



LÍNGUA, DISCURSOS,
RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E DE GÊNERO
QUESTÕES IDENTITÁRIAS E POLÍTICO-CULTURAIS

Fernanda da Silva Machado | Nelian Costa Nascimento (Organizadoras)



Appris
editora

LÍNGUA, DISCURSOS, RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E DE GÊNERO

QUESTÕES IDENTITÁRIAS E POLÍTICO-CULTURAIS

Editora Appris Ltda.
1.ª Edição - Copyright© 2022 dos autores
Direitos de Edição Reservados à Editora Appris Ltda.

Nenhuma parte desta obra poderá ser utilizada indevidamente, sem estar de acordo com a Lei nº 9.610/98. Se incorreções forem encontradas, serão de exclusiva responsabilidade de seus organizadores. Foi realizado o Depósito Legal na Fundação Biblioteca Nacional, de acordo com as Leis nºs 10.994, de 14/12/2004, e 12.192, de 14/01/2010. Catalogação na Fonte

Elaborado por: Josefina A. S. Guedes
Bibliotecária CRB 9/870

L794I
2022

Língua, discursos, relações étnico-raciais e de gênero : questões identitárias e político-culturais [recurso eletrônico] / Fernanda da Silva Machado, Nelian Costa Nascimento (orgs). - 1. ed. - Curitiba: Appris, 2022.

Inclui referências.
ISBN 978-65-250-3583-3

1. Relações étnicas. 2. Relações raciais. 3. Identidade de gênero.
4. Análise do discurso. I. Machado, Fernanda da Silva. II. Nascimento, Nelian Costa. III. Título.

CDD – 305.8

Livro de acordo com a normalização técnica da ABNT

Appris
editora

Editora e Livraria Appris Ltda.
Av. Manoel Ribas, 2265 – Mercês
Curitiba/PR – CEP: 80810-002
Tel. (41) 3156 - 4731
www.editoraappris.com.br
Printed in Brazil
Impresso no Brasil

Fernanda da Silva Machado
Nelían Costa Nascimento
(org.)

LÍNGUA, DISCURSOS, RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E DE GÊNERO

QUESTÕES IDENTITÁRIAS E POLÍTICO-CULTURAIS

Appris
editora

FICHA TÉCNICA

EDITORIAL Augusto Vidal de Andrade Coelho
Sara C. de Andrade Coelho

COMITÊ EDITORIAL Marli Caetano
Andréa Barbosa Gouveia (UFPR)
Jacques de Lima Ferreira (UP)
Marilda Aparecida Behrens (PUCPR)
Ana El Achkar (UNIVERSO/RJ)
Conrado Moreira Mendes (PUC-MG)
Eliete Correia dos Santos (UEPB)
Fabiano Santos (UERJ/IESP)
Francinete Fernandes de Sousa (UEPB)
Francisco Carlos Duarte (PUCPR)
Francisco de Assis (Fiam-Faam, SP, Brasil)
Juliana Reichert Assunção Tonelli (UEL)
Maria Aparecida Barbosa (USP)
Maria Helena Zamora (PUC-Rio)
Maria Margarida de Andrade (Umack)
Roque Ismael da Costa Güllich (UFFS)
Toni Reis (UFPR)
Valdomiro de Oliveira (UFPR)
Valério Brusamolin (IFPR)

SUPERVISOR DA PRODUÇÃO Renata Cristina Lopes Miccelli

ASSESSORIA EDITORIAL Renata Miccelli

REVISÃO Juliane Soares

PRODUÇÃO EDITORIAL William Rodrigues

DIAGRAMAÇÃO Jhonny Alves dos Reis

CAPA Sheila Alves

REVISÃO DE PROVA William Rodrigues



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SECRETARIA DE EDUCAÇÃO PROFISSIONAL E TECNOLÓGICA
INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA
BAIANO**

PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO

PRESIDENTE DA REPÚBLICA

Jair Messias Bolsonaro

MINISTRO DA EDUCAÇÃO

Victor Godoy Veiga

SECRETÁRIO DE EDUCAÇÃO PROFISSIONAL E TECNOLÓGICA

Tomás Dias Sant'Ana

REITOR

Aécio José Araújo Passos Duarte

PRÓ-REITOR DE ENSINO

Katia de Fátima Vilela

PRÓ-REITOR DE PESQUISA E INOVAÇÃO

Rafael Oliva Trocoli

PRÓ-REITOR DE ADMINISTRAÇÃO E PLANEJAMENTO

Leonardo Carneiro Lapa

PRÓ-REITORA DE DESENVOLVIMENTO INSTITUCIONAL

Hildonice de Souza Batista

PRÓ-REITORA DE EXTENSÃO

Calila Teixeira Santos

Proex
PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO



INSTITUTO FEDERAL
DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA
Baiano

*À bell hooks (in memoriam), por deslocar da obviedade as violências racial, de gênero e de classe,
combatendo-as com seu legado teórico-analítico.*

AGRADECIMENTOS

Ao Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia Baiano – IF BAIANO, por proporcionar a livre maturação e divulgação de conhecimento, promovendo um diálogo intra, inter e suprainstitucional.

À Pró-Reitoria de Extensão do IF BAIANO, por promover as conexões necessárias entre saber acadêmico-institucional e a sociedade em geral, atuando também como difusora de ensino e pesquisa, para além da extensão.

À Comissão do Curso de Pós-Graduação em Língua, Discursos Relações Étnico-Raciais e de Gênero pela coragem e empenho em formalizar em proposta uma demanda social, sobretudo pela riqueza das relações construídas/consolidadas no processo.

Aos autores participantes do percurso desde o projeto até a finalização desta coletânea. Sua generosidade na partilha de saberes, seu envolvimento e carinho e sua competência são patentes na escrita de cada linha que compõe este livro.

A todos que contribuíram, ainda que de forma menos direta, para as discussões aqui presentes, motivadas sobretudo por uma visão de sociedade mais equânime.

As organizadoras

Sumário

INTRODUÇÃO

SEÇÃO I

LINGUA(GEM): DISCURSOS DE RAÇA E DE GÊNERO

CAPÍTULO 1

OS EFEITOS DE SENTIDO SOBRE O FEMINISMO:
INTERDISCURSO, MEMÓRIA E HISTORICIDADE

Quezia dos Santos Lima

CAPÍTULO 2

NEM TODES NEM NINGUÉM NO APAGAR DA
EDUCAÇÃO: SILÊNCIOS E SILENCIAMENTOS NO
ATRAVESSAR DO DISCURSO POLÍTICO

Rafaella Elisa Santos Rolim Miranda Brito

CAPÍTULO 3

RELAÇÕES RACIAIS E INSTAGRAM: ANTIRRACISMOS E
FEMINISMOS NA ARENA IMATERIAL DA LÍNGUA E DOS
DISCURSOS

Fernanda da Silva Machado

SEÇÃO II

INTERFACES ARTÍSTICO-CULTURAIS: RELAÇÕES DE RAÇA E DE GÊNERO

CAPÍTULO 4

A INFLUÊNCIA DA GLOBALIZAÇÃO NOS HÁBITOS
CULTURAIS E REVALORIZAÇÃO DA IDENTIDADE DO
MUNICÍPIO DE CRAVOLÂNDIA, NA BAHIA:
FOLIAS/TERNO DE REIS – CONTRIBUIÇÕES NEGRO-
AFRICANAS E INDÍGENAS

Tainá Ribeiro de Souza

Ivo Ferreira de Jesus

CAPÍTULO 5

UMA RADICALIZAÇÃO DA LINGUAGEM NO TEATRO
FÍSICO DE FÁBIO VIDAL

Caio Lincoln Santos Araujo

CAPÍTULO 6
PRÁTICAS DE PERFORMANCE E MEMÓRIA COMO
FERRAMENTAS CONTRACOLONIAIS. REFLEXÕES
ENTRE SETORES POPULARES, AFRO-BRASILEIRES E
INDÍGENAS

Lucrecia Raquel Greco

CAPÍTULO 7
RELATO DE EXPERIÊNCIA REFERENTE A UM PROJETO
DE EXTENSÃO: JOGOS E BRINCADEIRAS INDÍGENAS
NO IF BAIANO CAMPUS ALAGOINHAS (2020-2021)

Rita Marcia Amparo Macedo

SEÇÃO III
EDUCAÇÃO: RAÇA E GÊNERO

CAPÍTULO 8
QUEM CABE AQUI? DISCUSSÕES PRELIMINARES
ACERCA DO LUGAR DAS ESTUDANTES NEGRAS NAS
INSTITUIÇÕES DE ENSINO SUPERIOR

Rosangela Lima de Neves Rodrigues

Leliana Santos de Sousa

Neliane Costa Nascimento

Merilande Oliveira Soares Eloi

CAPÍTULO 9
QUEM NÃO SABE PODE APRENDER SABER
APRENDENDO: SABERES ANCESTRAIS E AS LEIS
10.639/2003 E 11.340/2006 NA ESCOLA

Maria Asenate Conceição Franco

Letícia dos Anjos Sales

Jussimara de Santana Barreto

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

SOBRE AS ORGANIZADORAS

RECOMENDAÇÃO DE LEITURA

INTRODUÇÃO

*Se racismo e machismo são elementos fundadores da sociedade,
as hierarquizações serão reproduzidas em todos os espaços.
Desse modo, a ciência já foi utilizada para legitimar racismo
através dos estudos de evolução biológica do século XIX,
que introduziam o conceito de “racismo biológico”
assim como para tentar provar uma suposta
inferioridade natural
da mulher.
(Djamila Ribeiro)*

Elaborada como resultado das reflexões preliminares dos profissionais envolvidos no projeto em andamento de constituição do curso de Pós-Graduação Lato Sensu em Língua, Discursos, Relações Étnico-Raciais e de Gênero (EaD) do Instituto Federal Baiano – IF BAIANO, esta coletânea quase homônima, ***Língua, Discursos, Relações Étnico-Raciais e de Gênero: questões identitárias e político-culturais***, aborda algumas das discussões empreendidas que extrapolam os aspectos operacionais requeridos nesse projeto. A coletânea já surge então como a concretização do compromisso com o pensamento crítico e teórico que ordena as ações desde a gênese do referido curso.

A relevância das análises empreendidas por esses docentes e técnicos administrativos, enquanto profissionais da educação, em parceria com discentes orientandos e professores pesquisadores de instituições externas, está na ampliação dos recursos teóricos da área de Linguística, Letras e Artes, mediante uma relação dialógica e dinâmica com a área de Educação.

Além disso, ressalte-se que esses autores atuam como integrantes de grupos de pesquisa tanto internos do IF BAIANO quanto externos, além de, em sua maioria, estarem ainda vinculados ao Núcleo de Estudos de Gênero e Sexualidade (Geni/ IF BAIANO) e/ou ao Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (Neabi/ IF BAIANO), desenvolvendo o fazer científico mediante processos como produção e divulgação de saberes.

Sendo assim, são firmadas neste livro diferentes camadas dialógicas, na verdade: entre áreas de conhecimento, entre autores que reúnem suas experiências em um diálogo inter e extracampi, empenhados em um projeto diverso no que concerne às vivências de pesquisa. Portanto, entabula-se uma discussão que aprofunda o debate e pode delinear estratégias para o campo educacional.

Desse modo, tal trabalho traz uma abordagem integrativa do macrotema das relações étnico-raciais e de gênero, sob o espectro de estudos de diversas áreas, contribuindo para: a) o adensamento do debate inter e intracampos; b) a difusão do conhecimento; c) o amadurecimento das práticas de ensino; bem como d) o aprofundamento do debate político-social, já que propostas de reflexão sobre esse tema não escapam de sua vinculação político-ideológica.

Os capítulos são reunidos em três seções. A Seção I: “Lingua(gem): discursos de raça e de gênero” é composta pelos três primeiros capítulos que concentram estudos que tratam da ação discursivo-ideológica de raça e de gênero em seu funcionamento na língua. Já na Seção II: “Interfaces artístico-culturais: relações de raça e de gênero”, são empreendidas análises voltadas para manifestações das artes e da cultura. Por fim, na Seção III: “Educação: raça e gênero”, as discussões voltam-se para o debate da macrotemática aliada à área de Educação.

O Capítulo 1, intitulado “Os efeitos de sentido sobre o feminismo: interdiscurso, memória e historicidade”, é de autoria de Quezia dos Santos Lima. A partir do referencial teórico da Análise do Discurso materialista (1969), ela analisa como a memória discursiva funciona para a discursivização sobre o feminismo e sobre as feministas. O percurso que é feito tem a ver com essa historicidade constitutiva dos discursos, o que coloca a língua em relação com a história produzindo sentidos. Como lembra Orlandi (2008), o sentido não se aloja separadamente, mas no espaço discursivo criado pelos (nos) dois interlocutores.

Nesse capítulo, são discutidos os efeitos de sentido sobre o termo feminismo na sociedade patriarcal, os quais, muitas vezes, têm uma conotação de insulto, por estarem relacionados a formações imaginárias sobre as concepções de feministas como aquelas que desejam ser melhores que os homens, as que são feias, lésbicas e masculinizadas e que são contra a família tradicional. Daí a rejeição ao termo *feminismo* e a consequente não identificação de muitas mulheres enquanto feministas, as quais consideram esses atributos como não favoráveis ao padrão imposto à mulher e naturalizado socialmente.

Partindo-se do pressuposto de que o discurso é um objeto teórico, no qual se pode ver a relação necessária entre o dizer e as condições de produção desse dizer, considerando o que é dito em um discurso, o que é dito em outro, relacionando-o ao não dito, a autora faz uma abordagem em torno da constituição de discursos sobre o feminismo e a circulação dos

efeitos de sentido sobre feministas, algo importante ainda para que se compreenda como o feminismo é discursivizado de maneiras diferentes por feministas e antifeministas em distintos momentos.

O Capítulo 2, “Nem todes nem ninguém no apagar da educação: silêncios e silenciamentos no atravessar do discurso político”, de Rafaella Elisa Santos Rolim Miranda Brito, toma uma postagem em uma rede social como materialidade de análise, sob o escopo da Análise de Discurso materialista. Tem-se, com esse trabalho, o objetivo de pensar o funcionamento do silêncio e do silenciamento de sujeitos e da educação, com fulcro no grito de denúncia e no apagar dos processos subjetivos, linguísticos e educacionais.

A autora trabalha com a possibilidade de a palavra se configurar como instância discursiva reguladora das relações e as disputas de poder. Assim, a sua configuração, notadamente a sua marcação morfológica de gênero se constitui como elemento a materializar processos discursos de embate de (des)legitimação de sujeitos e de práticas, sejam elas sexuais-afetivas, sejam linguísticas.

Observou-se um duplo movimento de resistência, em que as ideologias dominante e dominadas entram em embate no mesmo espaço discursivo e nem todes nem ninguém apresenta legitimidade para performar, a não ser sob a égide do que é simbolizado como normal. Evidencia-se a busca por um efeito de homogeneidade a partir do destaque à denúncia em si e ao sujeito-enunciador, mas não tanto ao objeto de denúncia.

Já no Capítulo 3, que encerra a Seção I, “Relações raciais e Instagram: antirracismos e feminismos na arena imaterial da língua e dos discursos”, a autora Fernanda da Silva Machado ancora sua pesquisa na atual e tardia vigência da necessidade de superação do racismo no campo imaterial da língua e dos discursos, como um modo de enfrentamento. Para tanto, ela recorre à observação dos efeitos de sentido, materializáveis na língua, compreendida como mediadora da relação homem-sociedade, conforme seleção de pressupostos da Análise do Discurso de Michel Pêcheux (1969), assim como ao necessário alinhamento das concepções de ideologia e de racismo (e de antirracismo, conseqüentemente), conforme observações de Sílvia Almeida (2019).

A autora toma como centro da análise, na página de Instagram Carol Moreira, um vídeo que trata dos casos de racismo envolvendo a premiação Globo de Ouro, cuja chamada é “Entenda a treta do Globo de Ouro”, assim como uma publicação associada ao tema da crítica antirracista, um

carrossel que trata do caso do Emmy 2021. Adicionalmente, com a finalidade de se contemplar a aplicação da pauta antirracista à agenda feminista, é observada a série de postagens intitulada “Se você gostou desse filme dirigido por homem talvez goste desse dirigido por mulher”, feita em parceria com a página do Instagram Narrativa Feminina.

A subjetividade antirracista, de acordo com a filiação teórica da Análise do Discurso, é observada nesse capítulo enquanto alteridade, fragmentação e contiguidade: tripé esse que caracteriza as movimentações intra e interdiscursivas, à medida que observa as alianças e tensões das identidades antirracistas e feministas, formas-sujeitos em relação de aderência, hibridismo ou descolamento de suas formações discursivo-ideológicas.

O objetivo delineado no Capítulo 4, “A influência da globalização nos hábitos culturais e revalorização da identidade do município de Cravolândia, na Bahia: Folias/Terno de Reis – contribuições negro-africanas e indígenas”, que abre a Seção II, de autoria de Tainá Ribeiro de Souza e Ivo Ferreira de Jesus, é analisar a influência negro-africana e indígena e como a globalização influenciou na perda dos hábitos culturais da festa Folias/Terno de Reis, que deixou de existir, no município de Cravolândia (BA).

A referida análise busca apresentar uma crítica à forma como os hábitos culturais estão sendo afetados pelo processo da globalização, mudando gosto, hábitos, costumes e tradições. A cidade de Cravolândia (BA) também se encaixa em um grupo com características singulares e plurais, respectivamente, reunindo elementos de continuidade e contiguidade que incluem laços de aliança, filiação e fraternidade. Na interação desses vínculos, os autores encontram uma importante herança intergeracional e racial, que se reflete na relação familiar-identitária e afeta as alianças, os pactos e a convivência entre os membros.

No Capítulo 5, “Uma radicalização da linguagem no teatro físico de Fábio Vidal”, o autor Caio Lincoln Santos Araújo reflete sobre o corpo que se tornou palco de disputas políticas nos últimos séculos: uma luta contracultural, que radicalizou o pensamento sobre o corpo pós-moderno e o modo de vida capitalista. O teatro de Fábio Vidal, em Joelma (2013), a história de uma das primeiras mulheres transgênero da Bahia, e a pesquisa de mestrado do atuante sobre seu método de trabalho são utilizados como experiência para jogos de conceitos entre os estudos culturais, a contracultura e o teatro físico.

A pesquisa desse capítulo dialoga com Lúcia Romano, Regiane Silva, Artaud, Foucault, Butler, Deleuze e Guattari, assim como com Daniel Lins, sobre radicalizações da linguagem que buscam superar a lógica do pensamento capitalista e o regime dos signos, subverte o gênero por meio da linguagem e resiste a uma biopolítica dos dispositivos sociais, que docilizam e disciplinam os corpos, para entender o que pode o corpo no teatro físico de Fábio Vidal, em seu solo e em parceria com o cineasta Edson Bastos.

O Capítulo 6, “Práticas de performance e memória como ferramentas contracoloniais: reflexões entre setores populares, afro-brasileiros e indígenas”, da autora Lucrecia Raquel Greco, traz reflexões antropológicas que convidam a pensar na corporalidade por vias epistemológicas e metodológicas, abordando processos que produzem, de forma micropolítica, subjetividades e relações (GRECO, 2009, 2013). Esses processos poderiam também ser pensados como uma reapropriação dos meios de reprodução (PRECIADO, 2018), contemplando experiências que podem promover diversos devires marcados por distintos signos políticos existenciais.

Por um lado, suas pesquisas se desenvolvem em três coletivos (integrados majoritariamente, porém não exclusivamente, por jovens negres brasileiros): a Associação de Capoeira de Rua Berimbau, no estado do Rio Grande do Sul; a Escola de Jongo, no estado de Rio de Janeiro; e o Grupo de Teatro do Oprimido Pé de Poeta, no estado da Bahia. Todos reivindicam tanto a identidade negra dxs integrantes como a identidade negra, popular e/ou de resistência político-cultural dos gêneros performáticos praticados.

Por outro lado, a pesquisadora compartilha duas experiências com grupos na Argentina: o EM, coletivo de mulheres com o qual realizou tanto sua pesquisa doutoral como um processo de trabalho com corpo e expressão que continuou como grupo de composição em performance; assim como a experiência Dança e Memória Qom, ou DMQ, um ciclo de oficinas de dança e memória com coletivos qom, que se estendeu à publicação de um livro de autoria coletiva.

O Capítulo 7, “Relato de experiência referente a um projeto de extensão: jogos e brincadeiras indígenas no IF Baiano Campus Alagoinhas (2020-2021)”, da autora Rita Marcia Amparo Macedo, é embasado na importância de reconhecer a origem da formação da nossa população dando o devido valor à cultura Afro-Brasileira e Indígena e relevar o papel dessas culturas na formação do Estado brasileiro com suas contribuições que permitem

valorizar um vasto legado e reconhecer os pilares fundamentais da cultura brasileira.

A autora relata suas vivências enquanto docente, abordando um projeto que desenvolveu o trabalho com os jogos e as brincadeiras indígenas que, embora tenham projeção internacional, ainda são pouco contemplados no Brasil. O fato de o projeto ter sido sediado no Instituto Federal Baiano, Campus Alagoinhas, agrega ainda mais significado à atividade, já que são reunidos cultura, história e ensino honrando a matriz indígena dessa cidade e das pessoas que lá vivem.

Introduzindo a Seção III, Educação: raça e gênero, o Capítulo 8, “Quem cabe aqui?: discussões preliminares acerca do lugar de estudantes negras nas instituições de ensino superior”, trabalho em coautoria das pesquisadoras Rosângela Lima de Neves Rodrigues, Leliana Santos de Sousa, Nelian Costa Nascimento e Merilande Oliveira Soares Eloi, visa contribuir com discussões preliminares a respeito da estrutura social (ALMEIDA, 2019) opressora, racista, desigual, misógina que pode incidir em inadequações nas instituições de ensino superior e aponta para uma redução dos espaços de circulação, os saberes das mulheres negras (HOOKS, 2005, 2013).

As autoras trazem questionamentos acerca da possibilidade de reconhecimento e representatividade das estudantes negras nos espaços de circulação de saber. Além disso, buscam investigar de que modo a estrutura institucional produz inadequação do espaço para essas estudantes que são impelidas a duvidar de seu pertencimento a esse lugar. Para avançar com essas questões é utilizado um estudo bibliográfico com a hipótese de que a intersecção de raça, gênero e classe social (AKOTIRENE, 2018) muitas vezes coloca as estudantes negras em uma posição precária na academia.

Finalizando a coletânea, o Capítulo 9, “Quem não sabe pode aprender saber aprendendo: saberes ancestrais e as leis 10.639/2003 e 11.340/2006 na escola”, das pesquisadoras Maria Asenate Conceição Franco, Letícia dos Anjos Sales e Jussimara de Santana Barreto, concebe a educação formal como direito sociopolítico que pode contribuir para a emancipação humana. Além disso, compreende que o aprendizado escolar, baseado no modelo eurocêntrico antilibertário, reproduz o racismo antinegro e sexismo patriarcal e obsta a materialização das leis 10.639/2003 e 11.340/2006.

O objetivo nesse capítulo é analisar a atividade socioeducativa e política, “Julho das Pretas Velhas Quilombolas: respeite e aprenda com quem chegou

antes de nós” – um estudo feito a partir do protagonismo e resistência feminina por meio da ressignificação e valorização das sabedorias ancestrais femininas, adquiridas por mulheres das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Recôncavo Baiano. A atividade contou com a participação de estudantes e lembrou a data 25 de julho, Dia Internacional da Mulher Negra Afro Latina-Americana e Caribenha.

O aporte metodológico teórico-empírico pautou-se em legislações relacionadas ao tema, literatura negra feminista e pensadores negros. Os resultados alcançados foram o estreitamento de vínculo social entre o campus Governador Mangabeira e Comunidades Remanescentes de Quilombos do Recôncavo Baiano; dialogicidade das mais velhas com mais novas e mais novos; respeito e a visibilidade da herança ancestral africana; reconhecimento e valorização da negritude e contribuição para a materialização de fragmentos dos marcos legais mencionados.

Assim, foram reunidos escritos cujo propósito é endossar trabalhos que revisam o pensamento monocultural, homogêneo e eurocentrado, colocando a diversidade como mote principal. Para tanto, objetiva-se uma análise que contemple, de modo indissociável, as alianças entre língua e sociedade, avançando sobre questões identitárias, políticas e culturais, relacionadas às questões de ensino no afã de desconstruir, cientificamente, a violência impetrada pelo racismo e machismo estruturais e institucionais.

A publicação dessa coletânea, fomento da Pró-Reitoria de Extensão – PROEX/IF BAIANO, inter-relaciona ensino, pesquisa e extensão, auxiliando na consolidação da imagem do instituto e em seu compromisso com a qualidade da educação pública, democratizando o acesso à produção de conhecimento. A educação pública, gratuita e de qualidade alinha-se à política de Diversidade e Inclusão do IF BAIANO, endossando uma ação pedagógica, política e ética.

SEÇÃO I
LINGUA(GEM): DISCURSOS
DE RAÇA E DE GÊNERO

CAPÍTULO 1

OS EFEITOS DE SENTIDO SOBRE O FEMINISMO: INTERDISCURSO, MEMÓRIA E HISTORICIDADE

Quezia dos Santos Lima

Em muitas sociedades, a invisibilidade e o silêncio das mulheres fazem parte da ordem das coisas. É a garantia de uma cidade tranquila. Sua aparição em grupo causa medo. Entre os gregos, é a stasis, a desordem. Sua fala em público é indecente.

