Montes Guararapes onde seriam conduzidas pesquisas arqueológicas.

A elaboração desse documento com as diretrizes foi assinada pelo Major Engenheiro Cláudio Moreira Bento, coordenador assistente na construção do PHNG e da Operação Guararapes dentro do Projeto Rondon. Os trabalhos foram iniciados em janeiro de 1971 e o PHNG foi oficializado como Monumento Nacional em 19 de abril de 1971, data da primeira batalha. Envolveu pesquisadores de Pernambuco, Paraná, Rio Grande do Norte, Bahia, Brasília, Rio de Janeiro, Sergipe, Mato Grosso e Maranhão nas áreas citadas anteriormente. O resultado foi um livro com os seguintes temas: A insurreição e suas causas; As guerras dos Guararapes; Dois marcos da nacionalidade; Botânica, restauração, problemas; Futuro panorama do parque; Iconografia.

Os três primeiros temas do livro têm relação com o capítulo do livro *História do Exército Brasileiro: Guerra holandesa – 4º período – insurreição e restauração pernambucana*. A obra lista as causas para a insurreição: dívidas dos luso-brasileiros não pagas aos holandeses; especulações de comerciantes estrangeiros em Recife; rivalidades entre moradores do campo e do centro urbano de Recife, deixando os primeiros reféns financeiros dos segundos; expansionismo da Holanda com ameaça em ampliar suas conquistas no território brasileiro; disputa por posse de terras entre pernambucanos e invasores e antagonismo religioso entre católicos e calvinistas. No livro do projeto, tem-se como causas:

os antagonismos entre a nossa religião e a religião dos invasores, a repercussão positiva da Restauração Maranhense, a saída de Maurício de Nassau de Pernambuco, os desmandos e extorsões do govêrno (sic) que o sucedeu e, sobretudo, em consequência disso, o espírito revoltado dos patriotas, o primeiro elo de ligação entre os brasileiros. A luta contra o invasor flamengo, na verdade, anulou ou atenuou, em parte, as distâncias sociais existentes (BRASIL, 1971, p. 29).

Tratar como “nossa religião” em contraposição a “religião dos invasores” possui o mesmo sentido levantado anteriormente acerca de antagonismo religioso entre católicos e calvinistas. Nos dois textos, temos uma religião única e unificadora do povo brasileiro, em contraponto à religião calvinista que, embora cristã, não corresponde à “nossa religião”. Tendo sido objetivos do projeto Rondon justificar a formação da nacionalidade e contribuição das batalhas na “manutenção da unidade espiritual do Brasil” (BRASIL, 1971, p. 16), considerar a unidade religiosa no campo dos patriotas brasileiros constituía na afirmação de identidade nacional.

Para o Brasil não seria possível elaborar a identidade por meio da afirmação de raça ou passado comum aos índios, portugueses e africanos; por isso: “Ousaríamos até dizer que os holandeses, despertando o espírito de revolta dos luso-brasileiros, moldaram, de certa forma, as características iniciais de nossa personalidade como nação e como povo” (BRASIL, 1971, p. 29).

Na *História do Exército Brasileiro*, ao justificar o lema “Restauração da Liberdade Divina e da Pátria” (BRASIL, 1972, p. 170), afirma-se que trazia o ideal aglutinador de gerações de brasileiros “brancos, pretos, índios, mulatos, caboclos e de muitos portugueses que vieram para ficar. A maioria já considerava Pernambuco como pátria, com o mesmo significado do Brasil de hoje” (BRASIL, 1972, p. 170). A vontade de verdade, tomada aqui por verdade, surge nos discursos em vários momentos da história.

No período de inauguração do PHNG significou legitimar o poder de uma instituição, a militar, mas também o governo exercido por ela naquele contexto. O periódico *Caderno Moinho Recife* teve como capa da edição 9, de novembro de 1971, a inauguração do PHNG, com fotografia de hasteamento da bandeira nacional (BENTO, 2020). Há no periódico dois artigos elucidativos do episódio mencionado, escritos por Jordão Emerenciano, sob o título Guararapes e a unidade brasileira, e por Maj. Cláudio M. Bento, sob o título O espírito sagrado dos Guararapes. Nesse último, o autor menciona trechos do livro *As batalhas dos Guararapes*, ressaltando a “religiosidade” brasileira como unidade espiritual de nacionalidade.