(Michelle Perrot, 2015, p. 17)

Introdução

“Para que serve o feminismo em pleno século XXI?” Questionamentos como esse costumam circular na sociedade, inscritos em uma memória filiada a uma rede heterogênea de formações discursivas (FD)¹, que permitem dizeres como: “as mulheres já conquistaram tudo”, “o feminismo busca apenas por privilégios”. Tais discursos estão relacionados a formações imaginárias sobre as concepções de feministas como aquelas que desejam ser melhores que os homens, as que são feias, lésbicas e masculinizadas e que são contra a família tradicional. Daí a rejeição ao termo *feminismo* e a consequente não identificação de muitas mulheres enquanto feministas, as quais consideram esses atributos como não favoráveis ao padrão imposto à mulher e naturalizado socialmente.

O pavor ao *feminismo* é tanto que chamar alguém de feminista pode ter a conotação de um insulto, por produzir um efeito de sentido negativo, quando vinculado à FD discursiva patriarcalista. Rago (1996, p. 11) questiona: “como explicar que as feministas continuem sendo associadas a um estereótipo que vem de longa data, e não apenas dos anos 1970, definindo-as como ‘machas, feias e mal-amadas?’”. A opressão patriarcal à mulher se dá pelo interesse social de que esta permaneça submissa, sem atitude para mudar. Ser uma Amélia², mulher sábia (nos termos bíblicos), passiva, que agrada o marido é corresponder à imagem de mulher feminina forjada pela sociedade patriarcal. A ideologia produz um efeito de evidência de naturalidade dessa feminilidade, que qualquer distanciamento desse estereótipo a fizesse parecer como masculinizada. Daí a não identificação de muitas mulheres com o feminismo. As construções sociais de que, desde criança, a menina deve ser criada para encontrar um “bom partido”, de que o homem deve escolher aquela que é “para casar”, a bela, recatada e do lar, e

não a “mulher rodada”, ainda são muito presentes na sociedade e constituem discursos de que feminista é aquela mulher infeliz, que ainda não encontrou um homem e que, provavelmente, ficará para “titia”, já que os seus questionamentos são ignorados pela sociedade patriarcal, que os considera como histerias, radicalismo etc.

A jornalista Susan Faludi (2001), em seu livro *Backlash – O contra-ataque na guerra não declarada contra as mulheres*, faz um importante levantamento dos posicionamentos da imprensa nos Estados Unidos, do cinema, da indústria de beleza, os quais apontam o feminismo como o pior inimigo da mulher. Ao analisar tais reportagens, a autora desconstrói esse discurso e revela que, desde a década de 1980, há um contra-ataque às conquistas feministas, ao fomentar a baixa autoestima feminina para desviar o foco pela luta por direitos iguais. Faludi (2001) alerta que a falácia de que a luta por direitos iguais já foi vencida, de que as mulheres já conseguiram a sua autonomia produz discursos de que a mulher pode ser livre, mas nunca se sentiu tão infeliz. Esse posicionamento ideológico aparece em jornais, na televisão, nos comerciais, filmes, nas publicações científicas etc. e criam um efeito de evidência de que o feminismo prejudica a mulher pelo “excesso de liberdade”.

Páginas no Facebook como “Mulheres contra o feminismo”, “Antifeminismo”, “Resistência Anti-feminismo Marxista” e “Moça, não sou obrigada a ser feminista” têm muitos seguidores, sendo a última com o maior número, cerca de 550.000 curtidas, e visam a contestar as bandeiras feministas.

Há de se perguntar, no entanto, como tais sentidos sobre o feminismo e sobre definições de feminista têm tamanha força na sociedade, mesmo não estando presentes nos dicionários, em pleno século XXI. Orlandi (2005) considera que o interdiscurso e a historicidade determinam aquilo que é relevante

para as discursividades em certas condições de produção. Os sujeitos, ao falarem, filiam-se a uma rede de sentidos, mas não têm consciência de como o fazem, pois se relacionam com a ideologia e o inconsciente. Alguns sentidos são evocados e não outros.

Partindo-se do pressuposto de que o discurso é um objeto teórico, no qual se pode ver a relação necessária entre o dizer e as condições de produção desse dizer, considerando o que é dito em um discurso, o que é dito em outro, relacionando-o ao não dito, neste artigo³ farei uma abordagem em torno da constituição de discursos sobre o feminismo e a

circulação dos efeitos de sentido sobre feministas. A partir do referencial teórico da Análise do Discurso materialista (1969), analisarei a seguir como a memória discursiva funciona para a discursivização sobre o feminismo e sobre as feministas.

UM PERCURSO PELO IMAGINÁRIO SOCIAL SOBRE FEMINISTAS

O que querem as feministas? Por que feministas gritam? Por que são histéricas, paranoicas? Sempre que as mulheres se manifestam contra a opressão do patriarcado, tais sentidos predominam na sociedade. A partir do momento em que reivindicam as ruas, o mercado de trabalho, recusando o título de “rainha do lar”, a sociedade patriarcal recusa-se a conceder-lhes tais direitos. A autora do livro *Minha história das mulheres*, Michelle Perrot (2015), chama a atenção de que as mulheres são hostilizadas quando ocupam espaços públicos, pois o lar sempre foi o reduto feminino, o que faz com que os homens se sintam desconfortáveis:

Eles as veem em massa ou em grupo, o que, aliás, corresponde quase sempre a seu modo de intervenção coletiva: manifestam-se na qualidade de mães, de donas de casa, de guardiãs de víveres etc. Usam-se de estereótipos para designá-las e qualificá-las. Os comissários de polícia falam de “megeras” ou de “viragos” (mulheres de aspectos e atitudes masculinizadas) para designar as manifestantes, quase sempre taxadas de “histéricas” caso soltem o menor grito. A psicologia das multidões empresta a estas uma identidade feminina, suscetível de paixão, de nervosismo, de violência e mesmo de selvageria (PERROT, 2015, p. 21).

Quando as feministas rompem com esse paradigma e querem participar da vida pública, da política, há uma difusão de imagens negativas sobre elas, a fim de desencorajá-las. Ao caricaturar uma feminista enquanto histérica, feia, masculinizada, tola, mal-amada, produz-se um efeito de despersonalização e “a descaracterização e a diluição do caráter político do movimento” (FERREIRA, 1995/1996, p. 158).

Por medo de terem suas imagens vinculadas a esses estereótipos de feminista, muitas mulheres se afastam da militância. Tais caracterizações produzem efeitos de sentido de que mulher não pode se manifestar, pois não age com a razão. Qualquer reivindicação é relacionada a descontrole emocional ou a histeria. À mulher é reservado o lugar da delicadeza e o dom de ser mãe, imagem que contribui para afastá-la da vida pública. O imaginário social sobre as feministas é construído a partir de imagens patriarcalistas sobre o que é ser homem e o que é ser mulher. Os dizeres sobre a mulher, historicamente, são pautados em imagens de fragilidade, passividade e potencial reprodutivo como mãe por natureza, já os dizeres

sobre os homens fazem referência às características biológicas como força, virilidade e inteligência (FERREIRA, 1995/1996).

No início do século XX, com a entrada da mulher no espaço público, o mito de fragilidade feminina foi questionado, o que provocou uma instabilidade nos padrões de masculinidade e feminilidade (FERREIRA, 1995/1996, p. 157). Como feministas criticam os papéis sociais impostos às mulheres pela sociedade, a rejeição ao feminismo fundamenta-se numa “masculinização” da mulher, como se os papéis masculinos fossem naturais e não construídos historicamente. Sendo assim, a soberania do perfil de rainha do lar e da maternidade, em detrimento dos papéis sociais da vida pública, ainda faz parte do cotidiano das mulheres. À mulher, é delegado o papel de cuidar da casa, da família e dos filhos, levando-a a um questionável status de divindade, de multitarefas, que, na verdade, nada mais é do que sobrecarga mental e física.

Ainda que muitos admitam que a mulher não é um ser inferior, há uma recorrência do discurso da função “natural” de ser mãe e dona de casa. Tanto que mesmo o feminismo é discursivizado até então como busca por aperfeiçoamento em prol da família, vinculado à formação discursiva patriarcalista. Verônica Ferreira (1995/1996) atenta para o fato de que o discurso masculino reserva o lar como o “lugar da mulher”, mas não impede de a mulher trabalhar e estudar, com a condição de aprimorar as funções de mãe e dona de casa. Na visão patriarcalista, o feminismo tinha como objetivo instruir a mulher “para que esta melhor educasse o homem do futuro e ensinar a ela uma profissão que a afastasse dos vícios, da prostituição e da miséria em casos de desamparo ou viuvez ou que trouxesse mais conforto ao lar” (FERREIRA, 1995/1996, p. 157).

Ferreira (1995/1996) chama a atenção para a construção das imagens de feministas, que podem variar de acordo com o modo que afetam o sistema patriarcal. Quanto mais desestabilizam a sociedade patriarcal, negando os papéis impostos para as mulheres, como mãe, esposa e rainha do lar, e se envolvem na política, mais são rejeitadas, consideradas feministas más. Aquelas que não criticam a instituição familiar tradicional são mais aceitas pela sociedade, as chamadas boas feministas.

Se a feminista apenas estuda, trabalha, pratica esportes e é uma mãe dedicada e uma esposa fiel, não ameaça o patriarcado, mas se entra na política e quer tomar decisões de cunho público, constitui-se como má feminista, aquela que expõe sua sexualidade. Essas características são tão fortes na sociedade que, na imprensa feminista, na virada do século (1880-

1910), as feministas construíram as imagens de si como relacionadas ao “bom feminismo”, ao mesmo tempo que são fortes, educadas e participantes da vida social, não abrem mão de serem mães dedicadas à família. Por que os discursos sobre os cuidados dos filhos e da família só circulam em relação à mãe, à mulher? Embora haja uma contraidentificação com a FD patriarcalista, as feministas continuam identificadas com os saberes desta FD de que a obrigação exclusiva de cuidar dos filhos e da família é da mulher.

Nesse mesmo período, no entanto, na Primeira República (1889-1930), as feministas anarquistas questionaram “a relação homem/mulher, o amor, a maternidade, a sexualidade, a família, o controle da natalidade, entre outros” (FERREIRA, 1995/1996, p. 166) e foram classificadas como feministas más para o patriarcado, por não se enquadrarem nos perfis de feminilidade. Sardenberg e Costa (1994) chamam a atenção para os estereótipos que oprimem as mulheres. A imagem de que ser feminina é ser bem-amada, não contestadora, submissa segue um modelo patriarcal que submete a mulher ao homem. As autoras atentam para o fato de que os estereótipos de mulher feminina e de feminista são produzidos ao mesmo tempo como opostos, pois um não faz sentido sem o outro. Para que seja um instrumento de subordinação da mulher, só se pode construir a imagem de “bem-amada” construindo a de “mal-amada”, aquilo que ninguém quer ser.

O feminismo sempre incomodou e pouco foi aceito até por intelectuais e pessoas de partidos de esquerda. Rago (2003) constata o preconceito histórico

às feministas, desde Oswald de Andrade, que ridicularizava as sufragetes no início do século XX, até o jornal de esquerda *Pasquim*, cujos jornalistas se diziam assustados. A estética de Betty Friedan era rejeitada e as feministas eram chamadas de feias, mal-amadas, infelizes. Ainda hoje mulheres e homens reafirmam esse discurso. Rago acrescenta que há ainda uma associação com “o lesbianismo, a histeria, o ‘furor uterino’, a incapacidade de ser amada por um homem, o tipo físico característico, enfim, com todas as misóginas concepções vitorianas sobre sexualidade feminina” (RAGO, 2003, p. 1-2).

A década de 1960 é marcada por um movimento muito forte de feminismo organizado, porém o discurso antifeminista está muito presente também nos partidos de esquerda. Os movimentos de esquerda até aceitavam mulher emancipada, mas não feminista, pois, para eles, política

não era para as mulheres, o que as tornava chatas e ameaçadoras, como se quisessem trocar de lugar com os homens. O jornal de esquerda *Pasquim* reproduzia um discurso machista ao classificar feministas como aquelas que querem ser melhores que os homens. O discurso de que mulher se mete onde não deve, de que as feministas queriam inverter os papéis sexuais e, portanto, as crianças se tornariam homossexuais, circulou na edição número 34. Um discurso sexista e homofóbico.

Os já-ditos que constituem os dizeres sobre o feminismo fazem parte do interdiscurso e afetam o imaginário social. O eixo vertical, da constituição do dizer, e o eixo horizontal, que é o da formulação, cruzam-se para fazerem sentido (COURTINE, 2009). A memória, no eixo vertical, sustenta o dizer, a partir do conjunto de formulações já feitas. Conforme Orlandi (2010, p. 21), “quando enunciamos há essa estratificação de formulações já feitas que presidem nossa formulação e formulam o eixo de constituição do nosso dizer”. Como são dizeres já-ditos e esquecidos, a autora conclui que “a memória discursiva é constituída pelo esquecimento”. A retomada dos sentidos revela posicionamentos vinculados a formações ideológicas contrárias ou não ao feminismo. Da negação do termo, por estar identificada com uma memória vinculada a uma FD patriarcalista, à reapropriação do termo nas redes sociais atuais, as definições do feminismo são ressignificadas por feministas.

A HISTORICIDADE DOS DISCURSOS DO/SOBRE O FEMINISMO

Quantos sentidos a palavra feminismo pode ter em relação à sociedade, às feministas, aos homens, à família tradicional, às antifeministas etc.? Para a AD, os sentidos não são dados a priori, conforme Pêcheux ([1975] 2009, p. 146-147), “as palavras mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam [...] ao passar de uma formação discursiva para outra”. Embora a AD não considere que há um sentido nuclear, um centro e suas margens, mas apenas margens, pois todos os sentidos são possíveis, há uma dominância de sentido, em certas condições de produção, que faz relação com outros não-ditos. Essa sedimentação do sentido se dá historicamente, legitimando e institucionalizando o sentido dominante (ORLANDI, 2008).

Segundo o Houaiss (2009), etimologicamente, feminismo é uma palavra originária do francês *féminisme*, cujo significado é “doutrina que visa à extensão dos papéis femininos”. Outras acepções constam no dicionário como:

[...] doutrina que preconiza o aprimoramento e a ampliação do papel e dos direitos das mulheres na sociedade; movimento que milita neste sentido; teoria que sustenta a igualdade política, social e econômica de ambos os sexos; atividade organizada em favor dos direitos e interesses das mulheres; interesse do homem pela mulher; presença de caracteres femininos no homem.

Já o Minidicionário Aurélio (2018) define o feminismo como um “movimento favorável à equiparação dos direitos civis políticos da mulher aos do homem” (FERREIRA, 2010, p. 45).

Quando uma palavra é dicionarizada, produz-se um efeito de legitimação de sentidos aí presentes. Como afirmam Petri e Scherer (2016, p. 361):

Em primeiro lugar, é preciso levar em consideração que a produção de instrumentos linguísticos (neste caso, os dicionários) se sustenta por um real – imaginário – para que o processo de gramatização de uma língua se efetive, e isso se dá sempre sob certas condições de produção, ou seja: os saberes instados nos dicionários são produzidos por sujeitos falantes da língua (não podemos esquecer do trabalho do inconsciente), em um certo momento sócio-histórico (portanto, sempre interpelados por uma ideologia e, sobretudo, pela dominante em causa no momento histórico). [...] Em segundo lugar, sabemos, também, que não há neutralidade na produção dicionarística; da mesma forma, não há um real absoluto quando da produção linguística por parte do sujeito falante. O que temos é uma produção de efeitos de sentido que vão auxiliar o leitor, quando de sua busca por verbetes x, y ou z, na constituição de um imaginário sobre a língua, tendo a significação do e no dicionário como unidade (texto) passível de estar em uma completude e em uma quimera de totalidade.

Os sentidos dicionarizados revelam posicionamentos ideológicos em determinadas condições de produção, mas representam apenas um recorte dos sentidos circulantes na sociedade. O que significa dizer que, conforme Orlandi (2008, p. 21), “a literalidade é produzida historicamente, enquanto efeito de discurso. Portanto, o sentido literal não deve ser estabelecido *a priori*”. Neste caso, as definições de feminismo estão sempre voltadas para a ampliação, extensão dos papéis sociais, produzindo um efeito de sentido de acúmulo de deveres, sem abrir mão dos papéis domésticos ou como organização em favor dos direitos e interesses das mulheres, podendo produzir efeitos de sentido de que mulheres buscam privilégios, entre outros. Não há como dicionarizar, porém, todos os sentidos e muitos chegam a certa hegemonia, independentemente dos dicionários, isso porque há uma relação necessária entre o dizer e as condições de produção desse dizer. Não queremos, no entanto, cometer o que Orlandi (2007a) chama de perfídia da interpretação, que é considerar o suposto conteúdo das palavras em detrimento do funcionamento dos discursos. A autora acredita que “levando em conta esse funcionamento é que podemos

perceber que o sujeito que produz linguagem e a exterioridade que o determina marcam (isto é, estão presentes em) toda a produção de sentidos” (ORLANDI, 2007a, p. 95-96).

Levando em consideração a exterioridade constitutiva do discurso, notaremos que os sentidos sobre o feminismo são carregados de historicidade. É preciso, no entanto, entender que a história em si não pode ser considerada como pano de fundo para uma AD, não é independente da língua, mas constitutiva da produção de sentidos. Não cabe aqui seguirmos cronologias específicas do feminismo, objetivas e desvinculadas. Como afirma Paul Henry (2010): “não há ‘fato’ ou ‘evento’ histórico que não faça sentido, que não peça interpretação, que não reclame que lhe achemos causas e conseqüências” (HENRY, [1984] 2010, p. 47).

O percurso que fazemos para traçar a constituição dos discursos do/sobre o feminismo tem a ver com essa historicidade constitutiva dos discursos, o que coloca a língua em relação com a história produzindo sentidos. Como lembra Orlandi (2008, p. 23), “o sentido do texto não se aloja em cada um dos interlocutores separadamente, mas no espaço discursivo criado pelos (nos) dois interlocutores”. Importante para compreendermos como feminismo é discursivizado de maneiras diferentes por feministas e antifeministas em distintos momentos.

A seguir, traçamos os trajetos de sentido sobre o feminismo. Identificamos os discursos universalizantes, que são dominantes, sobre a mulher e a feminista, que muito têm a ver com as posições sujeitos de feministas brancas de classe média e discursos de resistência, que dão voz às feministas negras. Tentamos aqui destacar posicionamentos conflitantes sobre o feminismo para mostrar como a heterogeneidade constitui os discursos.

Percorrendo os caminhos de sentidos sobre discursos universalizantes sobre o feminismo

Embora saibamos que não podemos resgatar a origem dos discursos, pois há sempre um já-dito em outros lugares, o marco do feminismo é traçado a partir das reivindicações promovidas por mulheres pela igualdade de direitos durante a Revolução Francesa, em 1789.

Costa e Sardenberg (2008, p. 24) afirmam que “o feminismo, como doutrina que preconiza a igualdade entre os sexos e a redefinição do papel da mulher na sociedade, é certamente a expressão máxima de consciência crítica feminina”. As autoras constataam que essa consciência é forjada na

Europa setecentista, no momento de muitas mudanças na França e na Inglaterra com um novo sistema econômico, o capitalismo. Segundo elas, “por um lado, suas raízes se atrelam aos ideais liberais de igualdade, trazidas pela revolução democrática burguesa, que teve seu auge na Revolução Francesa de 1789” (COSTA; SARDENBERG, 2008, p. 24). Isso porque o conceito limitado de igualdade, traduzido no lema “*égalité, liberté, fraternité*”, na prática, só se instaura entre as classes dominantes e entre os homens, como estabelece o título da “Declaração dos Direitos do Homem”. As mulheres da burguesia se beneficiavam da igualdade e da fraternidade só entre elas, no espaço doméstico, sendo ainda vigiadas. Seus direitos eram os de boa esposa, boa mãe e boa filha (COSTA; SARDENBERG, 2008, p. 24). Por esse motivo, Costa e Sardenberg (2008) acreditam que a criticidade e a rebeldia das mulheres surgem entre as da classe média de países europeus.

Muitas mulheres, em diferentes partes do mundo, e até muito antes da Revolução Francesa, lutaram contra os padrões estabelecidos e, muitas delas, foram apontadas como bruxas e queimadas vivas. Fazer um recorte a partir da Europa e da Revolução Francesa, como a maioria das estudiosas faz, é também uma tomada de posição vinculada a uma FD eurocêntrica, que invisibiliza outros discursos. Tentamos aqui destacar os posicionamentos conflitantes sobre feminismo para mostrar as diferentes posições de sujeito.

O documento fundador do feminismo⁴ foi publicado por Mary Wollstonecraft, em 1792, denominado *Vindication of the rights of women* (Reivindicações dos direitos da mulher), denunciando os prejuízos causados pela submissão ao marido, pais ou irmãos, imposta pela exclusão da mulher à educação formal, ao enclausuramento na vida doméstica. O livro materializa discursos, vinculados à formação discursiva feminista, que são contrários à Constituição Francesa de 1791, por esta não considerar a mulher como cidadã⁵. Segundo Maria Quartim Moraes (2016), Olympe de Gouges (1748-1793), contemporânea de Mary Wollstonecraft (1759-1797), também contesta o discurso dominante, valorizando a educação e a universalidade de direitos. Olympe dirigia o jornal *L'Impatient*, em 1793, fundou a Sociedade Popular das Mulheres e lançou uma nova proposta, em 1791, com a *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã*. Ela vai além das *Reivindicações dos Direitos da Mulher*, ao cobrar direito ao voto e à propriedade privadas etc. (MORAES, 2016).

O silenciamento feminino, na sociedade patriarcal, produz sentidos a ponto de a mulher não ser considerada enquanto cidadã e de esse

posicionamento ser naturalizado na sociedade, porque não havia espaço para sentidos de mulher igual ao homem. E isso se dá pelo viés das formações discursivas, que interdita sentidos sobre o sujeito mulher. Orlandi (2007a, p. 53), em seu livro *As formas do silêncio*, analisa como a política de silenciamento funciona: “Como o sentido é produzido sempre de um lugar, a partir de uma posição do sujeito – ao dizer ele estará, necessariamente, não dizendo outros sentidos”. Como os discursos de resistência convivem em conflito na sociedade, em uma época em que mulher não tinha voz, não participava da vida política, os textos de Mary Wollstonecraft e Olympe de Gouges materializavam discursos, vinculados à FD feminista, que rompiam o silêncio que tornava a mulher invisibilizada.

Tais discursos de resistência, entretanto, não interrompem a política de silenciamento da mulher ao longo da história. Michele Perrot (2015), no livro *Minha história das Mulheres*, descreve a dificuldade de se traçar uma história feminina, por haver um *deficit*, uma falta de vestígios. Há uma ausência de registros, com estatísticas assexuadas, no plano econômico, industrial e de mercado de trabalho, principalmente porque as mulheres perdiam seus sobrenomes ao se casarem. Margareth Rago (2008), por sua vez, comenta a dificuldade de resgatar na história elementos que descrevessem as trabalhadoras no início da industrialização, porque o historiador, ao buscar os documentos disponíveis, encontrava os olhares de homens sobre as mulheres: “Frágeis e infelizes para os jornalistas, perigosas e ‘indesejáveis’ para os patrões, passivas e inconscientes para os militantes políticos, perdidas e ‘degeneradas’ para os médicos e juristas” (RAGO, 2008, p. 579).

Pêcheux (2009, p. 146) já dizia que “é a ideologia que fornece as evidências pelas quais ‘todo mundo sabe’ o que é um soldado, um operário, um patrão, uma fábrica, uma greve etc.”, e neste caso, a ideologia patriarcal mascara o caráter material dos dizeres sobre a mulher. Se os documentos que descrevem a mulher foram escritos por homens, partindo de estereótipos produzidos por discursos filiados a uma FD patriarcalista, só se corrobora a ideia de que o silenciamento das mulheres tem sido algo recorrente e foi preciso traçar outras rotas para buscar vestígios sobre elas, nos arquivos privados. É neles que as mulheres se expressavam, com ricos detalhes (PERROT, 1989). São “*Livres de raison* (livros de razão) nos quais elas preservam os anais do lar, correspondências familiares cujos escribas habituais são elas, diários íntimos cujo emprego é recomendado às jovens solteiras pelos confessores” (PERROT, 1989, p. 12). Ainda assim, outra

dificuldade se fazia porque muitas mulheres destruíam esses arquivos. Os lugares de dizer das mulheres, até então, são lugares do privado, do íntimo. O não poder dizer fazia com que muitas mulheres destruíssem seus arquivos, antecipando as reações na posteridade. Uma forma de adesão ao silêncio imposto.

Já os discursos de resistência feminista começam a circular com mais força e dispersão em momentos distintos da história, motivados por questões peculiares de cada período. Muitas mulheres, em diferentes países, já se manifestavam pela regulamentação do divórcio, pelo direito à educação, ao trabalho, à herança, de participar de associações políticas (GONZÁLES, 2010). Mas a reivindicação que mobilizou muitas manifestações nos EUA e Reino Unido, do final do século XIX ao início do século XX, e se espalhou pelo mundo foi, entre outras propostas, o sufrágio universal, um marco indispensável para a conquista dos demais direitos. Para Costa e Sardenberg (2008), uma das características da corrente sufragista do movimento feminista foi a moderação, ao reivindicar apenas reformas jurídicas, sem questionar os papéis de gênero (COSTA; SARDENBERG, 2008). Ainda assim, os efeitos de sentido produzidos na sociedade a respeito da luta sufragista eram de mulheres que deixariam suas “obrigações” de lado para participar das decisões políticas, como se um papel anulasse o outro ou como se os papéis domésticos fossem de exclusividade feminina.

A conquista do direito ao voto representa, antes de tudo, a entrada da mulher na vida pública e a tomada de posição nas decisões políticas, o que promoveu uma série de campanhas antissufragistas, pois, no imaginário social, à mulher é destinada a zona do privado. Os sujeitos discursivos sufragistas, com posicionamentos de reivindicação dos direitos da mulher ao voto, contra identificam-se com a FD patriarcalista, mas continuam identificados com os posicionamentos de que a mulher deve cumprir os papéis domésticos de boas mães, esposas e donas de casa sem questioná-los, não rompendo totalmente com os saberes desta FD. D’Incao (2008) reflete que a consolidação do capitalismo, ascensão da burguesia e a vida urbana reforçaram o discurso da relação da mulher com o privado, no cuidado dos filhos, como se fosse o papel integral da mulher a dedicação aos filhos, o que passou a ser muito valorizado na época; “ganha força a ideia de que é muito importante que as próprias mães cuidem da primeira educação dos filhos e não os deixem simplesmente soltos sob influências de amas, negras ou ‘estranhos’, ‘moleques da rua’” (D’INCAO, 2008, p. 230). Tal perfil de

mulher é privilegiado a fim de interditar tomadas de posições sufragistas e feministas. A ideia de felicidade feminina estava intimamente ligada ao casamento, pois só assim para garantir posição social, estabilidade econômica (SAFFIOTI, 2013).

Os sujeitos sufragistas contra identificavam-se com a FD patriarcalista, ao reivindicarem os espaços públicos, mas, ao mesmo tempo, identificavam-se com os saberes de que a família tradicional estava em primeiro lugar e não poderia ser destituída. A entrada maciça da mulher no mercado de trabalho (RAGO, 2003), por conta dos avanços tecnológicos da Revolução Industrial, permitiu que as reivindicações ficassem mais intensas, a respeito das imposições da sociedade capitalista e patriarcal. Vale salientar que as mulheres pobres, a maioria negra, sempre ocuparam postos de trabalho, independentemente dos tipos de sociedade, como afirma Saffioti (2013, p. 61-62):

A mulher das camadas sociais diretamente ocupadas na produção de bens e serviços nunca foi alheia ao trabalho. Em todas as épocas e lugares tem ela contribuído para a subsistência de sua família e para criar a riqueza social. Nas economias pré-capitalistas, especificamente no estágio imediatamente anterior à revolução agrícola e industrial, a mulher das camadas trabalhadoras era ativa: trabalhava nos campos e nas manufaturas, nas minas e nas lojas; nos mercados e nas oficinas, tecia e fiava, fermentava a cerveja e realizava outras tarefas domésticas. Enquanto a família existiu como uma unidade de produção, as mulheres e as crianças desempenharam um papel econômico fundamental.

Como forma de conter manifestações, as mulheres iam sendo desencorajadas a trabalhar. As fábricas eram descritas como um antro de perdição, representando uma ameaça à família, o que direcionava as mulheres para retornar à esfera do privado (RAGO, 2008). Apesar de grande parte do proletariado, no início do século XX, ser constituído por mulheres, Rago (2008) salienta que não houve uma progressiva conquista do mercado de trabalho, o que acontece é uma expulsão das mulheres das fábricas, com o avanço da industrialização e o retorno dos homens. Eram muitas barreiras a serem enfrentadas, independentemente da classe social a que pertenciam, como diferença salarial, assédio moral e sexual, em um ambiente historicamente masculino.

Foi a corrente das feministas socialistas que questionou a opressão feminina como consequência da propriedade privada. As socialistas feministas acreditavam que as desigualdades de gênero seriam sanadas se conseguissem estabelecer uma sociedade sem classes (COSTA; SARDENBERG, 2008). Como sofreram preconceitos por parte do movimento operário, vistas como concorrência no trabalho e rejeitadas em

sindicatos, as feministas socialistas tendiam a universalizar a luta pela libertação de classes. Para as socialistas, a inserção da mulher na produção

[...] criará as bases para esta libertação, porque além de possibilitar uma independência econômica, rompendo com os laços de dominação do homem e da família, tirará a mulher do isolamento do lar e a integrará na luta comum de todo o proletariado (COSTA; SARDENBERG, 2008, p. 28).

Questões específicas femininas não eram reconhecidas pelas feministas socialistas, por acreditarem que tais reivindicações dividiam o movimento proletário internacional, o que abria mais espaço para a influência das feministas burguesas, “o medo de romper com a ‘unidade proletária’ impossibilitou as socialistas de levarem adiante uma luta mais conseqüente em defesa dos interesses das mulheres” (COSTA; SARDENBERG, 2008, p. 28).

Durante pouco mais de um século, as feministas burguesas, que lutaram pelo sufrágio universal, e as feministas socialistas, com lutas pacifistas, predominaram na sociedade. Sem muitas rupturas em relação aos discursos de opressão de gênero, em alguns momentos houve uma grande desarticulação, da década de 1940 até uma parte da década de 1960. A ideologia produz um efeito de evidência de que a conquista feminista já tinha sido alcançada com o sufrágio universal. No entanto uma das obras feministas mais conhecidas foi publicada por Simone de Beauvoir em 1949, *O segundo Sexo*, na qual a célebre frase “Ninguém nasce mulher, torna-se mulher” faz parte de uma série de questionamentos sobre as raízes da opressão feminina e abre caminho para uma nova fase do feminismo. Em 1963, Betty Friedan publica o livro *A mística feminina*, dialogando com Simone de Beauvoir e denunciando a opressão da mulher na sociedade industrial.

É na década de 1960, quando há um forte embate entre o socialismo e o capitalismo, na disputa pela hegemonia política entre os Estados Unidos e a União Soviética, em nível ideológico, que um “novo” feminismo surge. Era um momento efervescente em que havia uma onda contestatória e um movimento de ruptura de regras morais. A onda libertária de 1968 foi muito importante e necessária para “que cada vez mais amplas camadas de oprimidos passassem a ter um espaço, a procurar sua identidade, a reivindicar seus direitos” (MORAES, 1981, p. 45).

O contexto histórico é de muita transformação em vários aspectos. Há um crescimento científico e tecnológico, devido à corrida espacial, novos estilos de música, surgimento do anticoncepcional, dos hippies, dos Beatles,

do amor livre, da Ditadura Militar, do movimento pelos direitos dos negros nos EUA (SOUZA, 2012). O “novo” feminismo vai além das lutas por igualdade jurídica. Luta pela transformação nas relações humanas (família, trabalho e sociedade) e questiona as “velhas práticas machistas também presentes no próprio cotidiano desses movimentos” (COSTA; SARDENBERG, 2008, p. 29).

O feminismo, então, organiza-se. Segundo Rago (2003, p. 2), as feministas “em luta contra a ditadura militar defrontavam-se com o poder masculino dentro das organizações de esquerda, que impediam a sua participação em condições de igualdade com os homens nos movimentos então construídos”. Havia uma necessidade de fazer um movimento que não se subordinasse aos movimentos políticos pela redemocratização no país, para que o machismo não se diluísse nas mobilizações.

É na década de 1970 que grupos feministas criam associações que defendem questões envolvendo “corpo” e “sexualidade”. O chamado feminismo rebelde (RAGO, 1995-1996), da década de 1970, denunciou a dominação sexista na sociedade e dentro dos partidos de esquerda e questionou radicalmente as relações de poder no interior dos grupos políticos. O feminismo evidenciou a dominação machista, que estava sendo preterida pela ideia de Revolução. As feministas definiram como preocupação principal as trabalhadoras, quando surgem os jornais *Brasil Mulher* (1975-1980) e *Nós mulheres* (1976-1978), os quais “visavam a conscientizar as trabalhadoras pobres, respaldando-se numa linguagem marxista inicialmente destinada a pensar a luta entre as classes sociais, e não precisamente a guerra entre os sexos” (RAGO, 1995-1996, p. 34).

A reivindicação de lugares de fala do feminismo negro

Por muito tempo, o feminismo esteve preso a uma visão eurocêntrica da mulher. Após longo período sendo “repetidamente rechaçadas pelo racialmente homogêneo movimento pelos direitos das mulheres, as mulheres negras formaram seu próprio movimento associativo” (DAVIS, 2017, p. 15). Era preciso combater a universalização da categoria mulher, para não deixar de fora diversas outras mulheres.

No final da década de 1970, as pesquisas acadêmicas incorporaram a relação sexo/classe para as discussões, contemplando, assim, as mulheres operárias, rurais, donas de casa etc. (DAMASCO, 2009). E o movimento de mulheres negras surge na década de 1980 para alterar essa perspectiva universalizante, enegrecendo o feminismo (CARNEIRO, 2003). Com

demandas específicas, os grupos de mulheres negras e de mulheres indígenas não podem ser tratados com as mesmas especificidades, mas com práticas diversas, ampliando a visão de protagonismo feminista. Sueli Carneiro (2003) explica que a expressão *enegrecendo o feminismo* tem sido utilizada para marcar a trajetória de mulheres negras no interior do movimento feminista. A ideia é revelar a insuficiência teórica da formulação tradicional feminista branca e ocidental, que não integra as outras formas de expressão do feminino multirracial e pluricultural. A autora acrescenta: “afirmamos e visibilizamos uma perspectiva feminista negra que emerge da condição específica do ser mulher, negra e, em geral, pobre, delineamos, por fim, o papel que essa perspectiva tem na luta anti-racista no Brasil” (CARNEIRO, 2003, p. 118).

O questionamento ao feminismo tradicional foi incorporado pelas feministas negras no Brasil nas décadas de 1980 e 1990, cujo marco foi o I Encontro Nacional de Mulheres Negras, em 1988, em Valença, no Rio de Janeiro. O movimento de mulheres negras surge a partir de dois movimentos: o movimento negro e o movimento feminista, para redefinir as ações para a mulher negra. Conforme Sueli Carneiro (1993, p. 14):

A necessidade existencial e política que impulsiona o esforço organizativo das mulheres negras evidencia os limites da ação política desses dois movimentos sociais que são suas matrizes geradoras. Isso implica que a afirmação política de um Movimento de Mulheres Negras ou a configuração da mulher negra como uma nova força política significa, ao mesmo tempo, a afirmação de uma crítica política a esses dois movimentos. Crítica esta decorrente do caráter subordinado que a questão mulher negra tem tido na pauta de reivindicações ou nas propostas gerais encaminhadas tanto pelo Movimento Negro como pelo Movimento Feminista, atitude que vem se modificando nos últimos anos em virtude da cobrança cada vez mais efetiva das mulheres negras. Na medida em que não se sentiam contempladas nas propostas do movimento feminista, desenvolveu-se em expressivas parcelas de militantes negras uma atitude de certa rejeição das teses deste movimento.

O racismo rebaixa o status dos gêneros, pois a mulher negra está em uma escala social abaixo da mulher branca. Além de sofrerem opressão sexista, as mulheres negras sofrem opressão racial, econômica e sexual (DAVIS, 2017). A consciência de gênero, no entanto, não determina necessariamente uma solidariedade racial, o que faz com que mulheres negras sofram com o racismo no próprio movimento. As pautas dos movimentos abarcam algumas questões e apagam outras, o que requer uma nova narrativa.

Angela Davis (2017) elucida como a luta das mulheres negras de classe trabalhadora beneficia as irmãs brancas de classe média a partir de uma

pirâmide horizontalmente dividida em raça e classe social de grupos diferentes de mulheres:

As mulheres brancas se situam no alto – primeiro, as mulheres da burguesia, sob as quais colocamos as das classes médias e, depois, as da classe trabalhadora. Na parte mais baixa estão localizadas as mulheres negras e outras mulheres oprimidas racialmente, que em sua grande maioria vêm da classe trabalhadora. Quando aquelas no ponto mais alto da pirâmide obtêm vitórias para si mesmas, geralmente a condição de todas as outras mulheres permanece inalterada. [...] Mas, ao contrário, se aquelas do ponto mais baixo da pirâmide conquistam avanços para si mesmas, é praticamente inevitável que seu progresso empurre o conjunto da estrutura para cima. O avanço das mulheres de minorias étnicas quase sempre dá início a mudanças progressistas para todas as mulheres (DAVIS, 2017, p. 36).

O silenciamento da mulher negra nos movimentos feministas provoca uma mobilização para se mudar posicionamentos políticos. O conjunto de direitos reivindicados pelo feminismo para a plena autonomia da mulher não leva em consideração outros fatores. Sueli Carneiro (1993) questiona de que mulher se está falando quando se fala de romper com o mito da fragilidade feminina, da rainha do lar, da musa dos poetas, entrada da mulher no mercado de trabalho, etc., pois as mulheres negras nunca foram tratadas como frágeis, foram escravizadas e sempre tiveram que trabalhar, não são rainhas de nada, não são musas, porque o padrão de beleza é o europeu, os anúncios de emprego não contemplam a estética negra, quando estampam: “exige-se boa aparência”. A autora chama a atenção para o fato de que “o discurso clássico sobre a opressão da mulher não dá conta da diferença qualitativa da opressão sofrida pelas mulheres negras e o efeito que ela teve e tem ainda na identidade das mulheres negras” (CARNEIRO, 2003, p. 49).

A luta feminista deve também abarcar na construção da cidadania para mulheres negras brasileiras, lutando contra os mecanismos de discriminação racial, em todas as esferas da sociedade, como no mercado de trabalho, criminalização do racismo e luta por uma equivalência das diferenças e não inferioridade (CARNEIRO, 1993).

Essa relação entre os dois movimentos femininos ampliou a rede do feminismo e as bandeiras de luta, incluindo a violência contra as mulheres e dos direitos reprodutivos (RAGO, 1995-1996)⁶. As mulheres da periferia também ampliaram suas reivindicações, como o direito à liberdade sexual feminina, ao corpo etc. É nesse período também que há uma abertura para o relacionamento com o Estado. Em 1983, formam-se conselhos estaduais da condição feminina. Foram criados planos de assistência à mulher, mas

institucionalização dividiu opiniões entre feministas. Algumas achavam que era uma ameaça de serem absorvidas pelo Estado “pós-autoritário” (RAGO, 1995-1996).

Não há de se negar que houve ganhos para as mulheres no mercado de trabalho, conscientização de trabalhadoras. Cresceram os grupos de feministas negras, como Geledés – Instituto da Mulher Negra, ONGs feministas, grupos de pesquisa sobre a mulher nas universidades, mulheres na política. Rago (1995-1996) alerta que essas conquistas ainda não estão garantidas, pois há uma pressão da sociedade machista e conservadora, como “as discussões trazidas por certos parlamentares, que defendem a incorporação do ‘direito à vida desde a concepção’ na constituição”².

Algumas considerações

Buscamos neste artigo, fazer um percurso histórico-discursivo sobre os efeitos de sentido sobre o feminismo, para compreendermos como os discursos de desvalorização do feminismo funcionam há anos na sociedade, que estão vinculados à Formação Discursiva patriarcalista. A intenção não foi buscar a origem dos discursos estereotipados sobre feminismo, mas compreender a historicidade dos discursos, que tem a ver com o interdiscurso, tudo aquilo que já foi dito sobre feministas, com a memória discursiva e as formações ideológicas que sustentam tais dizeres. Fizemos também um percurso sobre os caminhos de sentido universalizantes sobre o feminismo vinculados à FD feminista. Elencamos o marco do feminismo e as condições de produção do discurso de feminismo enquanto universal, para compreendermos o apagamento de vozes periféricas do movimento, como do feminismo negro.

Os movimentos feministas podem incluir os movimentos mais subversivos, quando se questiona todo um sistema político excludente não só das mulheres, mas um sistema colonialista, racista e LGBTQIAPN+fóbico. Os discursos feministas ultrapassam a esfera jurídica das sufragistas para uma visão ampla da vida social e individual da mulher (RAGO, 2008). Analisar os efeitos de sentidos sobre o feminismo é pôr em evidência os sentidos historicamente confrontados na sociedade a fim de desnaturalizar discursos que silenciam e interditam vozes dissidentes na sociedade.

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, S. de. *O Segundo Sexo*, v. I, II. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

- BENVENISTE, E. [1976]. *Problemas de Linguística Geral I*. 5. ed. Campinas: Pontes, 2006.
- BENVENISTE, E. *Problemas de Linguística Geral II*. 2. ed. Campinas: Pontes, 2006.
- CARNEIRO, S. Identidade feminina. *Cadernos Geledés*, Caderno IV, Edição comemorativa de 23 anos, São Paulo, nov. 1993. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2015/05/Mulher-Negra.pdf>. Acesso em: 21 set. 2017.
- CARNEIRO, S. Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, v. 17, n. 49, 2003. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2015/12/18400.pdf>. Acesso em: 21 set. 2017.
- COSTA, A. A. A. Trajetória e perspectivas do feminismo para o próximo milênio. In: PASSOS, E.; ALVES, Í.; MACEDO, M. (org.). *Metamorfoses: gênero nas perspectivas interdisciplinares*. Salvador: UFBA, Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, 1998.
- COSTA, Ana Alice Alcantara. O movimento feminista no Brasil: dinâmicas de uma intervenção política. *Revista Gênero*, v. 5, n. 2, 2005.
- COSTA, A.; SARDENBERG, C. Introdução. O feminismo no Brasil: uma (breve) retrospectiva. In: COSTA, A.; SARDENBERG, C. (org.). *O feminismo do Brasil: reflexões teóricas e perspectivas*. Salvador: UFBA / Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a mulher, 2008.
- COURTINE, J. *Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos*. São Carlos: Edufscar, 2009.
- DAMASCO, M. *Feminismo negro: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1996)*. 2009. 162 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em História das Ciências e da Saúde, Casa de Oswaldo Cruz – Fiocruz, Rio de Janeiro, 2009.
- DAVIS, A. [1981]. *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DAVIS, A. [1989]. *Mulheres, Cultura e Política*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2017.
- D'INCAO, M. Mulher e família burguesa. In: DEL, PRIORE, M. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.
- FALUDI, S. *Backlash: o contra-ataque na guerra não declarada contra as mulheres*. Tradução de Mário Fondelli. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- FEMINISMO. In: HOUAISS, A. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva. Versão 1.0 1 [CD-ROM]. 2009.
- FERREIRA, A. B. de H. *Mini Aurélio: o dicionário da língua portuguesa*. 8. ed. Curitiba: Positivo, 2010.
- FERREIRA, V. Entre emancipadas e Quimera – imagens do feminismo no Brasil. *Cadernos AEL*, n. 3/4, p. 153-200, 1995/1996.
- GOHN, M. da G. *Novas teorias dos movimentos sociais*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- MORAES, M. Q. de. Família e feminismo. *Caderno de pesquisa*, São Paulo, 37, p. 44-51, maio 1981.
- MORAES, M. Q. Papel da memória. In: ACHARD, P. et al. *Papel da memória*. Campinas: Pontes, 2007.
- MORAES, M. Q. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio* (1975). Tradução de Eni Puccinelli Orlandi et al. 4. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2009.
- ORLANDI, E. *As formas de silêncio. No movimento de sentidos*. Campinas: Editora UNICAMP, 2007.
- PÊCHEUX, M. et al. Apresentação da análise automática do discurso (1982). In: GADET & HAK (org.). *Por uma análise automática do discurso*. Campinas: Ed. Unicamp, 2010. p. 251-279.

- PÊCHEUX, M. *Análise de discurso*. Princípios e procedimentos. São Paulo: Pontes, 2005, p. 15-22.
- PÊCHEUX, M. *Discurso e Leitura*. São Paulo: Cortez, 2008.
- PÊCHEUX, M. *Discurso: estrutura ou acontecimento* (1983). Campinas: Pontes, 1990.
- PECHEUX, M. [1969]. Análise Automática do Discurso (AAD-69). In: GADET F.; HAK, T. (org.) *Por uma Análise Automática do Discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Tradução de Eni P. Orlandi. Campinas: Unicamp, 2010. p. 61-151.
- PÊCHEUX, M.; FUCHS, C. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas. In.: GADET, F. e HAK, T. [1975]. *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2010.
- PERROT, M. Práticas da Memória Femininal. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 9, n. 18, p. 9-18, 1989.
- PERROT, M. *Minha história das mulheres*. Tradução de Angela M. S. Córrea. São Paulo: Contexto, 2015.
- RAGO, M. Adeus ao Feminismo. Feminismo e (Pós) Modernidade no Brasil. *Cadernos AEL. Mulher, História e Feminismo*, n. 3-4, 1995-1996, p. 12-43.
- RAGO, M. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, J.; GROSSI, M. (org.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.
- RAGO, M. O feminismo no Brasil: dos anos de chumbo à era global. *Labrys estudos feministas*, n. 3/4, 2003.
- RAGO, M. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- SAFFIOTI, H. *A mulher na sociedade de classes*. Mito e realidade. São Paulo: Expressão Popular, 2013.
- SARDENBERG, C.; COSTA, A. Feminismo, feministas e movimentos sociais. In: BRANDÃO, M.; BINGEMER, M. *Mulheres e relações de gênero*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- SCOTT, J. *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*. Tradução de Christine Rufino Dabat / Maria Betânia Ávila. Recife: SOS corpo, 1991.
- WOLLSTONECRAFT, M. *Reivindicação dos direitos da mulher*. Tradução de Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.
- ZIRBEL, I. *Estudos feministas e estudos de gênero no Brasil*. Um debate. 2007. 212 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

¹Conforme Pêcheux (2009, p. 148-149), “toda formação discursiva dissimula, pela transparência do sentido que nela se constitui, sua dependência com respeito ao ‘todo complexo com dominante’ das formações discursivas, intrincado no complexo das formações ideológicas [...]”. É importante notar que as formações discursivas não são homogêneas e as fronteiras entre elas são porosas, pois os discursos estão em complexa relação com o interdiscurso, chamado por Pêcheux de “todo complexo com dominante”.

²O samba “Ai que saudade de Amélia”, de Mário Lago e Ataulfo Alves, representa bem o discurso patriarcal, com dizeres como “Amélia que era mulher de verdade, Amélia não tinha menor vaidade”, ao comparar duas mulheres, na qual a Amélia teria o perfil de mulher que se enquadra nos padrões patriarcais.

³Este é um recorte da minha tese de doutorado intitulada “Feminismo para quê? O funcionamento dos discursos feministas no ciberespaço”, defendida em 2018, pelo Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura – PPPGLINC/UFBA

⁴ Não buscamos aqui a origem dos discursos, pois entendemos que há sempre um já-dito em outros lugares, mas podemos identificar um acontecimento histórico que faz circular discursos sobre o feminismo.

⁵ Por ter Wollstonecraft vivido um amor livre e ter tido filhos fora do casamento, foi renegada, por isso, pelas sufragistas (SARDENBERG; COSTA, 1994).

⁶Em 2006, foi criada a Lei Maria da Penha, para punir autores de violência doméstica.

⁷ O projeto do Estatuto do Nascituro (PL 478/2007) privilegia os direitos do feto desde o momento da concepção e que transforma o aborto em crime hediondo (OLIVEIRA, 2017).

CAPÍTULO 2

NEM TODES NEM NINGUÉM NO APAGAR DA EDUCAÇÃO: SILÊNCIOS E SILENCIAMENTOS NO ATRAVESSAR DO DISCURSO POLÍTICO

Rafaella Elisa Santos Rolim Miranda Brito

1. Palavras iniciais

A linguagem é uma das instâncias que parece ser revestida de um manto do deslumbramento, da fascinação, haja vista seu funcionamento escamoteador: ora adornada de opacidade, ora de evidência, perceptibilidade. Entretanto, é possível afirmar que esse funcionamento é um efeito. Tais palavras de abertura deste texto se apresentam como questão teórica, a ser discutida mais detidamente a posteriori, mas, sobretudo, resultante de um processo catártico de um sujeito-autor que, atravessado por discursos que simbolizam a linguagem como movimento de sentidos a revelar, mas sem desnudar, os processos de constituição simbólica da sociedade e das relações que a fundam, assume as palavras como discurso e, portanto, como efeito ideológico que mobiliza os dizeres de modo a configurar imagens de eternidade formal e semântica das palavras, ou melhor, no dizer da Análise de Discurso materialista, de efeito de transparência da linguagem, e pelo entendimento de que a língua “[...] permite a comunicação e a *não-comunicação*, isto é, autoriza a divisão sob a aparência da unidade [...]” (PÊCHEUX, 2009, p. 83).

Assim, preliminarmente, é imperioso destacar que neste trabalho tratamos de uma materialidade cujo recorte se deu com fulcro em uma dupla relevância: uma de ordem discursiva, por configurar-se em discurso que desponta como circulante na sociedade brasileira, com destaque à baiana, por aflorar sentidos que se movimentam em um jogo manejado por instâncias políticas, mas também por discursos do cotidiano, em um espetáculo discursivo de busca de esferas de (des)legitimação; outra, de ordem pessoal, uma vez que o material de análise é fruto de experiência vivenciada no âmbito da docência no Instituto Federal Baiano – IF BAIANO, Campus Alagoinhas, embora o material ora constituído enquanto corpus tenha se configurado enquanto tal na esfera suprainstitucional.