O uso da palavra “pátria” pela primeira vez em um documento, citado na *História do Exército Brasileiro*, encontra eco no *Projeto Rondon nos Guararapes*. O General Mascarenhas de Moraes em 1945, final da Segunda Guerra Mundial, aparece discursando na Igreja Nossa Senhora dos Prazeres. Nele, proclama:

Nesta Colina sagrada, na batalha vitoriosa contra o invasor, a Força Armada do Brasil se forjou e alicerçou para sempre a base da Nação brasileira. Na qualidade de Comandante da

Força Expedicionária Brasileira, deponho o Campo de Batalha dos Guararapes os louros que os soldados de Caxias alcançaram contra as tropas germânicas nos campos de Serchio, dos Apeninos e no Vale do Pó (BRASIL, 1971, p. 73).

Percebemos dois momentos da história em que as forças armadas buscam nas batalhas dos Guararapes sua justificativa de surgimento. O final da Segunda Guerra Mundial, quando o Brasil esteve contra o nazifascismo europeu, e em 1971, marcado por uma das fases mais duras da ditadura militar no país. Ainda assim, ambos evocam enunciados de liberdade e identidade nacional ao se referirem ao PHNG e as batalhas de expulsão dos holandeses.

A *História do Exército Brasileiro* defende a preservação das ruínas onde ocorreram as batalhas de expulsão dos holandeses, numa concordância do que houvera sido feito com a inauguração do PHNG. Os dois últimos capítulos do livro *Projeto Rondon nos Guararapes* trazem esse intento. O PHNG surgiu, por fim, para ser um espaço histórico e cultural, preservado para fins patrimoniais e turísticos. No projeto constavam restaurantes, teatro e biblioteca, além de um museu. A realidade do PHNG não corresponde totalmente com o projeto inicial, com a elaboração de um Plano Diretor para o parque em 1996.

Considerações finais

O mito da democracia racial brasileira encontra nas batalhas dos Guararapes o enunciado da união das três raças formadoras do país contra um inimigo comum. Esse inimigo, invasor, estrangeiro e herege, confronta com o elemento de unidade cultural dos brancos, negros e índios, a religião católica. A religiosidade que confere sentido ao “ser brasileiro” naquele momento ecoa nos discursos de vários indivíduos ao longo da história do país. Por ausência de uniformidade étnica, racial ou social, o significado para a identidade nacional transcende aspectos objetivos e encontram sentido nos subjetivos. É desse modo que o índio cristianizado, o negro cristianizado e o português cristão católico, que trouxe a civilização ao continente, entenderam a importância de expulsarem os holandeses.

O PHNG foi resultado do Projeto Rondon nos Guararapes, levado à cabo em 1971 por várias instituições educacionais que se juntaram ao governo federal com o objetivo de inaugurar um espaço de exaltação da identidade nacional. Tendo por acontecimento as batalhas dos Guararapes o PHNG significou a consolidação da união dos povos

formadores do Brasil. A afirmação do surgimento da pátria e do exército brasileiro naquele local passaram a ser o discurso perpetuado em vários momentos da história.

As identidades nacionais são resultado das relações humanas e as necessidades de afirmação de ideias em um dado contexto histórico e social. As formações discursivas encontram inúmeros pontos de convergência nas batalhas dos Guararapes. A liberdade é um enunciado evidenciado várias vezes quando se tratou desta instância de delimitação por ser retratada do ponto de vista que foi de fato uma luta pela expulsão do ‘invasor’. O sentimento de “amor à terra” foi o comentário mais enfatizado ao lembrar as batalhas em contraponto ao mero desejo de “exploração” dos batavos.

Eleger um episódio da história do Brasil cujo comentário reporta a anulação ou atenuação das distâncias sociais comunga perfeitamente com o sentimento de integração nacional e, principalmente, de paz social. Nos vários contextos históricos destacados é possível perceber uma necessidade de afirmação da unidade nacional, encontrada nas batalhas dos Guararapes conforme demonstrado após a Segunda Guerra Mundial, no período da ditadura militar e hoje, com as sucessivas crises políticas vividas no Brasil dos últimos anos.

Ainda assim, é possível realizar uma leitura do episódio que remeta a um processo de desconstrução da chamada história oficial. A importância dos negros e índios para as batalhas dos Guararapes e como constituição do povo brasileiro traz à luz o papel desses grupos desde o início da formação do país. O pensamento que coloca os personagens principalmente na condição de cristãos precisa ser repensado. O sentimento de unidade nacional por meio do discurso religioso ainda permeia os espaços da sociedade brasileira. Quer seja na escola ou em governos conservadores.

REFERÊNCIA

ALBUQUERQUE Júnior, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. Recife: FJN, Massangana; São Paulo: Cortez, 2006.

BENTO, Cláudio Moreira. **As batalhas dos Guararapes**: descrição e análise militar. Porto Alegre: Gênese, 2004. Disponível em: <http://www.ahimtb.org.br/As%20Batalhas%20dos%20Guararapes.pdf>. Acesso em: 29 jun. 2020.