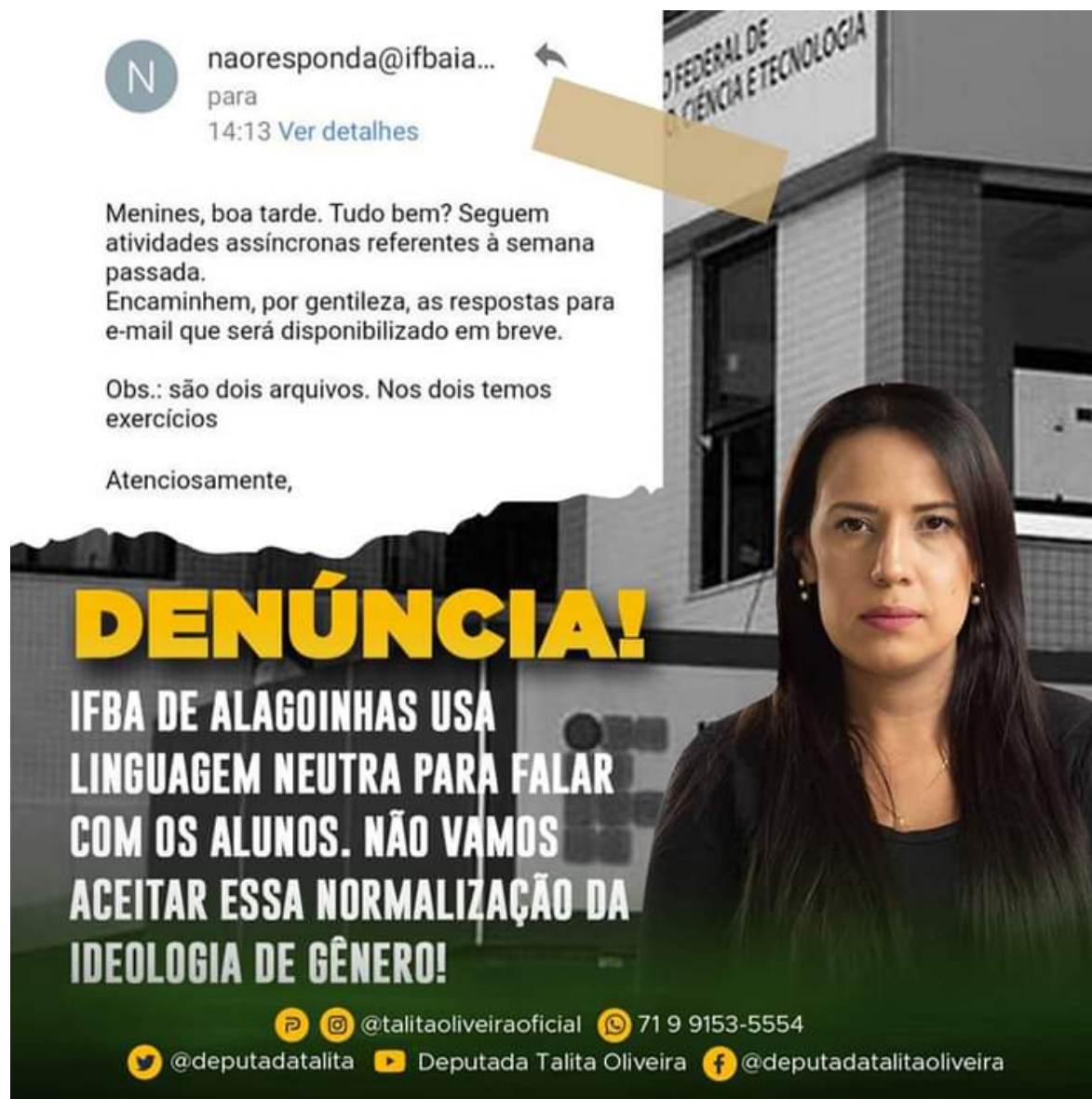
Cabe, dessa forma, fazer, de antemão, alguns esclarecimentos de ordem teórica. O texto ora apresentado encontra-se alicerçado, teórica e metodologicamente, como é possível supor pós-leitura do parágrafo inicial, pela Análise de Discurso materialista. Significa isso dizer que é importante tomar como princípio, no que tange ao segundo aspecto motivador do recorte configurador do corpus, o processo de interpelação ideológica do indivíduo em sujeito estabelecido por Louis Althusser (1996) e relido por Michel Pêcheux (2009). Dito isso, apesar de uma experiência pessoal ser o estopim para revestir a materialidade de relevância científica, a individualidade deve ser entendida como um efeito ideológico de origem, de ponto de partida, ou seja, a docente configura-se como um sujeito ideologicamente constituído e inconscientemente recalcado, o que remove o indivíduo do jogo analítico e coloca em cena o sujeito-docente-pesquisador no funcionamento discursivo.

É adequado, ainda, trazer à baila a compreensão da noção de condições de produção. Considerando a ideologia como elemento constitutivo do processo discursivo, podendo ser brevemente compreendida como “[...] processo de produção de um imaginário, isto é, produção de uma interpretação particular que apareceria, no entanto, como a interpretação necessária, e que atribui sentidos fixos às palavras em um contexto histórico dado [...]” (ORLANDI, 2007a, p. 96), apresentando como elemento constitutivo a formação discursiva, compreendida como o possível que pode e deve ser dito em uma determinada conjuntura, podemos ratificar que a individualidade é uma evidência não meramente contextual, imediata, mas sobretudo histórica e ideológica. Desse modo, as condições de produção dizem respeito às determinações histórico-ideológicas que organizam um dado discurso. Assim sendo, o recorte evidenciado como fruto de uma individualidade é nesse trabalho entendido como uma posição assumida pelo sujeito-docente-pesquisador a partir de determinadas condições de produção de discurso, um gesto interpretativo que põe em vislumbre a existência de uma relação intrínseca entre linguagem e poder.

Feitas tais considerações, apresenta-se o corpus como uma postagem realizada pela deputada estadual Talita Oliveira, do PSL, Coligação Renova Bahia, em mandato eletivo na Assembleia Legislativa da Bahia pelo quadriênio 2019-2023, na rede social Instagram, em 1º de dezembro de 2020. A postagem apresenta 722 curtidas e 56 comentários. Consiste em reprodução de e-mail institucional encaminhada por docente de Língua Inglesa aos seus estudantes, no contexto de educação remota no Instituto

Federal Baiano – IF BAIANO, referente às atividades assíncronas estabelecidas, com texto-denúncia da parlamentar, em combate à intitulada “ideologia de gênero” e à “linguagem neutra”.

Figura 1 – Postagem rede social



Fonte: Disponível em: https://www.instagram.com/p/CIQU2p6FG-U/?utm_medium=copylink. Acesso em: 15 dez. 2020

2. Algumas palavras sobre a palavra: uma perspectiva discursiva

Tomar a palavra como discurso implica considerar a materialidade discursiva a partir de um tripé constituído pelo real da língua, da história e do inconsciente, que converte a forma material em deslocamento da evidência do sentido. Dessa maneira, tomamos a língua como “[...] base comum de processos discursivos diferenciados [...]” (PÊCHEUX, 2009, p.

81) e a análise de discursos como tomada “de partido pela imbecibilidade”, ou seja,

[...] decidir não saber nada do que se lê, permanecer estranho à sua própria leitura, acrescentá-la sistematicamente à fragmentação espontânea das sequências para acabar de liberar a matéria verbal dos restos de sentido que ainda aderem aí... (PÊCHEUX, 2016, p. 25).

Desse modo, pensar os mecanismos de significação na sociedade sob o viés linguístico, quer dizer, da configuração da estrutura da língua enquanto sistema é pensar o “[...] espaço do possível, da falha, do efeito metafórico do equívoco” (ORLANDI, 2007b, p. 22). Significa dizer que ao assumir um posicionamento que estabelece uma forma linguística como “A” estrutura do real, o sujeito se constitui a partir do confronto do real com o imaginário e da linguagem, da relação entre língua e história, afinal:

[...] através das estruturas que lhe são próprias, toda língua está necessariamente em relação com o “não está”, o “não está mais”, o “ainda não está” e o “nunca estará” da percepção imediata: nela se inscreve assim a eficácia omni-histórica da ideologia como tendência incontornável a representar as origens e os fins últimos, o alhures, o além e o invisível (PÊCHEUX, 1990, p. 8).

Dessa forma, são estabelecidas, na/a partir da língua relações de poder e, embora a língua não se configure como uma superestrutura e não esteja subdividida em estruturas de classe, ela não é indiferente à divisão social e, portanto, é materialidade no campo da luta política. Assim,

[...] as contradições ideológicas que se desenvolvem através da unidade da língua são constituídas pelas relações contraditórias que mantêm necessariamente, entre si, os “processos discursivos”, na medida em que se inscrevem em relações ideológicas de classe [o que indica que a autonomia do sistema linguístico é relativa] (PÊCHEUX, 2009, p. 83-84).

Em função disso, ao tomarmos a morfologia como objeto discursivo e, então, o morfema designador de gênero como materialidade discursiva, estamos diante do embate entre a ideologia dominante e as ideologias dominadas no interior dos Aparelhos Ideológicos, de forma a mobilizar o mecanismo reprodução-transformação das relações de produção e a manter (ou não) os rituais linguísticos que estabelecem o sistema de gênero sob um regime binomial, dicotômico, ou seja, em um movimento pendular que só legitima o feminino e o masculino e a dominância do masculino na instância de plural, quando pensamos especificamente em sistema linguístico, nas suas variantes padrão e culta.

A concepção mesma – e já clássica –, no campo teórico, de existências de variedades linguísticas já são rastros de que apesar de a linguagem, os efeitos de fronteira e o irrealizado serem pensados na perspectiva da

interpelação ideológica, e então, as práticas ideológicas se caracterizarem como manifestações linguageiras reguladas por rituais, sob o mecanismo da repetição, entendemos que não há ritual sem falha, pois este “[...] chega a se quebrar no lapso ou no ato falho”. (PÊCHEUX, 1990, p. 17). Dessa maneira, se as variedades linguísticas se constituem como rastros da falha dos rituais, uma vez que estabelecem novos meios de utilização do sistema linguístico, colocando em destaque, inclusive, a relatividade da autonomia sistêmica, a emergência de outros morfemas a designar o gênero na língua manifesta pontos de resistência e revolta no interior do Aparelho Ideológico de Estado e, desse modo, configura-se como discurso revolucionário, sendo, então, possível, “[...] começar a se despedir do sentido que reproduz o discurso de dominação, de modo que o irrealizado advenha formando sentido do interior do sem-sentido” (PÊCHEUX, 1990, p. 17).

Assim, a emergência de um morfema que simbolize um ponto de assunção simbólica que represente uma formação discursiva divergente daquela que configura a sociedade em duas possibilidades de gênero, marcada meramente pela genitália, traz à tona efeitos de memória revolucionária que confrontam e deslocam a configuração política e a organização linguística que tenta nomear os reais e, historicamente, visam rearranjar os dispositivos estatais de forma a serem ordenados por uma nova identificação simbólica, por novas tomadas de palavra, enfim, por estratégias outras que constituam novos rituais sob a égide da diversidade de gênero. Tem-se, então, que “[...] os discursos de revolução [...] tendem inevitavelmente a tornar simétrico algo presente nos discursos da ordem estabelecida, prefigurando a ordem estatal revolucionária” (PÊCHEUX, 1990, p. 18).

Dessa maneira, entendendo que o real é heterogêneo e a homogeneidade é uma evidência ideológica, resíduo do processo de interpelação, a estabilização das formas linguísticas sob o manto da unidade de gênero, sob a capa binária, responde a uma necessidade – também efeito discursivo – por normatização, pela constituição de espaços logicamente estabilizados, de um projeto de saber que unifique a heterogeneidade do real, sem risco de interpretação, administrável, que põe a resistência e a dominação no mesmo patamar, ainda que haja

[...] coisas-a-saber (conhecimentos a gerir e a transmitir socialmente), isto é, descrições de situações, de sintomas e de atos (a efetuar ou evitar) associados às ameaças multiformes de um real do qual “ninguém pode ignorar a lei” – porque esse real é impiedoso (PÊCHEUX, 2008, p. 34-35).

Diante de um real simbolicamente interpretado, o discurso revolucionário conflita com sentidos no *continuum* que, historicamente, constituem uma evidência empírica de que a língua só comporta duas possibilidades, porque ela seria uma representação de uma realidade, fruto de gestos interpretativos que alinham a sexualidade/afetividade do ser humano à dos animais em sua função reprodutiva, ainda que os sujeitos que são constituídos por essas formações ideológicas não se configurem como o bom sujeito discutido por Pêcheux (2008), ou seja, não funcionem integralmente sob TODAS as práticas ritualísticas estabelecidas pela formação discursiva que os constituem. À vista disso, ter como sentido exclusivo a expressão linguística de gênero moldada sob a dupla masculino/feminino, com prevalência do primeiro em casos de pluralidade linguística, traz à baila o efeito de uma completude da linguagem, que entende que a performatividade na linguagem é fechada.

Todavia, a linguagem é constitutivamente incompleta, sendo o dizer sempre aberto, havendo plasticidade no mecanismo do significar. Dessa maneira, se “[...] o *sentido* [...] não existe ‘em si mesmo’ [...], mas, ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras [...] são produzidas (isto é, reproduzidas)” (PÊCHEUX, 2009, p. 146, grifos do autor), a defesa de uma linguagem que se orienta pelo binômio de gênero é um posicionamento ideológico que alimenta o efeito de evidência natural, de representação de uma natureza extralinguística que é apenas uma das direções do espaço simbólico, é o “[...] vestígio do possível” (ORLANDI, 2007b, p. 18). Assim, tem-se que

[...] não são os traços sociológicos empíricos [...] mas as formações imaginárias, que se constituem a partir das relações sociais que funcionam no discurso [...]. Há em toda língua mecanismos de projeção para que se constitua essa relação entre a situação – sociologicamente descritível – e a posição dos sujeitos, discursivamente significativa. (ORLANDI, 2007b, p. 30).

3. Da linguagem não-binária – da instituição de ensino à rede social: o discurso político de apagamento da educação

Pensar discursivamente implica em olhar a linguagem para além dos aspectos verbais. Configurar um corpus na perspectiva da Análise de Discurso materialista envolve a observância de regularidade e de pontos de escape que caracterizem os potenciais equívocos e nos indiquem, enquanto analistas, o funcionamento dos discursos analisados. Ter a linguagem como objeto, em seu entrecruzar com elementos de gênero, é entender que

dominação e resistência são funcionamentos que estão e são no mesmo espaço discursivo. Assim, analisar um corpus que tenha como mote um debate em torno de como deve-se formatar a própria linguagem não é apenas um labor metalinguístico, é um olhar sob um mecanismo de regulação da sociedade a partir de como ela se identifica, ou melhor, é observar os discursos em funcionamento no tocante ao primeiro movimento de simbolização dos reais: a atribuição de palavra às coisas.

Ao trazer “debate” como palavra-chave no parágrafo anterior, iniciamos o estabelecimento de análise da materialidade a partir daquilo que nos parece ser, de fato, metalinguístico: a denúncia. Configura-se o discurso em uma denúncia daquilo que é interpretado como corrupção linguística, como forma de doutrinação e escape das formas de performatividade sexual-afetiva diversa daquela tomada como padrão, tomando a língua, como dito anteriormente, em um mecanismo de controle dos sentidos e das práticas a organizar os reais, homogeneizando-os, silenciando as potenciais formas de identificação, de assunção subjetiva. Assim, sua emergência gráfica se dá na forma de um grito pictórico, de uma manifestação visual que destoa dos demais elementos e que é denúncia não apenas porque se autointitula assim, mas

[...] porque produz conflito e demanda o olhar e a escuta do outro e de si. Se o grito é uma materialidade para a denúncia, essa relação não se centra apenas na maneira como um grito pode *veicular* uma mensagem de denúncia, mas, especialmente, como, no processo discursivo, o funcionamento do grito irrompe como corpo e resistência (MODESTO, 2018, p. 216).

Embora pareça contraditório estabelecer a significação da ideologia dominante como elemento constitutivo da denúncia, o seu funcionamento só é possível porque o sujeito-autor traz à baila o discurso do outro, das ideologias dominadas para o jogo de cena para funcionar como mecanismo de legitimação do discurso dominante como posicionamento de um sujeito sob ataque, sujeito que estabelece discursivamente a necessidade de estar no front para manutenção de um real regulado por um sistema linguístico normalizado por um duplo gênero. Trazer o discurso do outro é uma evidência de completude da linguagem.

A incompletude da linguagem, desta maneira, indica-nos que sempre falta o Outro da linguagem. A linguagem, assim, é o movimento das palavras em direção ao silêncio e, antes de tudo, do silêncio em direção às palavras: “o sentido é múltiplo porque o silêncio é constitutivo. A falha e o possível estão no mesmo lugar, e são função do silêncio. Presença [...] e silêncio [...] se enrolam no mesmo acontecimento de linguagem: o

significar” (ORLANDI, 2007b, p. 71). O silêncio é, portanto, significante. A incompletude da linguagem, então, diz respeito à sua multiplicidade, à ausência e presença simultânea do Outro no discurso.

O discurso do outro como legitimador do grito de denúncia se dá pelo apagamento de instâncias discursivas, educacionais e jurídicas, pois há a assunção de que há sentidos que são legítimos e outros, não. Desse modo, publicar um texto de e-mail institucional, não direcionado ao sujeito-autor da postagem e com conteúdo pedagógico não é significado como algo condenável, mas como conduta necessária a um bem maior: libertar os estudantes de uma prática linguageira que não condiz com o dito “normal”.

Assim, por tratarmos de um objeto discursivo, cabe ressaltar a outra face do silêncio, classificada como silêncio local, ou simplesmente censura, uma de suas manifestações. Interessa-nos essa perspectiva, pois ela demonstra, com muita força, a atuação do poder na/da linguagem. A censura pode ser compreendida como “[...] qualquer processo de silenciamento que limite o sujeito no percurso dos sentidos [...]” (ORLANDI, 2007b, p. 13), ou seja, o sujeito é proibido de dizer determinados sentidos (indesejáveis!) em determinadas conjunturas. Dessa maneira, a linguagem não-binária é a falha do sistema, o ponto em que o sujeito indesejado estabelece aos sujeitos de bem e a seus filhos a ideologia que pertence somente a ele. Ideologia passa a ser significada, então, como um artifício de doutrinação e deve, então, ser silenciada.

Por conta disso, a neutralidade da linguagem e sentidos como normalização emergem como aqueles a serem combatidos, ainda que se configurem como equívoco, vez que neutralidade e assunção consciente de uma ideologia de gênero se constituam como pontos de incongruência. Serem materializados em tom diverso daquele que enuncia a denúncia e em cor que é significada como a cor da paz – o branco – pode parecer estabelecer um funcionamento que prioriza o grito, mas não a denúncia em si, o que faz com que não apenas a própria linguagem dita neutra e suas consequências estejam um plano secundário, mas põe em relevância o sujeito-enunciador, político, combatente, defensor, e não o objeto da denúncia.

Materializam-se, enfim, dois gestos de resistência na publicação: aquele que é ponto de assunção dos sujeitos minorizados e que reclamam a linguagem não-binária como mecanismo de inclusão, e aquele que entra em embate com ele, que assume a posição de sujeito que se movimenta a fim de

defender o que está estabelecido a partir de uma normalidade, que é ideologicamente constituída, ou seja, a dualidade.

4. Considerações finais

O grito de denúncia da postagem é um grito de silenciamento. Reclama dizeres que mobilizam sentidos que apagam sujeitos, manifestações languageiras e práticas educacionais, haja vista que estabelece o que é legítimo de ser ensinado, de que forma e desconsidera o que está textualmente posto na materialidade trazida pelo próprio discurso como forma de funcionar como contraponto e estabelecer legitimação discursiva.

Assim, tomando o funcionamento duplo da denúncia na postagem e o debate que ela instaura, ao passo que silencia sentidos outros, tem-se que o efeito produzido é o de nem todes nem ninguém tem legitimidade no processo de educação, a não ser que sejam sujeitos constituídos por uma evidência de homogeneidade e tradição linguística e de costumes. Legitima-se, em contrapartida, o sujeito da denúncia, enquanto o objeto de denúncia e o sujeito denunciado são significados como mecanismos a movimentar as discursividades que constituem um ente social e político aportados no binarismo, como entidades que compõem a cena discursiva de heroísmo e a formação imaginária de salvaguarda social. A denúncia, desse modo, configura-se como instância de (des)mobilização de legitimidades.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado: notas para uma investigação. In: ZIZEK, S. (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 105-142.
- MODESTO, R. *“Você matou meu filho” e outros gritos: um estudo das formas da denúncia*. 2018. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Unicamp, Campinas, 2018.
- ORLANDI, E. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 6. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007a.
- ORLANDI, E. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. 5. ed. Campinas: Pontes, 2007b.
- PÊCHEUX, M. Delimitações, inversões, deslocamentos. *Caderno de Estudos Linguísticos*, n. 19, p. 7-24, jul./dez. 1990.
- PÊCHEUX, M. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. 5. ed. Campinas: Pontes, 2008.
- PÊCHEUX, M. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. 4. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2009.
- PÊCHEUX, M. Abertura do colóquio. In: CONEIN, B.; COURTINE, J-J. et al. (org.). *Materialidades Discursivas*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2016. p. 23-29.

RELAÇÕES RACIAIS E INSTAGRAM: ANTIRRACISMOS E FEMINISMOS NA ARENA IMATERIAL DA LÍNGUA E DOS DISCURSOS

Fernanda da Silva Machado

1. Antirracismos: amplitude e alcance

O cumprimento dos necessários decretos de isolamento social mais ou menos flexíveis enfrentados pelo mundo inteiro – nos quais aquelas pessoas que possuíam condições sociais favoráveis (sendo as laborais as condições mandatórias) permaneceram isoladas quase por completo, deixando suas residências apenas para atividades essenciais e com a paramentação exigida como precaução – tornou-se menos insuportável pela recorrência às redes sociais. Dentre essas redes, o Instagram, uma das mais utilizadas, ganhou um crescimento em número de inscritos e de acessos, servindo de parâmetro de popularidade, inclusive auxiliando na mensuração da relevância e alcance de temas sociais.

Porém, nem mesmo a claustrofobia da clausura, nem a precaução do contágio imposta pela lei e/ou pelo medo foram suficientes para amainar a força do racismo. Somente um trimestre após a tipificação da Covid-19 como pandemia pela Organização Mundial de Saúde (OMS), ainda em meio à incipiência das medidas de contenção da doença, em maio de 2020, a população mundial assistiu, surpresa e incrédula, em muitos casos, às notícias sobre os homicídios de George Floyd¹ e Breonna Taylor²: duas pessoas que perderam seu direito à existência pela truculência e desumanidade de abordagens policiais. Essas ocorrências, de motivação racista, desencadearam uma onda de protestos nos Estados Unidos que acabaram encontrando eco em todo o mundo, inclusive no Brasil, onde casos similares aconteceram.

Tal reação é sintoma do reconhecimento gradual da necessidade de combate ao racismo como um modo de pacificar as relações sociais e garantir a equidade. O fato de a arbitrariedade das forças policiais ter encontrado identificação em casos congêneres em todo o mundo denunciou o racismo como uma chaga social a ser combatida, assim como seu caráter estrutural e institucional. Desse modo, a agenda antirracista

ganha força em um cenário de vigência do racismo e encontra frentes diversas de atuação. Uma dessas frentes são as redes sociais, sendo o Instagram uma das principais. Um dos marcos foi um protesto mundial em forma de uma postagem que consistia em um fundo negro com a superposição da *hashtag* #blackouttuesday.

No Brasil, além da participação dessa *hashtag*, diversas outras foram criadas em protesto. Não que a violência policial no Brasil tenha emergido após o caso estadunidense. De qualquer forma, a pauta ganhou visibilidade entre a sociedade brasileira, destacando-se, nessa rede social, publicações em cobrança de apuração dos numerosos e alarmantes casos de violência policial contra crianças, jovens, mulheres e homens negros. Esses casos formam, em seu conjunto, uma ação genocida em cadeia, cada vez mais incontestada, porém paradoxalmente ainda crescente.

A onda antirracista no Instagram desembocou na cultura pop. Os acontecimentos de 2020 resgataram a discussão sobre o racismo institucional ocorridas em 2016 quando do “Oscar so White” ou “Oscar tão branco”, em português: uma crítica à escancarada falta de representatividade étnica não branca na academia do Oscar e em consequência entre os indicados. Essas discussões foram amplificadas e retomadas no Instagram devido ao mesmo *modus operandi* em outras premiações da cultura de massa, reiterando o caráter sistemático do racismo.

Interessa à presente análise os discursos que circulam via *posts* observando a língua como mediação de atividades sociais, como interlocução e construção de sentidos. Assim, seria redutor compreender a língua, a manifestação verbal da linguagem, como transmissão neutra, passiva, de informações ou um sistema organizado por elementos mutuamente definíveis. A língua elabora os sentidos de modo atrelado às instâncias imateriais, concretizando discursos em textos. Um texto qualquer, levando-se em conta tanto o dito quanto o não dito, por exemplo, pode ser perspectivado por uma análise que enfoque sua relação com uma situação específica de comunicação e a um efeito sujeito interpelado por uma ideologia e nela identificado.

Nessa esteira, cabe ainda analisar o modo como o antirracismo é definido. Primeiro, importa pensar a relação geral que se estabelece com as designações/definições. É tendência pensar as definições como algo mais ligado ao conceito fechado do que para a ideia de “noção”. Então, quando é apresentada a ideia de antirracismo, inicial e geralmente, tende-se a pensar

em um único sentido, de base, original, verdadeiro etc. Isso advém, e muito, do fato de o ensino de língua, equivocadamente, abordar o sentido como algo único, jogando a pluralidade semântica para o campo dos casos especiais, excepcionais ou defectivos (sinonímia, antonímia, paronímia, ambiguidade, ruídos comunicativos, por exemplo). Sendo assim, para antirracismo, tendemos a pensar em uma identidade caracterizada pela luta contra o racismo de modo homogêneo com ideias orientadas para uma mesma direção e reunindo os mesmos discursos filiados a uma mesma base ideológica.

Porém, o Brasil atual, frente a um movimento mundial antirracista em que se faz uma convocação ampla, naturaliza-se o antirracismo como ação combatente ao racismo como a única postura. No entanto, diferente desse conceito, pode-se ter diversas abordagens antirracistas, resultando em uma postura mais frontal ou mais conservadora, de maior ou menor aderência aos pressupostos discursivos antirracistas. Isso é admissível visto que se a sociedade brasileira se estrutura com base no racismo, a identidade antirracista, em suas diferentes posturas, pode se relacionar intimamente com a mentalidade racista.

Diante dessas disposições, a proposta que se faz neste capítulo é realizar uma análise acerca do antirracismo e da sua interface com o feminismo com um *corpora* formado por uma seleção de postagens da rede social Instagram, publicadas no intervalo de janeiro a dezembro de 2021 da página de Carol Moreira, influencer digital cuja atuação abrange crítica de filmes e séries em diversas plataformas, inclusive contemplando premiações de maior expressão relativas. Além de ela possuir uma página no Instagram¹⁰ (com 318 mil seguidores), destaca-se também o seu canal no YouTube (com 883 mil inscritos), que se dedica principalmente para a crítica de séries, filmes e livros associados. Assim, ela conta com uma expressiva plataforma de divulgação de seu trabalho e de discussão de temas relacionados à cultura pop. Ela conta ainda com uma conta ativa no Twitter e um *podcast*, o *@moduspod*.

2. Língua, discurso e ideologia: caminhos para a análise

A ciência se faz pelo desejo de superar lacunas e da posterior constatação da obsolescência dessa superação, aliando diferentes campos, refutando e elegendo determinadas teorias para a obtenção do novo (BACHELARD, 1996). Sendo assim, a observação dos efeitos de sentido, materializáveis na língua, compreendida como mediadora da relação

homem-sociedade, ensejou a seleção de pressupostos e a conciliação de diferentes áreas de estudos. Sendo assim, Michel Pêcheux elaborou a publicação de *Análise automática do discurso* (1969), tomando como base a interdisciplinaridade, recorrendo a elementos teóricos da Psicanálise de Lacan (o qual, por sua vez, efetuou uma releitura dos estudos freudianos), do materialismo histórico (reformulando Althusser, que por sua vez, havia reinterpretado Marx); e da Linguística estrutural e enunciativa.

Reelaborando pressupostos dos estudos da Psicanálise, para a construção da Análise do Discurso (AD), Michel Pêcheux elaborou a construção do sujeito não empírico, fonte ilusória do dizer já que, inconscientemente, esse sujeito é atravessado pela ideologia. Além disso, o estudioso reporta o materialismo histórico marxista, apontando o sujeito historicamente situado, além de trabalhar a noção de posturas sociais, vinculadas a classes sociais demarcáveis na elaboração dos sentidos durante a interlocução. Recorrendo ao campo da Linguística, Pêcheux desenvolve a ideia de língua como instância mediadora do homem com a sociedade, inter-relacionando língua e discurso com ênfase na concretude deste na fala ou na escrita (estendendo a heterogeneidade a ambas as modalidades da língua, inclusive). De campos tão distintos divergentes, a AD reúne, depois de algumas revisões teórico-metodológicas correspondentes a cada uma de suas três fases, seus aspectos basilares.

Por seu turno, cabe ainda a diferenciação entre discurso e texto para a AD. Discurso e texto são diferentes, mas complementares. O discurso adere ao texto sendo por ele veiculado na sociedade, por indivíduos interpelados em sujeito pela ideologia, em determinado espaço-tempo. O discurso tem sua produção condicionada pela situação que compreende o percurso sócio-histórico e que pode ser percebida em contextos nos sentidos amplo e estrito, não dicotomizados, separados só didaticamente, já que ambos os contextos são co-ocorrentes; e o interdiscurso, conjunto universo que reuniria todos os dizeres já-ditos, a um conjunto de formações discursivas com uma dominante. Esse condicionamento discursivo relaciona-se aos sujeitos alocados em suas respectivas classes sociais e consequentes posições discursivo-ideológicas.

2.1. Subjetividade, alteridade e fragmentação: posições discursivo-ideológicas

A materialidade linguística do texto concretiza aquilo que é do discurso e, por sua vez, da ideologia que lhe subjaz, tal como afirma Orlandi: “As

formações discursivas são a projeção, na linguagem, das formações ideológicas. As palavras, expressões, proposições adquirem seu sentido em referência às posições dos que as empregam” (ORLANDI, 2006, p. 17). Ou seja, a depender da posição diante do mundo, a linguagem comum aos sujeitos adquire um prisma discursivo-ideológico específico para um sujeito determinado (e/ou um grupo determinado).

Caso, entre as diversas possíveis, a ideologia que prega a equidade como um direito humano é a acatada, a formação discursiva que reconhece o antirracismo manifesta essa formação ideológica. Em outras palavras, a formação ideológica comporta formações discursivas normatizadoras, as quais, por sua vez, correlacionam-se com determinadas posições-sujeitos. Esse sujeito, interpelado pela ideologia, é o ente responsável pela organização do dizer (mas não sua origem); é um “eu” assujeitado, de livre-arbítrio modulado e ilusório, já que é “conduzido, sem se dar conta e tendo a impressão de estar exercendo sua livre vontade” (PÊCHEUX, [1975] 1997a, p. 166-178).

A representatividade da formação discursiva antirracista vem ganhando ímpeto com as redes sociais, como já afirmado. Isso atrela, de modo quase indissociável, a associação do antirracismo com uma ideia de humanitarismo, de vanguarda, de sagacidade, por exemplo. No entanto, tal antirracismo apresenta-se com uma gradação de adesão, em um *continuum* cujas posturas extremas são referendadas à esquerda e à direita, pendendo, por vezes, para o radicalismo, e mediadas por tendências mais moderadas. Essa variação de posturas no *continuum* varia de acordo com a percepção da necessidade específica do antirracismo em termos dos seus efeitos sociais: campos onde pode ser aplicado, agentes ou alvos implicados, situações do alcance etc.

Com base nisso, o sujeito assumidamente antirracista posicionar-se-ia pela identificação, contraidentificação ou, em casos-limite, desidentificação (ORLANDI, 2006, p. 16). Antes de tudo, importa que o sujeito pecheuxtiano, na terceira fase da AD, foi projetado como um lugar discursivo, não transparente, fragmentado e constitutiva e discursivamente permeável. Esses três posicionamentos do sujeito marcam a permeabilidade da FD só assumida na segunda e terceira fases da AD, já que na primeira fase, a da *Análise Automática do Discurso* ([1969] 1997b), embora já se admitissem as posições-sujeito, trabalhou-se com o conceito de máquina discursiva como produtora de discursos mais homogêneos e estáveis. Mais fortemente na terceira fase é que a inter-relação de FDs é considerada.

A forma-sujeito pode ser recoberta parcialmente ou totalmente por uma formação discursivo-ideológica (FDI), sendo, respectivamente, analisada em: a) bom sujeito, quando plenamente identificado pela FD ou b) mau sujeito, quando contraidentificado ou seja, quando toma os saberes da FD como questionáveis, ainda que esteja nela incluso, identificando-se simultaneamente com crenças e valores de outras FD. Outra situação que se apresenta é a desidentificação do sujeito, que ocorre quando ele deixa sua FD e parte para a identificação externa, com outra FD com pressupostos diferentes (PÊCHEUX, [1975] 1997a, [1969] 1997b; INDURSKY, 2007).

Em suma, as posições-sujeito inseridas em certa formação discursiva podem ter três diferentes efeitos-sujeito: identificação, contraidentificação e desidentificação. Cada um desses efeitos corresponde a um nível de adesão a determinada formação discursiva do complexo de FDs componente das formações ideológicas. Formações discursivas essas, por esta razão, não raro, discordantes. A identificação é compreendida como a concordância total com os preceitos discursivo-ideológicos; a contraidentificação é a concordância parcial, a negociação de determinadas disposições de uma dada formação discursiva juntamente à admissão de outras representações de uma outra formação discursiva; e a desidentificação é entendida como a migração, pela total discordância, de uma FD para outra. Todo esse processo identitário, conforme desdobramentos de Pêcheux ([1975] 1997a), pode ocorrer sem que o indivíduo esteja consciente disso ou responsável por isso de modo pleno.

Tal sujeito fragmentado, quando envolvido com as questões antirracistas, poderia assumir uma das três posturas: identificação, em que aderiria aos preceitos de modo integral, dominante; contraidentificação, quando revelaria uma postura mais moderada, cautelosa; e, por fim de desidentificação, ao se afastar dessa e migrar para outra formação discursiva, de preceitos opostos, a FD racista (igualmente fragmentada e composta por posições-sujeitos heterogêneas) (PÊCHEUX, [1975] 1997a).

A AD traz a noção de sujeito do discurso uma ilusão de ser a fonte do dizer pela dinâmica do que Pêcheux chama de esquecimentos. O esquecimento

número 1, ou seja, o esquecimento ideológico, dificulta a atuação discursiva da ideologia, deixando-o inconsciente desse processo; já o esquecimento número 2, o da ordem da formulação do enunciado, não mantém a percepção do registro do apagamento de determinadas formas linguísticas em detrimento de outras no momento das escolhas linguísticas para o

momento da construção de sentidos na enunciação. Estão assim superpostos a cadeia discursiva e o “recalque” do sujeito da Psicanálise de Lacan (PÊCHEUX, [1975] 1997a, p. 166-178).

Ambos os esquecimentos são inter-relacionados, podendo ser entendidos como um só esquecimento bifurcado, e alheiam o sujeito dessa origem anterior e exterior do seu dizer – à memória discursiva ou ao interdiscurso. O interdiscurso é o conjunto de já-ditos do qual o esquecimento age como estruturante, corrente da qual qualquer enunciado é mais um elo, no sentido de continuidade e apoio, já que todo enunciado dá continuidade e se ancora nos pré-existentes. O sujeito da AD apresenta um “eu” de submissão modulada à ação normatizadora de certa formação discursiva.

Nos estudos da AD, merece atenção ainda o conceito de condições de produção do discurso: os sujeitos, submetidos à língua discursivo-ideológica para constituírem seu estatuto; o tempo e o espaço, que formam a situação em sentido lato ou estrito; o jogo imagético, que acessa as formações discursivo-ideológicas – a memória discursiva (relacionada a enunciados autorizados por uma certa formação discursiva); e o interdiscurso (conjunto universo que reuniria todos os dizeres já-ditos, a um conjunto de formações discursivas com uma dominante)¹⁴ (INDURSKY, 2008; PÊCHEUX, [1975] 1997a, [1969] 1997b).

O discurso, portanto, pode ser entendido como atravessado por outros discursos. Isso se dá porque uma formação discursiva (FD), isto é, um conjunto de formações simbólicas de enunciados por ela autorizados, existe na filiação a determinadas formações ideológicas, projetando na linguagem as diferentes posições-sujeito. Sendo assim, uma formação discursiva aponta possibilidades e restrições do dizer para determinado sujeito, a depender de sua classe social, contexto histórico e correspondência ideológica.

Deste modo, o sentido, que é o objeto de estudos da AD difere da noção de sentido trabalhado pela Linguística de Ferdinand de Saussure: enquanto este sentido advém das movimentações internas de um sistema linguístico, sendo oriundo e pertencente às possibilidades dessa estrutura; aquele sentido refere-se a uma elaboração contínua que presentifica e alia fatores contextuais, sujeito e língua. O sentido da AD, então, trabalha a materialização na língua das relações intersubjetivas, historicamente situadas.

Situando, portanto, tempo e espaço, a este estudo importa circunscrever o período histórico em questão como Brasil do ano de 2021 onde as redes sociais – compreendidas como um espaço profícuo de reverberação da cultura pop contendo inúmeras páginas que atualizam discussões acerca das produções culturais de massa, amplamente divulgadas pelos serviços de *streaming* – ainda encontram massiva aderência¹².

3. Ideologia e racismo: teoria-prática

Desde já, importa um alerta. A escolha das noções teóricas e dos caminhos para a pesquisa, longe de ser um exercício puramente científico, acolhe, de modo metalinguístico, determinadas posturas político-ideológicas que, de modo circular, também influenciam as escolhas teórico-metodológicas. O trabalho com AD não é diferente – o analista é inserido numa determinada dinâmica sócio-histórica, o que restringe/atrela sua análise a determinada dinâmica de FDs.

Com a escolha do conceito de ideologia, isso não seria diferente. A ideologia¹³, segundo a ótica dos estudos da AD, é o viés de determinado grupo social subordinado a um limite de espaço e de tempo, é algo veiculado pelos discursos sem exceção, inviabilizando a ideia de que haveria um discurso neutro ideologicamente. Não é, a princípio, uma tentativa de se lesar as consciências ou mascarar realidades. Diferente disso, é algo concebido como característico do próprio signo:

De outro lado, temos uma noção mais ampla de ideologia que é definida como uma visão, uma concepção de mundo de uma determinada comunidade social numa determinada circunstância histórica. Isso vai acarretar uma compreensão dos fenômenos linguagem e ideologia como noções estreitamente vinculadas e mutuamente necessárias, uma vez que a primeira é uma das instâncias mais significativas em que a segunda se materializa. Nesse sentido, não há um discurso ideológico, mas todos os discursos o são. Essa postura deixa de lado uma concepção de ideologia como “falsa consciência” ou dissimulação, mascaramento, voltando-se para outra direção ao entender a ideologia como algo inerente ao signo em geral (BRANDÃO, 2004, p. 30-31).

E essa noção de ideologia adequa-se à visão de racismo empreendida nesta análise. Assim, não é coincidência a escolha de determinada noção de sujeito e de ideologia. O advogado, filósofo e professor universitário Silvio Almeida (2019) também trata dessa correspondência entre concepções de ideologia e de racismo (e de antirracismo, conseqüentemente):

Se por “ideologia” entende-se uma visão falseada, ilusória e mesmo fantasiosa da realidade, o problema do racismo como ideologia se conecta com a concepção individualista do racismo. Desse modo, já que o racismo é tido como uma espécie de equívoco, para opor-se a ele bastaria apresentar a verdade do conhecimento

filosófico ou científico cujas conclusões apontariam a inexistência de raças e, por consequência, a falta de fundamento ou irracionalidade (ALMEIDA, 2019, p. 63-4).

Nesse momento, Silvio Almeida adverte que a ideologia concebida como manipulação possui efeitos diretos sobre a concepção de racismo. Se o racismo for entendido como uma ideologia de mascaramento, isso restringe o racismo ao âmbito interpessoal, localizando seu alcance e seus efeitos. Como consequência, acaba-se por admitir com essa concepção de ideologia como ilusão alocada nas consciências individuais que o racismo é facilmente conversível por um diálogo respaldado em fortes argumentos científicos e/ou filosóficos.

Entretanto, para as visões que consideram o racismo um fenômeno institucional e/ou estrutural, mais do que a consciência, *o racismo como ideologia molda o inconsciente*. Dessa forma, a ação dos indivíduos, ainda que conscientes, “se dá em uma moldura de sociabilidade dotada de constituição historicamente inconsciente”¹⁴. Ou seja, a vida cultural e política no interior da qual os indivíduos se reconhecem enquanto sujeitos autoconscientes e onde formam seus afetos é constituída por padrões de clivagem racial inseridos no imaginário e em práticas sociais cotidianas. Desse modo, a vida “normal”, os “afetos” e as “verdades” são inexoravelmente perpassados pelo racismo, que não depende de uma ação consciente para existir (ALMEIDA, 2019, p. 64, grifo do autor).

Silvio Almeida, em um diálogo com pressupostos filosóficos e psicanalíticos, aponta para a ação da ideologia sobre o inconsciente coletivo, mais do que sobre a consciência individual, já que as ações individuais estariam imersas, “emolduradas”, por uma realidade social que presentifica ecos discursivos históricos, retomando esses dizeres, reelaborando-os, mas ainda assim a eles vinculados. Assim, não haveria, segundo o estudioso, prática social exógena à ação da ideologia. E isso explicaria o fato de o racismo estruturar a sociedade, já que esse discurso alcançaria, via materialização ideológica, as mais diversas práticas sociais. Isso também descambaria para as relações sociais estabelecidas, assim como para a seara afetiva desses relacionamentos vários, estendendo-se às verdades estabelecidas.

Desse modo, Carol Moreira, quando evocada nesses estudos, assim como sua página ou outras, é percebida e analisada para além do sujeito empírico, fonte intencional de dizeres ou discursos; ela é tida como organizadora desses dizeres, e não sua fonte original. Assim, a análise deste capítulo não pretende questionar a pessoa e suas intenções, mas conformar a figura Carol Moreira ao sujeito da AD, um sujeito não empírico, não coincidente com o sujeito do mundo objetivo. Dessa forma, Carol Moreira (e menções similares) recebe o tratamento teórico de efeito-sujeito

formatado e, ao mesmo tempo, interpelado (veiculando de modo simulado e sendo constituído) pelas disposições ideológicas às quais se submetem as FDs.

4. Antirracismo no Instagram: caso @carolmoreira3

Nesta seção, é tomado como centro da análise na página de Carol Moreira¹⁵ o vídeo da plataforma Instagram que trata dos casos de racismo envolvendo a premiação Globo de Ouro (*The Golden Globe Awards*), cuja chamada é “Entenda a treta do Globo de Ouro”, publicado em 18 de maio de 2021, assim como uma publicação associada ao tema da crítica antirracista, um carrossel que trata da crítica ao Emmy, mais tarde, em 28 de setembro de 2021.

Com a finalidade de se contemplar a aplicação da pauta antirracista à agenda feminista, é observada, adicionalmente, a série de postagens realizadas ao longo do ano de 2021 intitulada “Se você gostou desse filme dirigido por homem talvez goste desse dirigido por mulher”, feita em parceria com a página do Instagram Narrativa Feminina¹⁶ que visa lançar luz sobre produções criadas por ou sobre mulheres e LGBTQIAPN+, com atualmente quase nove mil seguidores.

4.1. O antirracismo na página @carolmoreira3: as grandes premiações da indústria audiovisual

Em 18 de maio de 2021, no vídeo “Entenda a treta do Globo de Ouro”, de pouco mais de oito minutos, Carol Moreira aborda a polêmica envolvendo a premiação Globo de Ouro, que possui grande relevância dentre as premiações norte-americanas de séries e filmes, tanto que é utilizada como parâmetro para as indicações do Oscar. Ela data as polêmicas de 3 de fevereiro de 2021, quando foram liberados os indicados, dos quais foram excluídos filmes e séries criados por pessoas negras.

Ressalte-se que ela aborda o tema de forma detalhada, trazendo agentes, fatos e datas, montando uma linha do tempo precisa. Isso é admitido pela própria modalidade de vídeo escolhida, um vídeo curto estendido, diferente de um *reels*, que é um vídeo curto de até 30 segundos. A escolha por um espaço de tempo maior permite que se discutam temas mais pormenorizadamente que em um vídeo curto veiculado na *timeline* da plataforma.

O mote para a publicação também revela um olhar mais dedicado, porque volta a atenção para a relevância da inclusão de pessoas negras, não

somente no elenco das produções cinematográficas ou de séries, mas transpondo a discussão para o reconhecimento do trabalho intelectual dos diretores negros como uma necessária ação antirracista contraposta ao racismo empreendido pela falta desses diretores nas grandes premiações audiovisuais.

Figura 1 – Vídeo sobre racismo na premiação Globo de Ouro



Fonte: @carolmoreira3, no Instagram

De modo mais expositivo, com o objetivo de discorrer sobre o ocorrido e como isso afeta o cinema, a *instagramer* começa recapitulando a devolução dos prêmios por Tom Cruise e reação negativa por parte da empresa de *streaming* Netflix. Procede, a seguir, ao relato em ordem cronológica, passando à descrição da premiação e explica que ela é promovida, organizada e decidida pelos 87 membros da Hollywood Foreign Press Association (HFPA):

Olá, Brasil! Olá, você aí de casa! Temos treta em Hollywood! Nos últimos dias, vocês devem ter visto matérias dizendo que deu um monte de cagada no Globo de Ouro que, que Tom Cruise devolveu os prêmios, que a Netflix comprou briga, 'tá uma confusão! Então eu estou trazendo um vídeo para explicar direitinho tudo que está rolando e qual a repercussão que isso vai trazer para o mundo do cinema.

O Globo de Ouro é uma das premiações mais importantes dos Estados Unidos. Ele premia filmes e séries, enfim é um prêmio super legal de ganhar, ele prevê um pouco do que vem aí no Oscar. O Globo de Ouro é organizado e votado pela Hollywood Foreign Press Association (Associação de Jornalistas Estrangeiros de Hollywood). Ao todo são 87 membros que fazem, organizam e votam. O que é diferente do Oscar por exemplo, que no Oscar tem vários comitês tem milhares de votantes, então, assim, o Oscar é um pouco mais especificado. [...].¹⁷

O questionamento é da ordem da ausência, do apagamento de negros daquele círculo de premiação. O primeiro impacto é trazido com a informação de não representatividade entre os diretores votados como candidatos à premiação. Ocorre que esse apagamento não encontra embasamento na realidade das produções. Carol Moreira chega a expressar isso pelo estranhamento da não cogitação de duas delas pelo Globo de Ouro, apesar de sua qualidade, a saber, *Destacamento Blood*, de Spike Lee e *I May Destroy You*, de Michaela Cohen (distribuído pela HBO). Além disso, ela contrasta essa falta com indicações como de *Emily em Paris* (Netflix), série por ela analisada como sem grande complexidade na abordagem de temas e sem grandes destaques para uma indicação, e *Music* (Sia), que sofreu diversas críticas pela equivocada abordagem do transtorno do espectro autista:

E aí, as indicações geraram já polêmica nas redes sociais porque tinham vários filmes e séries incríveis criados por pessoas negras que não foram indicados. Por exemplo, Destacamento Blood, do Spike Lee e I May Destroy You, da Michaela Cohen (da HBO). E como se isso não bastasse, o Globo de Ouro teve várias indicações meio básicas tipo Emily em Paris que, sabe, é legal, mas para ganhar um prêmio, né? Ou até Music da Sia, que é um filme super polêmico, né, que o pessoal reclamou muito da representatividade das pessoas dentro do espectro autista. Inclusive eu assisti o filme e achei horrível! Enfim... Então aquela coisa né, deixaram indicar filmes de pessoas negras que são bons para indicar umas coisas aleatórias. (Transcrição minha).

Um outro fator que ela levanta é a revelação de uma matéria do jornal *Los Angeles Times* de que, dentre os 87 votantes dessa premiação, não havia nenhum negro, descoberta que desencadeou reações negativas e a exigência de uma postura do Globo de Ouro. Assim, reformulando aquele primeiro impacto, o quadro posto é: não representatividade entre os diretores votados como candidatos à premiação que reverbera a não representatividade dos membros votantes do Globo de Ouro. Porém a influenciadora digital adiciona a informação de que a premiação teria respondido em 25 de fevereiro que havia uma porcentagem significativa de não europeus e de não brancos dentre seus membros, e a presença da votante Ana Maria Bahiana, uma brasileira votante, destacando sua indignação com a não representatividade negra, porém:

*Aí, pouco tempo depois, saiu uma matéria do Los Angeles Times, expondo a associação, revelando que dos 87 votantes, tinha 0 (zero) pessoas negras. E aí o Time's Up reclamou, muita gente ficou p***... 2021, isso é um absurdo, não ter um pe.. uma, não ter nenhuma, zero. Em 25 de Fevereiro, a associação fez um pronunciamento dizendo que mais de 35% dos membros são de países não europeus e que tinha sim pessoas não brancas, mas realmente negros não tinha nenhum. Inclusive, tem uma brasileira que é votante, uma curiosidade aí, para vocês, que é a Ana Maria Bahiana. [...] (Transcrição minha).*

Essa informação trazida por Carol Moreira demarca a não responsabilização como primeiro passo para o enfrentamento do racismo pelo Globo de Ouro. É uma postura antirracista que, mesmo diante da ausência total e completa dos negros em cargo de tomada de decisão e da retirada total e completa de possibilidade de haver negros entre os premiados, ainda busca a isenção. Assim,

[...] pode-se dizer que acontece uma negação da existência do racismo ou uma admissão de sua realidade incidental, ou ainda a ilusão de que ele desaparecerá se ignorado (e será reforçado se abordado) – de qualquer modo, conclui-se que não há a necessidade de agenda de discussão (MACHADO, 2019, p. 135).

Tal conduta é algo mais atrelado à questão da preservação da autoimagem de quem deseja um *ethos* vinculado à democracia e à aceitação da diversidade, ou seja, de “pessoas que se consideram progressistas ou de esquerda”. Nota-se com isso, porém, “uma forma particular de explicitar seu racismo ou sua omissão diante do racismo”, já que essas pessoas:

Frequentemente têm um tipo de autoconceito que não lhes permite enxergar em si próprias traços de convivência, nem sempre pacata, com privilégio racial e de cumplicidade com um sistema que marginaliza e viola os direitos de outros grupos (BENTO, 2014, p. 149).