BENTO, Cláudio Moreira Bento. **ESPÍRITO sagrado dos Guararapes. AHIMTB**, 2020. Disponível em: <http://www.ahimtb.org.br/O%20ESP%3%8DRITO%20SAGRADO%20DOS%20GUARARAPES.pdf>. Acesso em: 29 jun. 2020.

BRASIL. Decreto de 24 de março de 1994. **Diário Oficial da União**. Seção 1 - 25/3/1994, Página 4315. Disponível em: < https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret_sn/1994/decreto-42659-24-marco-1994-579403-publicacaooriginal-102296-pe.html>. Acesso em: 21 out. 2020.

BRASIL. **História do exército brasileiro**. Estado-Maior do Exército. Brasília: DF, 1972.

BRASIL. **Projeto Rondon nos Guararapes**. Ministério do Interior. Projeto Rondon – Coordenação Regional do Nordeste. Recife: [s.n.], 1971.

BRASIL. **O que é o Projeto Rondon**. Online, [2020?] Disponível em: < <https://projektorondon.defesa.gov.br/portal/index/pagina/id/343/area/C/module/default>>. Acesso em: 20 nov. 2020.

CAETANO, Vitor de Souza; SANTOS, Everton Araújo dos. Os militares e a política de 1945 a 1985. In **Revista Agulhas Negras**, Resende, ano 3, n. 3, jan./dez. 2019. p. 54-66. Disponível em: < <http://www.ebrevistas.eb.mil.br/index.php/aman/issue/view/210/Revista%20Agulhas%20Negras>>. Acesso em: 20 out. 2020.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

DISCURSOS, condecorações e apresentações marcam o Dia do Exército em Brasília. **Ministério da Defesa**, 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/defesa/pt-br/assuntos/noticias/ultimas-noticias/discursos-condecoracoes-e-apresentacoes-marcam-o-dia-do-exercito-em-brasil>. Acesso em: 28 jun. 2020.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade de Corte**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2008a.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAIOR, Armando Souto. **História do Brasil: para o curso colegial e vestibulares**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

MELLO, Evaldo Cabral de. **Rubro veio: O imaginário da restauração pernambucana**. 3. ed. rev. São Paulo: Alameda, 2008.

NOSSA história. **Projeto Rondon**, 2020. Disponível em: <https://projektorondon.defesa.gov.br/portal/index/pagina/id/9718/area/C/module/default>. Acesso em: 27 jun. 2020.

PARQUE Histórico Nacional dos Guararapes. **Comando da 7ª Região Militar**, 2020. Disponível em: <http://www.7rm.eb.mil.br/index.php/parque-historico>. Acesso em: 28 jun. 2020.

PEDRO, Antonio Fenando Pinheiro. Quando a pátria e o exército foram forjados no fogo e no sangue. **The Eagle View**, 2017. Disponível em: <https://www.theeagleview.com.br/2017/04/batalha-de-guararapes-patria-e-exercito.html>. Acesso em: 29 jun. 2020.

PEDRO, Antonio Fenando Pinheiro. Quando a pátria e o exército foram forjados no fogo e no sangue. **Associação dos Oficiais da Polícia Militar**, 2020. Disponível em: <http://aopm.com.br/batalha-de-guararapes-patria-e-exercito-forjados-no-sangue-e-no-fogo/>. Acesso em: 29 jun. 2020.

PEDRO, Antonio Fenando Pinheiro. Quando a pátria e o exército foram forjados no fogo e no sangue. **Ambiente Legal: legislação, meio ambiente e sustentabilidade**, 2020. Disponível em: <http://www.ambientelegal.com.br/batalha-de-guararapes-patria-e-exercito-forjados-no-fogo-e-no-sangue/>. Acesso em: 29 jun. 2020.

PUJOL, Edson Leal. Ordem do Dia. **Exército Brasileiro**, 2020. Disponível em: http://www.eb.mil.br/web/noticias/noticiario-do-exercito/-/asset_publisher/MjaG93KcunQI/content/id/11353801. Acesso em 28 jun. 2020.

ROUSSEFF, Dilma. **Mensagem da presidenta Dilma Rousseff – 2013**. Disponível em: < https://www.eb.mil.br/web/noticias/alusivos-e-ordem-do-dia/-/asset_publisher/QKzf8DsobUm1/content/mensagem-da-presidenta-dilma-rousseff-2013-saudando-o-dia-do-exercito/16541>. Acesso em: 21 out. 2020.

SARMENTO, Natanael. **Organização Social e Política do Brasil**. [s.l.]:[s.n.], [1977?].