Essa negação pode facilmente respaldar a ideia de meritocracia, compreendendo a escolha dos indicados como um processo baseado pura e simplesmente na qualidade das produções. Não haveria, portanto, necessidade de representação étnica entre os votantes, já que esses pautariam seus votos em fatores imparciais, tratando igualmente as produções – o que não aconteceu, já que filmes e séries de qualidade superior, elaborados por diretores negros, foram preteridos. Isso só pode ganhar explicação no modo excludente como o racismo opera.

Pode ser observado que, após a negação, houve postergação de admissão de falta de representação negra, seguido da contratação de um especialista negro para assessorá-los, apresentando uma dificuldade de a HFPA se incluir na pauta racial: “*Aí em março, a associação prometeu que faria reforma no corpo de votantes. Eles contrataram um cara chamado Shaun R. Harper, que é negro e especialista em diversidade e ele trabalha fazendo projetos de inclusão para grandes empresas*” (Transcrição minha).

Tudo isso pode ter sido um golpe para alguns membros. Philip Berk é descrito como um senhor quase nonagenário que há anos ocupa o lugar de tomada de decisão de uma das premiações mais importantes da indústria cinematográfica dos Estados Unidos e do mundo. Uma pessoa que, inclusive, já liderou esse grupo de pessoas tão influente por já ter ocupado a

presidência por muitos anos. Sua postura, informada a seguir, é emblemática se ele for tomado de modo metonímico:

Aí, o assunto ficou meio adormecido até que em 20 de abril rolou mais uma treta. O Los Angeles Times revelou que um membro da associação chamado Philip Berk enviou um e-mail para os outros membros dizendo que o Black Lives Matter era um movimento de ódio e racista. O Philip Berk tem 88 anos e já foi presidente da associação por muitos anos, então isso mostra o tipo de líder que a associação lá tá tendo [...]. Enfim... Ele foi desligado da associação quase imediatamente agora em abril, mas isso não acabou com a polêmica, não é? (Transcrição minha).

A ação de Philip Berk, um representante da HFPA, de enviar e-mail a outros associados pode ser interpretada como um ato de exposição de um sentimento de indignação como compactuado por seus interlocutores. Poderia haver a percepção de um acordo tácito, a compactuação de valores alastrada e estabelecida para fins de retenção de privilégio, um “pacto narcísico” (BENTO, 2014). Importa, ainda, a percepção de que o movimento *Black Lives Matter* seria um movimento “de ódio e racista”¹⁸, que revela um outro aspecto da negação do racismo, ou seja, a ideia de que haveria uma acentuação do racismo quando abordado. Sendo assim, soma-se à negação uma outra postura, a de localização do racismo sobre o negro, de unilateralidade, pois o

[...] debate em torno da discriminação racial só é aceito se o foco estiver sobre o negro; caso o debate envolva as relações raciais e conseqüentemente o branco, prontamente o debate é tido como alienado que desconsidera questões macros como o neo-liberalismo, a classe etc. e tudo passa a ser considerado a expressão de “um racismo às avessas” (BENTO, 2014, p. 149).

Pode-se dizer que essas atitudes estão associadas, principalmente, a uma concepção de antirracismo como a possibilidade de vivermos para além de questões raciais, em uma sociedade desracializada. Isso encontra respaldo na inexplicável realidade em que se admite conhecimento amplo de que negros são vitimados, de diversas formas, pelo racismo, confrontado pelo baixo reconhecimento da população branca enquanto racista. É uma realidade de racismo sem racistas. Ou, ainda, de antirracismo por não se mencionar questões de raça. De todo modo, de racismo como um problema inerente ao negro, não ao branco. Um racismo unilateral, da não relação, o que é um atentado ao racismo, como realmente acontece, dentro das **relações** sociais, de modo relacional, portanto.

A HFPA compreendeu a necessidade de reparação, ainda que tardia, respondente às pressões externas e reformulada continuamente para ser mais transparente¹⁹. As ações antirracistas da HFPA podem ser sumarizadas na admissão da não representatividade étnica em seu corpo, na contratação

de um especialista negro em diversidade, seguida pelo desligamento de Philip Berk, aumento de seu quórum em 50% e inclusão de negros entre esses novos membros, finalmente. Tudo isso em reação às pressões de ordem moral – da opinião pública, da classe artística, jornalística; assim como resolvendo pressões econômicas – por parte de empresas produtoras e distribuidoras. Nada muito expressivo, porém, já que os negros continuariam sendo minoria quantitativa e decisória, portanto:

E aí (risos), eles anunciaram que nos próximos 18 meses pretendem aumentar o corpo de votantes em 50%, como são 86 [com a saída de Philip Berk], isso daria mais ou menos uns 43 membros novos. E desses mais de 40, pelo menos 20 eles queriam que já tivesse na premiação do ano que vem, 2022, e que a maioria desses 20 fossem negros. Aí, eles anunciaram também a criação de um comitê focado em diversidade para fiscalizar essas questões, só que por questões burocráticas, de mudanças de regulamentos, [votações], essas políticas ficaram de ser feitas em junho ou julho desse ano, então, vai rolar. [...] (Transcrição minha).

Porém, algumas lacunas nessa análise de Carol Moreira têm de ser salientadas. O texto desse vídeo foi elaborado de modo muito mais opinativo, elevando o tom das postagens em geral da página. O viés crítico é calcado principalmente pela suposta obviedade do erro da premiação Globo de Ouro, o que comanda a entonação das colocações feitas pela crítica e criadora de conteúdo digital. O próprio título do vídeo já chama a atenção pelo fato de sequer mencionar, sequer apontar que o problema em questão era o racismo da HFPA, reduzindo-a à expressão “treta”, mais *cool*, “de vanguarda”.

Se @carolmoreira ocultou o termo “racismo”, mencionando “treta” em seu lugar, o que dizer então da correlação direta entre racismo empregado por instituições de chancela da indústria audiovisual (Globo de Ouro e HFPA) – que era o motivo da polêmica e a institucionalização do racismo estrutural. Mesmo em meio a tantas minúcias, estranha o fato de Carol Moreira não ter falado de modo mais frontal do tema racismo institucional sequer quando, em um momento fortemente opinativo, ela relaciona ao tema das grandes premiações:

A gente sabe que, em geral, a maioria das premiações são racistas, machistas, lgbtfóbicas e o Globo de Ouro está sendo sim um bode expiatório neste momento. Então, provavelmente as outras premiações já deram uma acordada para isso e vão ficar ligadas, vão dar uma olhada no seu corpo de votantes, vão ‘tá mais espertas pra não passar por um problema como esse. Então, pelo nosso lado, como telespectadores e como entusiastas de audiovisual, eu acho que vai ser legal, que a gente pode ter mais inclusão, mais diversidade, não só nos filmes, mas nas premiações também. (Transcrição minha).

Essa declaração é uma mostra do funcionamento do racismo institucional, explanado pelo professor, advogado e filósofo Silvio Almeida

(2019). O racismo institucional compreendido como o racismo de fato, segundo ele,

[...] não se resume a comportamentos individuais, mas é tratado como o resultado do funcionamento das instituições, que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, desvantagens e privilégios com base na raça. [...] (ALMEIDA, 2019, p. 37-38).

Isso declara o racismo como uma instância de poder. O racismo institucional e o estrutural são concepções analisadas pelo estudioso, que estabelece uma discussão que contempla essas noções de racismo confrontando-as com a concepção individualista. Para Almeida (2019), o racismo individualista supõe um racismo centrado em ações individuais ou muito pontuais, em grupos pequenos. Desse modo, o racismo teria um alcance interpessoal e seria da ordem da deturpação ética e moral. Relacionando-se intimamente com o racismo institucional, o racismo estrutural, já que “as instituições são apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um de seus componentes orgânicos”. Em suma, “as instituições são racistas porque a sociedade é racista” (ALMEIDA, 2019, p. 47).

O racismo institucional também é pano de fundo para uma postagem posterior, inclusive, do dia 28 de setembro de 2021. Nessa data, o texto da postagem em “carrossel” retoma as críticas que recaíram sobre o Oscar do ano de 2016 e o Globo de Ouro de 2021, alertando o Emmy de 2021:

Ei, Emmy, vamos melhorar?

Depois da Polêmica “Oscar so white” em 2016 e do cancelamento do Globo de Ouro por falta de diversidade entre votantes, o Emmy 2021 não aprendeu. O Emmy 2021 foi o ano com maiores negros na história da premiação, porém nenhuma das categorias de premiação foi entregue a uma pessoa não-branca e apenas dois artistas negros foram premiados individualmente na cerimônia. Michael K. Williams não levou ator coadjuvante de drama por “Lovecraft Country”. Seu personagem é um homem negro se descobrindo e se aceitando não-hétero nos anos 50. Já Tobias Menzies não teve tanto destaque assim no episódio que concorreu em “The Crown”. “Pose” saiu de mãos vazias. Foi a última temporada da série, portanto foi a última oportunidade. A MJ Rodriguez foi a primeira mulher trans a ser indicada na categoria principal de atuação, mas não levou. MJ é a alma de Pose e dá um show de versatilidade.

É interessante a *instagramer* trazer à tona o fato de que aprovar e publicar um número significativo de indicações negras, por si só, não se configura em representatividade étnica. Esse aumento no número de indicações torna-se inócuo sem a efetividade da premiação, o que concretizaria a percepção de relevância das produções que, quando contempladas, ocupariam um lugar de destaque. Outra coisa que chama a

atenção é o fato de, mesmo obtendo um número mais expressivo de indicações, as produções negras não terem aumentado a proporção de contemplação, o que seria natural, mas que foi solapado justamente pelo racismo institucional (porque estrutura toda a sociedade) que ela não problematiza²⁰.

Contrastando com o cuidado na escolha das imagens de personagens vividos por atores negros e legendas descritivas, a postagem não adensa uma reflexão acerca de questões raciais, promovendo uma discussão assim como na postagem sobre o Globo de Ouro. Se naquele vídeo ocorre um trato expositivo, com algumas pitadas de reprovação, em um tom que naturaliza o fato de ser absurdo o ocorrido (com adjetivos que contrastam as produções negras de “incríveis” e “boas” e as indicadas de “básicas” e “aleatórias”), neste carrossel sobre o Emmy há uma inclusão de personagens negros, mas é uma representatividade tímida, sem a companhia de um debate factual. Limita-se a uma exposição neutra, exclusivamente relacionada com a história ficcional em apreciação.

Figura 2 – Imagem do Post de Crítica ao Emmy 2021



Fonte: Instagram @carolmoreira3

Porém, a supramencionada e generalizada dificuldade de se construir um *ethos* progressista, de “vanguarda” e diverso, perceber seus próprios privilégios, em um movimento de autocrítica, é demonstrado no conjunto de postagens da página @carolmoreira3 observadas ao longo do ano de 2021 (BENTO, 2014, p. 149). Isso pode ser observado na série de postagens

intituladas “Se você gostou desse filme dirigido por homem talvez goste desse dirigido por mulher”, feitas em parceria com a página do Instagram Narrativa Feminina iniciadas no dia 12 de maio de 2021 até 2 de outubro de 2021, com uma periodicidade mensal, com exceção do mês de agosto²¹.

4.2 O antirracismo da página @carolmoreira3: [não] intersecção com o feminismo

Assim como a maioria das postagens presentes na página @carolmoreira3, as postagens intituladas “Se você gostou desse filme dirigido por homem talvez goste desse dirigido por mulher” são elaboradas de modo expositivo e objetivo, com o título chamando a atenção para o caráter do *post*, seguido de imagens de pôsteres dos filmes referidos com breve descrição. Essa objetividade é um fator adequado tanto se for pensada a projeção de público-alvo, o gênero textual, bem como seu suporte: as postagens são dirigidas a pessoas que buscam variedade de entretenimento e informação em uma leitura ágil e dinâmica facilitada pelo formato de *timeline* de Instagram²² e pelo caráter portátil e acessível do conteúdo, acessado muito comumente no suporte tela de celular.

Figura 3 – Post: “Se você gostou desse filme dirigido por homem talvez goste desse dirigido por mulher”



Fonte: Instagram @carolmoreira3

Esse material foi elaborado com uma apresentação informativa, o que, portanto, pode trazer a reboque os temas de imparcialidade e de neutralidade, enquadrando-se em uma determinada formação discursiva. Porém, simultaneamente, tais *posts* são engajados ao propósito feminista de fundo²³, já que se objetiva equiparar produções de homens e de mulheres, lançando-se luz sobre as segundas – que embora sejam equivalentes em torno de gênero de filme, tema, duração e qualidade não são tão visibilizadas. As postagens, então, comprometem-se com a informação, e também com o entretenimento, mas de forma militante. Ocorre então uma transposição sutil do campo ideológico que preconiza a imparcialidade jornalística para o campo das lutas sociais feministas, em um movimento gradual que desliza da aderência à imparcialidade para a necessidade de parcialidade que a postura combativa, porque opinativa, demanda.

No entanto a visibilização da pauta feminina parece ter rechaçado a pauta antirracista, já que a solução para a elaboração dessas postagens parece ter sido o trabalho com alguma representatividade racial, presente, mas esparsa. As aparições de produções de mulheres negras são ocasionais e sua não representatividade não é problematizada. Em momento algum em um ano inteiro. Naturaliza-se a imagem de mulher em geral, desse modo, como a mulher branca, apresentada como standard, padrão, excluindo a negra da existência pela não inclusão.

E esse apagamento não é justificado porque a página se presta a uma abordagem neutra e informativa frontal em todas as suas postagens, não. Em 29 de maio de 2021, a página exibiu uma postagem de cunho político, em alto contraste, com letras brancas e fundo preto, com um “Fora Bolsonaro” em destaque. Estranha também que sequer em novembro, Mês da Consciência Negra, tenha havido uma postagem acerca de questões raciais, já que em outro momento, como o Dia do Orgulho Nerd (25 de maio de 2021), isso tenha sido celebrado não em uma postagem, mas em duas²⁴.

Em vias de um apagamento, os únicos *posts*, também feitos em colaboração com a página @narrativafeminina, que mais incluem questões raciais são publicações de 19 de julho de 2021, intituladas “5 filmes imperdíveis dirigidos por mulheres na Netflix”, que mencionam e trazem uma sinopse do drama *Atlantique* (produção senegalesa, premiado em Cannes 2019), descrito como um romance estrelado por uma protagonista

negra, Ada (vivida pela atriz Mame Bineta Sané, diretora Mati Diop), *The Forty Year Old Version*, que conta a trajetória da artista Radha Blank (contando com sua própria direção) contra o ostracismo, e o documentário *Coded Bias*, que trata da pesquisa de Joy Buolamwini sobre a falta de nitidez na leitura de rostos não brancos em dispositivos de reconhecimento facial.

E essa pugna discursiva que põe à margem às questões de raça em prol das questões de gênero é descrita como uma das estratégias para a manutenção do racismo institucional que manobra o racismo “pela ação ou pela omissão” (ALMEIDA, 2019, p. 41):

No caso do racismo institucional, o domínio se dá com o estabelecimento de parâmetros discriminatórios baseados na raça, que servem para manter a hegemonia do grupo racial no poder. Assim, o domínio de homens brancos em instituições públicas [...] e [em] instituições privadas, depende, em primeiro lugar da existência de regras e padrões que direta e indiretamente **dificultem a ascensão de negros e/ou mulheres** e, em segundo lugar, da inexistência de espaços em que se discuta a desigualdade racial e de gênero, naturalizando assim, o domínio do grupo formado por homens brancos. (ALMEIDA, 2019, p. 41, grifo nosso).

Não que essa retirada da agenda da pauta feminista negra seja um desvio de curva, já que é o *modus operandi* quando se conjuga questões de gênero e raça. Em uma sociedade embasada no racismo e no patriarcalismo as exclusões se somam a ponto de a mulher negra ser o alvo preferencial das exclusões sociais impetradas. Tanto não é algo desviante, e sim uma constatação, que já há uma agenda feminista negra estabelecida. Falar em feminismo negro é falar das diferenças que assolam as mulheres negras em comparação com os grupos de mulheres e de negros (AKOTIRENE, 2018; RIBEIRO, 2018). Bell Hooks já havia abordado isso quando se expressou sobre a camada superposta de exclusão que subjuga a mulher negra:

Nenhum outro grupo na América tinha a sua identidade tão socializada fora da existência como tinham as mulheres negras. Éramos raramente reconhecidas como um grupo separado e distinto dos homens negros, ou como uma parte presente de um grupo maior de “mulheres” desta cultura. Quando o povo negro é falado o sexismo milita contra o reconhecimento dos interesses das mulheres negras; quando as mulheres são faladas o racismo milita contra o reconhecimento dos interesses das mulheres negras. Quando o povo negro é falado a tendência é focada nos homens negros; e quando as mulheres são faladas a tendência recai sobre as mulheres brancas. (HOOKS, [1981] 2014).

À mulher negra cabe, então, um não lugar também quando se trata de questões feministas. Precavam isso a necessidade de se pensar em feminismos, no plural. As demandas do grupo de mulheres negras diferem das mulheres em geral justamente por elas sofrerem violência em duplo golpe: o da exclusão de raça e o da exclusão de gênero. No caso da página

@carolmoreira3, o que ocorre não é nem o trato inadequado do tema, mas o não tratamento. É como se o feminismo negro não fosse uma agenda cabível. Isso recai na unilateralidade do racismo, alocado em determinada etnia, compreendido somente como um problema do negro e não contemplado quando são tratadas questões feministas.

Essa ausência negra acaba mimetizando, de modo paradoxal, o que é criticado pela *instagramer* na própria produção cultural em foco – aquela que circula porque comercialmente atrativa para as plataformas de *streaming*, majoritariamente norte-americana (assim como as grandes plataformas) e justamente desaprovada por ser pouco diversa em questões de gênero. Resulta, portanto, em um trabalho que preconiza a inclusão de gênero e não mensura, de modo significativo, a inclusão de raça, resultando em um antirracismo limitado por questões feministas. É um gesto de inclusão e exclusão simultâneos.

5 Considerações finais

Nesta análise da página de Carol Moreira, tanto no vídeo “Entenda a treta do Globo de Ouro” quanto no carrossel “Ei, Emmy, vamos melhorar?”, assim como na série de postagens ao longo do ano, intitulada “Se você gostou desse filme dirigido por homem talvez goste desse dirigido por mulher”, feita em colaboração com @narrativafeminina, destaca-se, inicialmente, a cisão das fronteiras nacionais com o acolhimento de produções estrangeiras, majoritariamente de língua inglesa, diante: a) da demanda do público brasileiro e b) sob o olhar de uma influenciadora digital também brasileira. Ou seja, observa-se o paradoxo da transposição de espaço localmente situada: da discussão de caráter internacional nacionalmente observada.

Para tanto, são discutidas premiações cuja importância se dá pelo fato de, embora sediadas e centralizando a atenção para a indústria de produções cinematográficas ou de séries estadunidenses, possuem um alcance cultural mundial, gerando discussões no mundo inteiro, inclusive possuindo no Brasil plataformas com calendário permanente e dedicado a essas discussões, como acontece com as redes sociais/páginas de Carol Moreira.

Primeiro, a análise concentra-se em perceber como o antirracismo ganha um estatuto mais geral, sendo um tema abordado na página @carolmoreira3, quando se trabalha os mecanismos de negação e a subrepresentação como mecanismos que, ao serem descobertos, minam a

ação racista, como nos casos do Globo de Ouro e do Emmy. Já que premiações vultosas como essas inevitavelmente abordam discussões sociais correntes – e não seria diferente com a questão do antirracismo. Além disso, são paramétricas para a valoração das produções audiovisuais do mundo, agindo como instituições, instâncias de poder que autorizam, rechaçam e normalizam a vida cultural, gerenciando a dinâmica de hierarquia de modo mais conservador, mantendo o status quo ou mais inovador, ainda que moderando o afluxo da corrente diversidade.

Depois, uma contradição adicional é analisada neste capítulo: ao se mensurar o alcance quanto às lacunas da discussão do acolhimento de questões de raça pelas questões de gênero, percebe-se a limitação da página da rede social como um modo de expressão de posições político-ideológicas antirracistas quando entrelaçadas com as pautas feministas. O resultado em @carolmoreira3, no período investigado, é um feminismo também defasado porque redutor: toma-se como feminismo o feminismo branco, sem acolher o feminismo negro. É, em última análise, um modo de considerar a mulher negra uma não mulher.

Isso não é de se admirar, se for levado em consideração que a sociedade é estruturalmente racista (e reflete isso em suas instituições). Ou seja, se a sociedade se estrutura com base, em torno, do racismo, o antirracismo apresentado se relaciona intimamente com a mentalidade racista e isso não seria diferente nas redes sociais. Isso porque a operação de questões raciais no plano sógnico, da língua/linguagem é o que garante sua manutenção no campo sociocultural, reverberando uma danosa dinâmica de privilégio e exclusão.

Carol Moreira acaba tratando dos temas em voga, discutidos internacionalmente no cenário das premiações, mas não aponta o problema de modo reiterado como fez com a questão de gênero na série de postagens sobre filmes dirigidos por mulheres. A questão racial acaba passando à margem. O fato de não haver postagem com referência explícita ao mês da consciência negra, novembro – sequer pela abordagem de feminismo negro em postagens calendarizadas quase mensalmente – é ainda mais questionável quando se considera que 2021 foi um ano de crítica ao racismo em premiações do cinema, como a própria Carol Moreira aborda nas postagens discutidas sobre o Globo de Ouro e o Emmy.

Assim, a não problematização da falta de representatividade ou da não aparição do viés de raça em postagens feministas denuncia o modo como se dá o racismo no Brasil, já que a suposta não responsabilização compõe o

regramento das relações raciais brasileiras, sendo a negação da agenda racial ou de sua relevância, ou mesmo a ocultação do problema, a via normatizadora do tratamento das questões raciais (ALMEIDA, 2019).

Soma-se a isso a ilusão de unilateralidade, ou seja, da não relação. A condição de discriminado é descolada do algoz, localizando no negro os efeitos de insucesso e inferioridade, como algo atrelado ao demérito. São efeitos sem agentes, só com alvos: um grande monólogo racista que se contrapõe à natureza dialógica do racismo.

De todo o modo, conclui-se pela análise de postagens da página @carolmoreira3 que tanto a sub-representação quanto a ausência da pauta antirracista apontam para a contiguidade das posturas discursivo-ideológicas antirracista e racista. Se, por um lado, ocorre o questionamento do racismo de modo contundente e pontual, por outro ocorre o seu reforço quando intocado pelo não dito. Assim, a subjetividade antirracista fragmenta-se em posturas mais ou menos aderentes ao discurso antirracista, ainda mais em confronto com o engajamento em questões ideológicas outras como o feminismo. E desvelar esse combate, pautado nas posições sociais e na dinâmica de privilégio e exclusão que se dá na arena dos discursos, contribui para a compreensão e a reversão de suas repercussões práticas.

APÊNDICE – TRANSCRIÇÃO COMPLETA VÍDEO “ENTENDA A TRETA DO GLOBO DE OURO!”

Olá, Brasil, olá, você aí de casa! Temos treta em Hollywood! Nos últimos dias, vocês devem ter visto matérias dizendo que deu um monte de cagada no Globo de Ouro que Tom Cruise devolveu os prêmios, que a Netflix comprou briga, ‘tá uma confusão! Então eu estou trazendo um vídeo para explicar direitinho tudo que está rolando e qual a repercussão que isso vai trazer para o mundo do cinema.

O Globo de Ouro é uma das premiações mais importantes dos Estados Unidos. Ele premia filmes e séries, enfim, é um prêmio super legal de ganhar, ele prevê um pouco do que vem aí no Oscar. O Globo de Ouro é organizado e votado pela Hollywood Foreign Press Association (Associação de Jornalistas Estrangeiros de Hollywood). Ao todo são 87 membros que fazem, organizam e votam. O que é diferente do Oscar, por exemplo, que no Oscar tem vários comitês, tem milhares de votantes, então, assim, o Oscar é um pouco mais especificado. Mas enfim, para fazer parte desta associação,

inclusive é bom saber que você tem que morar lá no sul da Califórnia, onde fica Los Angeles.

Já tem mais de 15 anos que o Globo de Ouro é exibido pela NBC, um dos maiores canais lá dos Estados Unidos. E aí, tudo começou no dia 3 de fevereiro, que inclusive é meu aniversário, quando anunciaram os indicados ao Globo de Ouro desse ano. E aí, as indicações geraram já polêmica nas redes sociais porque tinham vários filmes e séries incríveis criados por pessoas negras que não foram indicados. Por exemplo, *Destacamento Blood*, do Spike Lee, e *I May Destroy You*, da Michaela Cohen (da HBO). E como se isso não bastasse, o Globo de Ouro teve várias indicações meio básicas tipo *Emily em Paris* que, sabe, é legal, mas para ganhar um prêmio, né? Ou até *Music*, da Sia, que é um filme super polêmico, né, que o pessoal reclamou muito da representatividade das pessoas dentro do espectro autista. Inclusive eu assisti o filme e achei horrível! Enfim... Então aquela coisa, né, vocês deixaram de indicar filmes de pessoas negras que são bons para indicar umas coisas aleatórias.

Aí, pouco tempo depois, saiu uma matéria do *Los Angeles Times*, expondo a associação, revelando que dos 87 votantes, tinha 0 (zero) pessoas negras. E aí o *Time's Up* reclamou, muita gente ficou p***... 2021, isso é um absurdo, não ter um pe.. uma, não ter nenhuma, zero. Em 25 de fevereiro, a associação fez um pronunciamento dizendo que mais de 35% dos membros são de países não europeus e que tinha sim pessoas não brancas, mas realmente negros não tinha nenhum. Inclusive, tem uma brasileira que é votante, uma curiosidade aí, para vocês, que é a Ana Maria Bahiana.

Aí, em março, a associação prometeu que faria reforma no corpo de votantes. Eles contrataram um cara chamado Shaun R. Harper, que é negro e especialista em diversidade e ele trabalha fazendo projetos de inclusão para grandes empresas. E aí, a associação chamou ele para ajudar a tomar medidas que tornem a premiação mais diversa e tal.

Aí, o assunto ficou meio adormecido, até que em 20 de abril rolou mais uma treta. O *Los Angeles Times* revelou que um membro da associação chamado Philip Berk enviou um e-mail para os outros membros dizendo que o Black Lives Matter era um movimento de ódio e racista. O Philip Berk tem 88 anos e já foi presidente da associação por muitos anos, então isso mostra o tipo de líder que a associação lá tá tendo. Inclusive, em 2018, o ator Brendan Fraser revelou ter sido assediado por esse cara aí. O Philip tocou em uma parte íntima dele sem permissão. A associação apurou e falou que o Philip tinha feito só uma piada mal compreendida. Enfim... Ele foi

desligado da associação quase imediatamente agora em abril, mas isso não acabou com a polêmica, não é?

Aí, no dia 3 de maio, a associação fez um pronunciamento oficial contando quais são as novas medidas pros próximos anos da premiação. E aí (risos) eles anunciaram que nos próximos 18 meses pretendem aumentar o corpo de votantes em 50%, como são 86 [com a saída de Philip Berk, supostamente]²⁵, isso daria mais ou menos uns 43 membros novos. E desses mais de 40, pelo menos 20 eles queriam que já tivesse na premiação do ano que vem, 2022, e que a maioria desses 20 fossem negros. Aí, eles anunciaram também a criação de um comitê focado em diversidade para fiscalizar essas questões, só que por questões burocráticas, de mudanças de regulamentos, [votações], essas políticas ficaram de ser feitas em junho ou julho desse ano, então, vai rolar.

Só que a galera do *Time's Up* não curtiu esse negócio, eles reclamaram que a galera não deu data, não deu uma data específica, eles fizeram um prazo muito longo com essa história de 18 meses e que isso não pode ter nenhum impacto no Globo de Ouro do ano que vem. Eles não fizeram nenhum portal de transparência, nada que garanta que o público possa acompanhar essas mudanças, ver se está rolando mesmo e tal. Em resumo, ninguém botou fé na HFPA, na associação. Parece que eles estão querendo deixar [o pessoal se] esquecer das polêmicas e tal.

Só que aí, várias grandes empresas de celebridades começaram a se pronunciar e apertar eles. No dia 7 de maio, a Netflix e a Amazon anunciaram que não vão mais submeter os seus filmes e séries enquanto não verem mudanças na prática e não só no papinho. Lembrando que, nesse ano, a Netflix foi a produtora mais indicada ao Globo de Ouro, com 42 indicações.

Três dias depois, em 10 de maio, a WarnerMedia também entrou no boicote, falando que essas decisões da associação não respeitam a urgência das mudanças na indústria.

Aí, recentemente, vários artistas entraram num boicote, como a Scarlett Johansson, Mark Ruffalo, e um que foi muito noticiado foi o Tom Cruise, que devolveu de volta todos os seus três Globos de Ouro que ele tinha. Ele tinha um por *Nascido em Quatro de Julho*, *Jerry Maguire* e *Magnólia*. E a última facada veio também no dia 10 de maio, em que a NBC anunciou que não vai exibir o Globo de Ouro em 2022. Os representantes da emissora falaram que as mudanças, como essas que a associação está querendo fazer, são muito importantes e que mexem com questões estruturais. Então a

NBC acha que o melhor que eles podem fazer é parar, não ter prêmio ano que vem, trabalhem nisso, se organizem, para em 2023 voltarem com a premiação já com um corpo de membros ainda mais diverso. E até hoje a notícia mais recente desse caso é do dia 12 de maio, em que a produtora Neon fez um pronunciamento dizendo que também não quer mais se relacionar com a HFPA até eles começarem a viver no século XXI.

A Neon distribui vários filmes estrangeiros que acabaram virando queridinhos das premiações, inclusive *Retrato de uma jovem em chamas*, e esse ano [trecho incompreensível]. [Isso] significa dizer que ano que vem não vai ter Globo de Ouro? Não necessariamente. A NBC se recusou a exibir, mas nada impede da associação procurar outra emissora e fazer o prêmio normalmente. Só que assim, gente, com toda essa repercussão negativa, é um tiro no pé, é claro que eles não querem que dê uma repercussão mais negativa, é claro que eles não queriam ficar esperando isso.

Então, no dia 10 de maio, eles anunciaram um cronograma super detalhado de como eles pretendem efetivar novos membros, então eles adiantaram o processo para os membros entrarem na associação na semana do dia 2 de agosto. Vamos esperar para ver se isso realmente acontece e, se acontecer, será que a NBC vai voltar atrás?

Vamos ver, não é? A gente sabe que, em geral, a maioria das premiações são racistas, machistas, LGBTfóbicas, e o Globo de Ouro está sendo sim um bode expiatório neste momento. Então, provavelmente as outras premiações já deram uma acordada para isso e vão ficar ligadas, vão dar uma olhada no seu corpo de votantes, vão 'tá mais espertas pra não passar por um problema como esse. Então, pelo nosso lado, como telespectadores e como entusiastas de audiovisual, eu acho que vai ser legal, que a gente pode ter mais inclusão, mais diversidade, não só nos filmes, mas nas premiações também.

Coloque aí nos comentários, o que você achou dessa grande treta e a gente se vê em breve! Beijo! Tchau!

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, S. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019.

AKOTIRENE, C. *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.

BACHELARD, G. A noção de obstáculo epistemológico (plano da obra) e O primeiro obstáculo: a experiência primeira. In: BACHELARD, G. *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BENTO, M. A. da S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. da S. (org.). *Psicologia Social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 25-57.

BENTO, M. A. da S. Branquitude – o lado oculto do discurso sobre o negro. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. da S. (org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 147-162.

BRANDÃO, H. H. N. *Introdução à Análise do Discurso*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004. 2ª reimpressão, 2006.

HOOKS, B. Racismo e Feminismo: a questão da responsabilidade. In: HOOKS, B. [1981]. *Não sou eu uma mulher? a mulher negra e o feminismo*. Tradução livre. [S. l.]: Plataforma Gueto, 2014.

INDURSKY, F. Formação discursiva: ela ainda merece que lutemos por ela? In: INDURSKY, F.; FERREIRA, L.; FERREIRA, M. C. *Análise do discurso no Brasil, mapeando conceitos, confrontando limites*. São Carlos: Claraluz, 2007. p. 163-172.

INDURSKY, F. Unicidade, desdobramento, fragmentação: a trajetória da noção de sujeito em Análise do Discurso. In: MITTMANN, S.; GRIGOLETTO, E.; CAZARIN, E. (org.). *Práticas Discursivas e Identitárias; Sujeito e Língua*. Porto Alegre, Nova Prova, PPG-Letras/UFRGS, 2008. (Col. Ensaios, 22).

MACHADO, F. da S. *Identidades antirracistas: ecos e ressonâncias de discursos e argumentos antiescravagistas*. 2019. 327 f. Tese (Doutorado em Língua e Cultura) – Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura – PPGLinC, da Universidade Federal da Bahia – UFBA, 2019.

RIBEIRO, D. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SCHOLZ, R. O valor é o homem. *Revista Novos Estudos*, São Paulo, n. 45, pp. 15-36, jul. 1996.

ORLANDI, E. de L. P. Michel Pêcheux e a Análise do Discurso. *Revista Estudos da Linguagem*, Vitória da Conquista, n. 1, p. 9-13, 2005.

ORLANDI, E. de L. P. *Introdução às ciências da linguagem: discurso e textualidade*. Campinas: Pontes, 2006.

PÊCHEUX, M. ([1969] 1997). Análise Automática do Discurso (AAD-69). In: GADET, F; HAK, T. (org.). *Por uma análise automática do discurso*. Campinas: Ed. Unicamp, 1997a. p. 61- 162.

PÊCHEUX, M.; FUCHS, C. ([1975] 1997). A propósito da Análise Automática do Discurso. In: GADET, F; HAK, T. (org.). *Por uma análise automática do discurso*. Campinas: Ed. Unicamp, 1997b, p. 163-252.

²Informações sobre o caso estão disponíveis em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/05/27/caso-george-floyd-morte-de-homem-negro-filmado-com-policia-branca-com-joelhos-em-seu-pescoco-causa-indignacao-nos-eua.ghtml>. Acesso em: 20 dez. 2021.

²Embora o caso do ataque policial a Breonna Taylor tenha ocorrido em março de 2020, somente a partir da repercussão do caso George Floyd que se começou a abordar o caso de Taylor (mais informações podem ser encontradas em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/04/26/morte-de-breonna-taylor-departamento-de-justica-dos-eua-abre-investigacao-contra-policia-de-louisville.ghtml>. Acesso em: 20 dez. 2021). Isso aponta para o fato de que as questões de gênero quando somadas às de raça produzem ainda mais exclusões com pesos diferentes aos valores das vidas em questão.

¹⁰Disponível em: <https://www.instagram.com/carolmoreira3/>. Acesso em: 29 jan. 2022.

¹¹As contribuições teóricas das estudiosas Freda Indursky (2008) e Eni Orlandi (2005, 2006) são importantes para a noção de caráter memorial do interdiscurso e da memória discursiva. Freda Indursky, porém, distingue essas noções.

¹²Embora com vacinas disponíveis, aplicadas em doses de reforço, inclusive, o mundo, nos anos de 2021 e 2022, ainda enfrenta a necessidade de distanciamento das novas ondas e variantes da Covid-19, sendo a mais preocupante no Brasil, até então, a variante ômicron.

¹³Como ressalta Helena Nagamine Brandão (2004, p. 30-31), essa visão de ideologia diferencia-se da visão marxista, que percebe a ideologia como ocultamento e dissimulação das diferenças nas relações sociais com a legitimação de uma classe em detrimento

das outras. Diferencia-se, mas não diverge necessariamente, tendo em vista que como é atravessada pela subjetividade e orientada por determinada realidade social, pode, sim, corresponder a uma realidade incompatível, ainda que inconscientemente.

¹⁴Scholz, 1996 *apud* Almeida, 2019.

¹⁵A página é @carolmoreira3 e é assim referida ao longo deste capítulo.

¹⁶A página é @narrativafeminina e é assim referida ao longo deste capítulo.

¹⁷Trecho do vídeo. Transcrição minha.

¹⁸Chama a atenção, ainda, o fato de Philip Berk se pronunciar publicamente mesmo após ter se envolvido em denúncia de assédio sexual em 2018. Sobre isso, conferir Apêndice: Transcrição Completa Vídeo “Entenda a Treta do Globo de Ouro”.

¹⁹Conferir essas informações na transcrição completa contida no Apêndice.

²⁰A *instagramer* chega a citar o termo “estrutural”, o que esta autora interpreta como remetendo à estrutura da própria premiação Globo de Ouro, no trecho: “E a última facada, veio também, no dia 10 de maio em que a NBC anunciou que não vai exibir o Globo de Ouro em 2022. Os representantes da emissora falaram que as mudanças, como essas que a associação está querendo fazer são muito importantes e que mexem com questões estruturais”.

²¹Neste capítulo, o título “5 filmes imperdíveis dirigidos por mulheres na Netflix”, pela semelhança temática e estética e por ser a mesma parceria como o @narrativafeminina, é considerado integrante da mesma série.

²²Diferente do que ocorre em seu canal do YouTube, em que são trazidas análises mais profundas, onde se esmiúçam perfis de personagens, técnicas de filmagem, figurinos, relações históricas etc.

²³Esse engajamento pode ser observado até pela colaboração para relevar uma página de cunho feminista de menor expressão e popularidade.

²⁴Sendo uma delas publicidade com a Livraria Submarino.

²⁵Os colchetes “[]” são utilizados para inserções de apontamentos pessoais ou para indicação de dúvida de audição de trecho.

SEÇÃO II
INTERFACES ARTÍSTICO-CULTURAIS:
RELAÇÕES DE RAÇA E DE GÊNERO

CAPÍTULO 4

A INFLUÊNCIA DA GLOBALIZAÇÃO NOS HÁBITOS CULTURAIS E REVALORIZAÇÃO DA IDENTIDADE DO MUNICÍPIO DE CRAVOLÂNDIA, NA BAHIA: FOLIAS/TERNO DE REIS – CONTRIBUIÇÕES NEGRO-AFRICANAS E INDÍGENAS

*Tainá Ribeiro de Souza
Ivo Ferreira de Jesus*

1. Introdução

A Folia de Reis e as culturas negro-africanos ou indígenas

O nome Folia de Reis designa grupos católicos populares que se reúnem no período de 24 de dezembro, à noite, até o dia 6 de janeiro. Os grupos possuem integrantes, na sua maioria negros e negras, pertencentes as classes populares que durante o período natalino peregrinam cantando os Três Reis Magos. Os atravessamentos das religiões de matrizes africanas e europeias são visíveis nas indumentárias, nos rituais e nas narrativas de seus membros. Antes mesmo da chegada dos portugueses no que viria a ser as terras brasileiras, as sociedades europeias brancas já tinham percurso de expropriação e dominação do contingente e dos corpos africanos. Quando aportaram neste território, em 1500, havia mais de 50 anos que os portugueses sequestravam e traficavam a África, e é de suma importância abordar questões sobre africanidades dos cultos cristãos a partir do entendimento de estratégias culturais das populações negras que opuseram resistência à opressão e ao silenciamento religioso-cultural.

Carvalho (2005) afirma que a história sociocultural do Brasil tem sua base na “negação” da população indígena e das populações africanas escravizadas, por parte do “poder escravista branco”.

As religiões africanas só conseguiram consolidar e permanecer até agora por conta da sua resistência aos ataques dos portugueses, pois eles tinham o objetivo de catequizar todos, seu objetivo era que não houvesse arte sagrada ou qualquer outra vindo dos africanos no Brasil (CARVALHO, 2005, p. 3).

Baseado no discurso do padre Anchieta, Tinhorão alega que era permitido aos índios e brancos:

[...] cantar e folgar em estilo visivelmente fora do modelo das atividades lúdico-religiosidade criadas pelos jesuítas para promover a catequese, ou tradicionalmente presas ao calendário das festas da igreja importadas de Portugal, não há por que imaginar que os escravos negros não tivessem também ocasiões de entregar-se suas danças e cantos africanos, ou até quem sabe de participar (tal como os índios) de manifestação musicais particulares de brancos europeus (TINHORÃO, 1988, p. 27).

A proposta de catequização indígena e africana exercida pelos jesuítas objetivava não a novas interpretações da cultura branca, mas sim à eliminação completa das manifestações culturais não europeias. Apesar de o mito estruturador da prática da Folia de Reis ter chegado ao Brasil com os europeus, ao ser implantado no Brasil, assume significados próprios que particularizam a tradição, tornando-a, por que não dizer, genuinamente brasileira.

A partir da resistência sociocultural africana construída diante da hegemonia elitista branca, buscou-se reconhecer a tradição da Folia de Reis como um culto de princípios católicos, cujas formas de expressão podem remeter a elementos culturais africanos, historicamente silenciados e oprimidos pelo eurocentrismo. As formas de expressões africanas continuam a traçar sua história de resistência, mesmo sob “vestimentas europeias”. Assim, as práticas da Folia de Reis remetem tanto à narrativa mitopoética cristã quanto aos elementos da religiosidade africana.

Cardoso (2008) diz que o Brasil é um grande palco, na América Latina, desse hibridismo, que ele aponta como um “recurso de sobrevivência”, pois a vinda dos escravos e europeus na época da colonização, chocando-se com a cultura indígena, e o início de um processo de imposição cultural iniciada pelos europeus fez com que hoje se apresente de forma muito forte essa mescla cultural que permanece ainda em constante transformação. Esse “recurso de sobrevivência” torna-se mais claro quando o autor explica que esse processo – chamado por ele de aculturação – que aconteceu entre portugueses e os negros escravizados ocorreu como uma via de mão dupla, pois o próprio Estado ignorava seus cultos, mas como os negros mostravam-se resistentes, mesmo frequentando os cultos católicos em um turno, no outro eles cultuavam seus próprios símbolos religiosos, forçaram os portugueses, de forma gradativa, a adotar práticas africanas de culto, fazendo com que esse hibridismo fosse evoluindo para o sincretismo. Para Cardoso (2008, p. 89), o hibridismo cultural é:

Um fenômeno natural e imanente na constituição e evolução da civilização. Sua manifestação é percebida com mais ênfase na arte em geral e na literatura em particular. Seja como transculturação, aculturação ou neoculturação, o

hibridismo é o testemunho mais nítido de que, mesmo esforçando-se por preservar formas culturais autóctones, o homem está aberto a maneiras de interagir culturalmente, como mais um recurso de sobrevivência num mundo que tem a mudança como traço essencial.

Por meio desses estudos será possível conhecer um pouco mais como se deram os encontros entre negros e brancos a partir das manifestações culturais. E como nesses encontros, mesmo com a cultura branca, europeia, em sua tentativa de tornar-se hegemônica e eliminar o universo simbólico dos não brancos, a cultura negra não foi suprimida e ainda foi ampliando-se e ocupando os espaços das manifestações europeias por meio das estratégias de sobrevivência desenvolvidas. A cultura negra foi encontrando outras possibilidades de existência e resistência (e, em alguns momentos, de rendição). Assim, criando uma identidade, multi/interculturalmente, brasileira.

Para entender melhor sobre a Folia de Reis, buscamos alguns pesquisadores como Vieira (1987), que diz que o catolicismo imposto no Brasil pelos portugueses misturou-se aos ritos naturais dos indígenas encontrados, e posteriormente com as religiões trazidas pelos negros escravizados. Tais aglutinações não ocorreram apenas na religião, mas também nos processos culturais que viriam a formar a sociedade brasileira.

Torres e Cavalcante (2007) colocam que, no período colonial, os colonizadores, junto dos missionários jesuítas que desembarcaram no Brasil, vindos com o primeiro governador Geral Tomé de Souza, em 1559 e em anos seguintes, trouxeram essas tradições da Península Ibérica. Estes utilizavam autos litúrgicos com a temática dos Reis Magos, sob a forma do canto, dança e encenação, no processo de catequese e ensino, tanto dos nativos indígenas como dos próprios colonizadores (os reinóis) e, posteriormente, dos negros escravizados.

Pergo (2008) conta que este folguedo trazido pelos portugueses no período da colonização é uma manifestação encontrada em toda a Península Ibérica e é comum a doação e recebimento de presentes após a entoação de cantos e danças nas residências.

Nogueira (1985) diz que a Folia de Reis, no Brasil, é presente em todo o estado do Rio de Janeiro, como também em outras regiões brasileiras como Minas Gerais, Espírito Santo e Brasília, e possui caráter religioso. É formada por um grupo que se apresenta no ciclo natalino, que se inicia no dia 24 de dezembro e segue até o dia 6 de janeiro.

Ela relembra a viagem dos Três Reis Magos – Baltazar, Belchior e Gaspar – do Oriente até Belém para encontrar o menino Jesus. No Rio de Janeiro, após o dia 6 até o dia 20 de janeiro, passam a louvar o santo católico São Sebastião, padroeiro da cidade. Geralmente, é organizado por devoção ou pagamento de promessas que duram por tempo mínimo de sete anos. O número de componentes varia e geralmente pertencem ao mesmo núcleo familiar ou são amigos do dono do grupo. Autodenominam-se “foliões”, representando os soldados dos Reis Magos.

Castro e Couto (1979) colocam que esse grupo é formado por personagens como o mestre, que é o responsável pelo grupo, pela festa de arremate e pela disciplina e andamento dos foliões, e os instrumentos e as vestimentas pertencem a ele. O contramestre encabeça a fila junto ao mestre e o apoia na cantoria e andamento da Folia. O bandeireiro é quem carrega a bandeira da Folia, que é o símbolo que representa a Folia e onde se identifica a trajetória dos Reis Magos a Belém e a intenção com que os foliões se dispõem à peregrinação. No Rio de Janeiro, acrescentou-se a imagem de São Sebastião. Músicos e cantores são formados pelos outros foliões que tocam um instrumento e ajudam no canto, os instrumentos mais utilizados são: viola, violão, sanfona, chocalho, reco-reco, triângulo, pandeiro, a caixa e o bumbo. Os instrumentos marcam bem a incorporação e interação das três matrizes, a europeia, a indígena e a negro-africana.

Município de Cravolândia e suas manifestações culturais

Cravolândia, na Bahia, está entre os 27 municípios localizados no Vale do Jiquiriça, ocupa cerca de sete mil km² e concentra 3,27% da população do estado da Bahia, a geomorfologia está marcada pela presença de cachoeiras, rios, morros e áreas de proteção ambiental, com rica fauna e flora

(SANTOS, 2008). Conhecida pela sua riqueza cultural, repleta de personagens tradicionais e festas, como Carnaval, as Festas Juninas e as Lavagens de Igreja, esse município teve origem no povoado de Igatiquira, passando, em 1962, a chamar-se Cravolândia, um derivado do seu emancipador, Mario da Silva Cravo, que teve por bases econômicas a cultura agrícola do café.

Dentre as manifestações culturais existentes no município de Cravolândia, destaca-se a Festa Junina, cuja culminância é no dia 24 de junho, acontecendo de três a cinco dias, com apresentações de conjuntos musicais que tocam o tradicional forró pé-de-serra. Por agregarem valores

culturais, outras manifestações imateriais podem ser observadas na comemoração religiosa da Semana Santa e na Festa da Lavagem da Igreja do Bom Jesus, com desfile de personagens do cortejo que, seguidos da cavalgada, atraem para a cidade centenas de visitantes, e essas atividades proporcionam aos residentes a visualização das particularidades de seu patrimônio cultural, favorecendo o fortalecimento da cultura e da memória locais.

Cravolândia fica localizada praticamente no meio do Vale do Jiquiriça, na região sudoeste da Bahia, microrregião de Jequié, ocupa uma área de 295km², limitado pelos municípios de Itaquara, Santa Inês, Ubaíra e Wenceslau Guimarães, possui uma população de 5.041 habitantes, sendo 3.180 residentes na zona urbana e 1.861 na zona rural (IBGE, 2010). A agricultura e pecuária são as principais atividades econômicas do Vale do Jiquiriça. São inúmeras e pequenas propriedades onde se praticam as diversas culturas de subsistência, permanentes e temporárias, como a produção de feijão, milho, cacau, café.

A sua emancipação, como a maioria dos distritos do Estado da Bahia, aconteceu em consequência dos fundos de participação das verbas federais. Mario Cravo era o único e maior comprador de café da região e do município. Com isso, recolhia um montante muito grande de impostos junto à coletoria estadual e resolveu liderar o movimento de emancipação que causou uma revolta muito grande na sede de Santa Inês, cidade da qual Cravolândia era distrito, porque o município ia ficar muito restrito, não só em produções, como em área territorial e social, mas o que facilitou o processo de emancipação foi que Mario Cravo era suplente de deputado estadual e tinha muito prestígio pessoal com Juracy Magalhães, o então governador baiano da época.

Em 8 de dezembro de 1961, foi realizado um plebiscito para saber da população do distrito de Igatiquira se queria fazer a emancipação política separando-se de Santa Inês, e esse dia ficou conhecido como o “Dia do Sim”. Emancipava-se, assim, o distrito de Igatiquira, agora chamado de Cravolândia.

Um ramo econômico muito promissor para a cidade seria o turismo, se contasse com um marketing e apoio mais efetivo da Prefeitura, a exemplo dos encontros de Folias de Reis e do Carnaval, considerado um dos melhores da região, que chega a reunir em torno de 14.000 pessoas.

Terno de Reis

A Folia de Reis é uma festa popularmente (re)conhecida no interior do Brasil, em especial na Região Sudeste, onde esse tipo de manifestação é mais presente (sul de Minas e interior de São Paulo). Embora a forte religiosidade esteja presente, não é uma festa cristã reconhecida pelo catolicismo. Com caráter profano-religioso, busca no sincretismo se adaptar às mudanças estabelecidas pelos costumes e tradições, e se mantém forte na área de estudo citada. Fruto do pluralismo religioso, étnico e cultural, como afirma Pergo (2011, p. 1), “as festas populares são tradições que constituem a resistência dos povos em defesa de sua cultura e de seus costumes”.

A Folia de Reis teve sua origem na Península Ibérica, sendo tal tradição difundida por toda essa região. Chegou ao Brasil trazida pelos padres jesuítas no século XVI, durante a colonização portuguesa. Segundo Passos (2011, p. 10),

Na evolução histórica do Brasil, as Foliadas de Reis sofreram um processo de aculturação que as modificou, consequência do fenômeno de transplantação, tendo como resultado atitudes e comportamentos novos com relação aos comportamentos religiosos e culturais originários.

Esta reencena a viagem feita pelos Três Reis Magos a Belém, na qual, para reverenciar o menino Jesus, Belchior oferece ouro, símbolo da realeza espiritual, Baltazar oferece mirra, símbolo da mortalidade dos homens, e Gaspar oferece incenso, símbolo de oração e fé.

Como “herança” cultural portuguesa, a dança, os instrumentos musicais, e os cânticos já se encontravam presentes no teatro de Gil Vicente no século XIV. Apresentado em seus autos nas catedrais, esse ato cultural foi inserido na colonização portuguesa na catequização dos índios e negros no Brasil. Estes não só absorveram a cultura europeia presente no catolicismo, como utilizaram-se desses meios para manter e manifestar sua fé. “Confrontados com valores estranhos a sua concepção do mundo, os negros assimilaram os elementos e padrões europeus de devoção de acordo com suas próprias concepções religiosas” (SOUZA, 2002, p. 4). Instrumentos de percussão como tambores eram utilizados em culto às divindades africanas sob a imagem dos santos católicos.

A Folia de Reis é uma festa tipicamente rural, presente nas regiões cafeeiras e de cana-de-açúcar. Com o êxodo rural, essa manifestação migrou para a cidade, onde sofreu modificações. Geralmente, os ternos ou grupos de Reis saem às ruas batendo de casa em casa do dia 24 de dezembro até 6 de janeiro, quando se encerram as festividades. Pode se perceber certa hierarquia dentro dos ternos, o grupo é composto pelo alferes ou

bandeireiro, que leva a bandeira (representação simbólica da estrela-guia) à frente do cortejo e cuida das doações recebidas, pelo embaixador ou capitão, que é o mestre de cerimônia e quem entoa os cânticos, pelo palhaço ou bastião, que faz papel cômico e distrai os foliões. Segundo entrevistado o sr. Lázaro, morador de Cravolândia, eles eram soldados do rei Herodes que perseguiram as caravanas em busca do primogênito que viria a ser o “salvador”, quando encontraram a “sagrada família”, renderam-se pela fé e passaram a distrair os perseguidores. Daí o fato das coreografias, roupas coloridas, e máscaras serem usadas por esses integrantes.

A visita dos Santos Reis ou Três Reis Magos é estabelecida quando o dono da casa permite a entrada da bandeira, beijando-a por respeito e fé, passando por todos os cômodos da casa em sinal de agradecimento e proteção. Daí, então, são entoados cânticos em louvor e agradecimento, pedindo proteção e saúde, ou mencionando o nascimento de Jesus, são vários os temas presentes nas canções. Quando se recebe a bandeira é estabelecida uma relação de troca, aquele que a recebeu em agradecimento faz uma doação, oferece uma “prenda”, que pode ser em dinheiro, comida, ou o que puder doar.

Tudo é simbolicamente usado para retratar a história pela fé cristã: objetos, personagens, campos, roupas, e cores [...] acreditando no caráter religioso atribuído popularmente aos Três Reis Magos, protetores das famílias, das criações, das lavouras e dos bens terrestres (TIRAPELLI, 2003, p. 40).

A casa do pousio é onde a bandeira permanece no fim de uma jornada para a continuação da peregrinação até o encerramento da festividade. A festa da chegada da bandeira é uma grande celebração em que toda a comunidade

se reúne para compartilhar desejos, pagar promessas, agradecer as bênçãos recebidas, etc. Estão implícitos valores cristãos de reciprocidade, aceitação, submissão e humildade. A Folia de Reis é uma forma de pertencimento, identidade social e cultural das camadas mais pobres, uma forma dessas pessoas se sentirem parte integrante da sociedade em que vivem.

2. Justificativa

A escolha do universo de pesquisa voltado para as Folia de Reis e as influências das matrizes negro-africanas e indígenas no município de Cravolândia (BA), o qual ainda mantém muitas tradições, está relacionada com a falta de estudos ou mesmo de uma documentação sócio-histórica sobre as suas manifestações performativas e culturais.

A importância deste estudo se dá pelo caráter cultural predominante, pela história de tradições e memórias desses sujeitos, caracterizando suas identidades que permanecem em constante resistência apesar das mudanças e/ou atualizações dos tempos modernos.

A construção de uma identidade social, então, como a construção de uma sociedade, é feita de afirmativas e de negativas diante de certas questões. Segue lista de tudo o que se considera importante: leis, ideias relativas a família, casamento e sexualidade, dinheiro, poder político, religião e moralidade, artes, comida e prazer em geral. Com ela você poderá saber quem é quem, isso indica claramente que é a sociedade que nos dá a fórmula pela qual traçamos esses perfis.

Acreditamos na importância de pesquisa, pois a identidade cultural/hábitos culturais têm o poder de influenciar as pessoas no âmbito de proporcionar a elas a sensação de pertencimento a um local ou uma região, tal sensação permite que as pessoas tenham uma relação de afetividade e orgulho para com sua terra ou grupo habitacional, despertando o interesse do indivíduo pela proteção de seus valores culturais e sua memória, além de ser uma realidade de vários lugares.

3. Quadro teórico-conceitual

O reconhecimento e a preservação da cultura está presente na Constituição Federal de 1988, no Artigo 236, retratando que:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I- as formas de expressão;

II- os modos de criar, fazer e viver;

III- as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV- as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

- os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Cultivar as tradições é uma forma de manter viva a memória coletiva de um povo, que é um elemento a mais na construção do sentido de identidade, reconhecimento e estima do grupo de pessoas, atuando como um elo que une a população à sua história. É muito importante cultivar as tradições, que fornecem materiais simbólicos para a formação da

identidade, tanto individual quanto coletivamente, criando um sentimento de pertença.

Com a globalização, o ser humano tem diversos contatos com outras culturas, devido, principalmente, à comunicação em massa. Na atualidade, as mídias são as principais responsáveis pela divulgação de identidade pela interconexão de diversas culturas, e cada vez mais as culturas locais vão sendo modificadas e deslocadas, além de remodeladas por novas identidades.

Stuart Hall (1999) explica que as sociedades modernas estão em mudança constante e, nesse contexto, também assumem identidades distintas, “variáveis”, “provisórias” e “problemáticas”, dependendo do momento:

Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (HALL, 1999, p. 1).

De acordo, ainda, com Hall (1999), as “crises de identidade” resultam das amplas mudanças provocadas pelas novas estruturas sociais, que estimulam uma reestruturação ou mesmo reinvenção da identidade cultural. A transmigração do homem do campo para a cidade não rompe valores, tradição, costumes e nem religião, mas provoca transformação devido à sua adaptação.

Em Cravolândia, Bahia, não é muito diferente, formada por mais de dez zonas rurais, na sua maioria com poucos moradores, devido ao processo de êxodo rural. A Folia de Reis nas regiões do Brasil ocorre especificamente de 24 de dezembro a 6 de janeiro, em Cravolândia (BA) acontecia da virada do ano até 6 de janeiro.

A festa acontece em homenagem aos Reis Magos, em diversas partes do mundo, principalmente nos países ibero-americanos, essa tradição chegou ao Brasil pelos colonizadores e missionários jesuítas, que tinham como objetivo catequizar os índios, os escravizados africanos e os próprios colonos portugueses. Mediante o seu crescimento, a manifestação foi sofrendo mudanças locais, o que possibilitou novas formas de celebrar os Reis Magos.

As tradições populares do ciclo natalino eram comuns em toda a Europa cristã, em países como França, Itália, Alemanha, Portugal e Espanha. Os dramas litúrgicos medievais eram utilizados como instrumento de ensino e divulgação da doutrina cristã. O episódio dos magos do oriente, desde cedo, tornou-se um dos temas prediletos para o efeito de dramatização. Representações rituais litúrgico

relativos aos magos, que, a princípio, eram realizados no interior das igrejas, foram, pouco a pouco, popularizando-se transportados para espaços abertos – praças e ruas. Assim surgiam os cortejos, vinculados aos templos religiosos das cidades, que encenavam a temática dos magos, bem como grupos peditórios, no âmbito dos povoados rurais que, de casa em casa, levavam a mensagem do nascimento de Jesus Cristo. [...] (TORRES; CAVALCANTE, 2012, p. 3).

De acordo com narrativas de pessoas idosas que conheceram o Terno de Reis, essa manifestação sofreu algumas modificações ao longo dos anos. É importante perceber que as transformações sofridas não interferem no seu sentido ou na sua organização.

Na região de Cravolândia, interior da Bahia, a Festa de Reis era bastante antiga e tradicional. Ela exerceu um papel fundamental na formação da identidade cultural das comunidades dessa região, mantendo espaços para o permanente diálogo e aprofundamento de conhecimentos sobre o que o passado deixou como legado, em termos de tradições e fundamentos populares. A festa, no que tange ao presente, reflete sobre a forma como hoje se materializam essas experiências, revitalizando-as e valorizando-as.

[...] é um denso e belo exemplo da maneira como a sociedade camponesa cria e consagra relações sociais e simbólicas entre diferentes categorias de pessoas e grupos, no interior da família, da parentela, da vizinhança, da comunidade. Ela é a unidade móvel de artistas e de devotos que difunde a notícia anual do nascimento de Jesus Cristo. Ela é um ritual errante, entre casas e casas, e antecede uma festa religiosa popular: a celebração do “Dia de Santos Reis”, em seis de janeiro (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2007, p. 173).

A Festa de Reis, plena de significados e simbolismo, era transmitida de geração para geração há muitos anos. Era constituída por um ritual que acontecia todos os anos no mesmo período e da mesma maneira, o que a caracteriza como tradição local e contribui para sua permanência entre os costumes da população. A festa faz parte de uma tradição folclórica, que pode ser incluída como objeto de estudo da literatura tradicional oral, visto que essa tradição remota, trazida pelos portugueses, renova-se e recria-se no Brasil. Apesar das mudanças ao longo dos séculos XX e XXI, em que as cidades e a vida do homem comum tornaram-se cada vez mais tecnológicas, a tradição e a memória das Festas de Reis estão vivas em memórias, isso nos leva a crer que com os impactos da globalização e da indústria cultural de massas, a arte e religiosidade populares encontram-se em crise, e o que nos faz pensar: o que leva as novas gerações a não manterem a tradição?

Observa Bourdieu (1996, p. 106): “Os ritos conseguem fazer crer aos indivíduos consagrados que eles possuem uma justificação para existir, ou melhor, que sua existência serve para alguma coisa”. Fazer parte do ritual das Folias de Reis é sair da invisibilidade social, é passar a fazer parte de um

grupo que tem prestígio, por exercer uma função social de auxílio à manutenção de outras pessoas menos abastadas, tornando-os, na visão de Bourdieu, um “porta-voz autorizado”.

A Folia de Reis é uma manifestação cultural que era muito presente no município de Cravolândia (BA) e também em outras regiões do Brasil, um espaço de diversas manifestações musicais, que afirmava uma identidade cultural e contribuem para uma política mais ampla hoje visualizada em todo o Brasil, em combate às desigualdades raciais, sociais e culturais. A Folia de Reis é um “ritual itinerante do catolicismo popular”, como explanado por Pessoa (2005, p. 82), ela nasce todos os anos nos desejos de cada folião em homenagear santos reis por meio do sacrifício e do reconhecimento da glória do Menino-Deus. Não buscam mediação sacerdotal para seus feitos, mas não se distanciam de sua origem primeira, a Bíblia, e nela se baseiam para desenvolver a cada ano esse ritual construído na simplicidade do próprio povo. Os foliões levam a quem desejar para sua cantoria e devoção.

4. Globalização

Antes do início da primeira fase da globalização, os continentes eram separados por terras e águas intransponíveis e acidentadas, mares e mares, deixando a maioria dos povos e culturas apenas pelos relatos de viajantes lendários ou imaginários. A globalização consiste em uma série de várias mudanças econômicas, políticas, culturais e sociais no mundo. Ainda segundo Albuquerque Junior (2006), o Homo sapiens é nômade desde a infância e temos a necessidade de dividir territórios, para que adquiram significado cultural e caracterizem um determinado território de forma diferente. Essa relação se dá pela posse e dominação da linguagem, dos símbolos e dos significados culturais dados pelos símbolos. Relações que o homem ao longo dos anos mantém com a terra, e com isso os grupos se identificavam, definindo suas identidades a partir do estabelecimento de diferenças em relação aos grupos mais próximos.

Ao seguirmos a visão de Falcon (1988) veremos que a era moderna caracterizou-se em um processo de transição entre dois modos de produção dispare: a assunção de um capitalismo forte contra o ocaso de um sistema feudal em decadência e na esteira desse momento, vê-se um Estado autoritário como centro. Falcon, coloca a figura do rei sendo sustentada por dois pilares em equilíbrio: a coluna da Nobreza (o feudalismo decadente) e a coluna da Burguesia (o capitalismo pungente) e o

mercantilismo como política econômica que serviu de base para que esses dois pilares não desmoronassem levando a realeza junto aos escombros de um momento tão tenso durante os séculos XVI ao XVIII. Nesse sentido, a autoridade do rei se consolidava enquanto a nação enriquecia. Estava no Estado, com o rei ao centro, o controle do sistema mercantilista, que por sua vez, permitia o enriquecimento da burguesia, apoiando a realeza. Ainda segundo o autor, não havia um modelo hegemônico mercantilista, pois, cada Estado europeu da época, adotava o processo comercial que melhor lhes trouxera retorno econômico satisfatório, permitindo, assim, a manutenção do poder absoluto. É a expansão do Mercantilismo europeu, que não entendeu o mar como barreira e varou oceanos em busca de riquezas, que se dá o processo de colonização, com uma intensa troca cultural entre aqueles que colonizavam e os que foram colonizados, mas também uma brutal exploração e tentativa de impor o modelo cultural, dos primeiros em detrimento dos segundos.

Em *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*, Darcy Ribeiro (1995), trata de uma teoria geral, fundada em nossa realidade histórica, e não numa perspectiva eurocêntrica, capaz de explicar a heterogeneidade de nossa formação, que procura entender a diversidade de lugares, processos e sujeitos que compõem a formação do território brasileiro. O autor traz as identificações das matrizes de formação do povo brasileiro como o contexto de formação da nossa sociedade e cultura, identifica “Brasis” (Brasil crioulo, Brasil caboclo, Brasil sertanejo, Brasil caipira e Brasil sulista – gaúchos, matutos e gringos). Darcy Ribeiro (1995), no início da obra, já busca entender sobre a história dos primeiros povos que ocupavam e ainda ocupam o espaço que conhecemos como Brasil. Ali é dissertado acerca dos registros feitos pelos colonizadores, que procuram registrar o modo de ser e viver dos primeiros moradores do futuro país. Nessa época pré-colonial, o Brasil era composto por diversas nações indígenas, com suas peculiaridades linguísticas e fisionômicas, que foram dizimados com certa rapidez. Após a chegada dos europeus, bem como dos escravizados africanos trazidos por eles, iniciou-se um processo de dizimação dos nativos. O território brasileiro foi palco de guerras, doenças, miscigenação e um intercâmbio cultural inevitável e incrível. Porém essas diferenças moldaram os brasileiros de hoje, com sua diversidade cultural. Além dos portugueses, inúmeras outras etnoracialidades agregaram-se. Entre estes estavam os árabes, judeus, turcos, etc., que contribuíram para a miscigenação étnico-cultural. As crenças, bem como a cultura dos colonizadores, eram

completamente diferentes das dos povos nativos. A religião era uma das principais forças de manipulação política e social no período colonial. Nesse período iniciam-se as trocas, não só de bens materiais, mas sim de culturas, em que tanto os indígenas quanto os portugueses perceberam a importância em aprender a língua, a cultura e as crenças. Os nativos tinham uma visão otimista, segundo relatos dos portugueses, enquanto os colonizadores eram invadidos pela noção do pecado e por ambições, uma vez que se consideravam homens de “vida evoluída”.

Com o aumento da escravização dos índios, os jesuítas lançaram os ensinamentos cristão-europocêntricos em lugares antes desconhecidos e formaram novas cidades, como São Paulo. Negros de diferentes partes da África logo se tornaram a principal força de trabalho escravizada no Brasil, substituindo a força de trabalho escravizada indígena. Como resultado da fusão de índios, brancos e negros, os mulatos (mamelucos e mulatos) foram surgindo gradativamente, dando origem à forma brasileira. De acordo com os dados utilizados por Ribeiro (1995), uma avaliação da população indígena do Brasil primitivo resultou em uma população indígena de quase 5 milhões em 1500, diminuindo gradativamente ao longo dos séculos seguintes.

Assim, à luz das três matrizes propostas por Ribeiro (1995), o estudo da formação social brasileira contribui para uma melhor compreensão de como os grupos indígenas, negros e mestiços são afetados por nossos processos de formação cultural e sociedade. A construção da população não se fez como um propósito deliberado, isso foi resultante de uma política demográfica. Como defende Ribeiro (1995), a civilização brasileira constrói-se no extermínio das populações indígenas, mas também do africano escravizado e na proliferação de mestiços, inicialmente gerado nos ventres das indígenas.

5. Manifestação da Folia de Reis no município

A Folia de Reis é uma festa popular de origem portuguesa, relacionada com o culto católico do Natal, trazida para o Brasil na formação de sua identidade cultural, está presente em diversas manifestações folclóricas de diferentes regiões do país.

Relata a tradição católica do nascimento de Jesus e a visita dos “Três Reis Magos”; que é comemorada por grupos que visitavam as casas tocando músicas alegres em louvor aos “Santos Reis” e ao nascimento de Cristo.

Os grupos são compostos por músicos instrumentistas e cantores, e também por palhaços e outras figuras folclóricas de acordo com as lendas e tradições locais. Todos se organizam mediante a liderança do Mestre da Folia e seguem com reverência os passos da bandeira (sempre à frente do grupo), cumprindo rituais tradicionais de inquestionável beleza e riqueza cultural.

Na região, o grupo de Folia de Reis é composto pela bandeira, que é decorada com figuras alusivas ao Menino Jesus, pelo bastião, que se veste de modo característico, sempre mascarado, e exerce a função de folião propriamente dito, levando alegria por onde a Folia passa, como que abrindo caminho para a passagem da Folia, que de certa forma representa os próprios Reis Magos. O bastião tem também a função de citar textos bíblicos e recitar poesias alusivas.

Na sequência, o grupo de vozes que compõem os cânticos se organiza em: mestre ou embaixador, respondedor e ajudante formando a primeira voz. Tala, contrato e caceteiro formam o coro. E finório as vozes mais agudas. Esses nomes se referem a uma organização das vozes em tons e contratonos, durante a cantoria, o que leva à formação de um coro. O mestre, por sua vez, tem papel especial de iniciar o canto, que é feito em versos de improviso, agradecendo os donativos da casa visitada. Os outros componentes então repetem os versos, cada qual em sua voz, acompanhados pelos instrumentos que portam.

As canções são sempre sobre temas religiosos, ou em agradecimento aos almoços e jantares oferecidos pelos donos da casa que recebem os foliões. Em algumas regiões, as canções de Reis são incompreensíveis, devido ao caos sonoro produzido. Isso ocorre quase sempre porque o ritmo ganhou, ao longo do tempo, contornos de origens africanas com fortes batidas e entonação vocal. Contudo um componente permanece imutável: a canção de chegada, na qual o líder (ou capitão) pede permissão ao dono da casa para entrar, e a canção da despedida, onde a Folia agradece as doações e a acolhida e se despede.

Ao contrário dos Reis da tradição, o propósito da Folia não é dar presentes, mas sim recebê-los para compartilhar com toda a comunidade (finalidade filantrópica).

Essa tradição ganhou força a partir do século XX e se mantém sobretudo em pequenas cidades dos estados de São Paulo, Minas Gerais, Bahia, Espírito Santo, Goiás, Rio de Janeiro, dentre outros. Tomando por base o conceito tradicional de cultura popular e a importância do senso

comum e das manifestações religiosas presentes nas festas populares, podemos dizer que essa é uma forma de resistência e assimilação de novos elementos aceitos por determinado grupo, e que dão margem a variações de ritual.

Os valores não são nem permanentes e invariáveis, e nem inerentes aos objetos, mas ao contrário, resultam de uma construção que se faz de determinados contextos sociais e históricos. Valores são atribuídos a partir de qualidades que são reconhecidas nos objetos, mas que variam conforme os diferentes grupos os concebem (MENESES, 1992, p. 9).

As festas populares são mantidas em meio rural por este definir o caráter tradicional dos grupos na sociedade. Neste, os valores são mantidos como forma de preservar a ação do tempo e espaço nas relações humanas. Muitas vezes tido como obsoleto e atrasado, o rural mantém a tradição e não aceita as imposições e “influências modernas” do mundo globalizado.

Portanto o meio rural favorece as relações de troca entre os indivíduos na sociedade, ou seja, o contexto do ambiente urbano provoca um maior nível de desenraizamento cultural (por meio dessas relações) pelo número de informação. O conhecimento faz com que o senso comum perca o seu sentido de homogeneizar a realidade dos grupos. Os valores assimilados no meio urbano estão a todo tempo sofrendo mudanças conforme a apropriação das técnicas disponíveis. O que não ocorre no Distrito de Milagre, e no município de Monte Santo de Minas, pois se observa nestes grande influência do rural em seu “modo de vida”.

A cultura de massa é proveniente da assimilação dos grupos a determinado conceito, o que cria uma identidade cultural (local ou regional) quase sempre subordinada à religião, os símbolos produzidos por esta é que definem o caráter tradicional das classes sociais. A religião é o elo entre as elites e classes subordinadas por representar simbolicamente o cotidiano do lugar. A religião é o que determina a posição de um grupo na sociedade. Este sentimento de religiosidade é mantido frequentemente em meio rural, pois este permanece, em sua maioria, tradicional. Já a urbanização produz um racionalismo maior, maiores questionamentos acerca da fé, fazendo com que se percam os costumes e valores provenientes da comunidade, a urbanização é sinônimo de individualismo. Opõem-se aos relacionamentos de união produzidos pelas festas populares em meio rural.

O pluralismo étnico, religioso e cultural favorece a relação homem, espaço e religião que materializou esses símbolos. A identidade cultural de um grupo é construída por meio desses símbolos, que são incorporados pelos grupos e mutáveis no tempo e no espaço, conforme a apropriação do

território (poder político e econômico). A assimilação de uma cultura por outra acaba com os efeitos de dominação. Ter vantagem de autoridade religiosa implica vantagem em exercer o poder político, pois toda população participa de rituais comuns e aceita as mesmas crenças.

As festas religiosas também assumem esse caráter político, pois são instrumento para viabilizar a legitimação das elites políticas locais. No Distrito de Milagre, subordinado ao município de Monte Santo de Minas, em Minas Gerais, o dia de “Santos Reis” é feriado municipal decretado pela Lei Municipal n.º 494, de 28 de abril de 1975, pelo antigo prefeito Luiz Alberto Paulino da Costa, bem como a construção de uma capela nesse distrito financiada por ele, em terreno da prefeitura.

Manifestação de fé ou estratégia política que também pode ser percebida pelos prefeitos sucessores. O atual prefeito do município de Monte Santo de Minas, Militão Paulino de Paiva, que se diz devoto fervoroso dos três “Reis Santos”, afirmou em entrevista ao jornal *Folha do Povo Notícias*, de circulação no município e região, em 26 de junho de 2011, que “Eles (Santos Reis) nunca me abandonaram” (p. 6). Recebendo a Companhia de Reis “Reunidos Amigos da Fazenda Onça” em seu gabinete na prefeitura.

Fruto das imposições das elites locais, do preconceito contra os negros e da fé dos mais pobres, a Folia de Reis entra no processo de aculturação como manifestação de fé e resistência diante das mudanças provocadas pela síntese social dos grupos. Não se trata de hibridismo cultural propriamente dito, mas do multiculturalismo desenvolvido pela presença de culturas distintas ao longo do tempo. Pois não ocorre “fusão” dos elementos, e sim reinterpretações que assimilam diferenças culturais mantendo suas especificidades, e seus valores centrais. A resistência formada se refere ao “falso” sincretismo originado a partir da pressão política contra os negros e afrodescendentes em seu processo de desenraizamento e enraizamento cultural em uma nova pátria.

Religião e política sempre andaram juntas, predominando a crença das classes superiores e a ortodoxia presente em seus dogmas. A política é, na verdade, o meio pelo qual se impõem e se viabilizam os instrumentos de dominação pretendidos pelas elites. Portanto é mais ideológica que material, nesse tipo de dominação está contido o poder simbólico que a religião tem sobre os indivíduos, o que não representa a sua fé.

Diante desse contexto, o nível cultural é comumente relacionado ao nível de escolaridade de determinada classe social. As elites, por dominarem

as classes subalternas por meio de objetos políticos e econômicos, no entanto mais favorecidas quanto ao nível de conhecimento, são vistas como superiores na esfera cultural; mas a produção de conhecimento por meios técnicos não seleciona o nível cultural de um grupo. Cultura é o acúmulo das experiências vividas pelos sujeitos ao longo do tempo e espaço. A produção cultural, apesar de intrínseca à relação homem meio e à forma como este modifica o espaço, não se relaciona em nada com o nível de escolaridade, já que os objetos produzidos pelo “gênero de vida” são decorrentes da percepção e apreensão do mundo pelo indivíduo.

6. Conclusão

Fruto da divergência entre diferentes culturas e classe, a Folia de Reis é uma das festas populares que melhor exemplifica o sincretismo religioso no país. Em sua origem, também proveniente do preconceito racial e da aversão às religiões negras ou afro-brasileiras e indígenas, o sincretismo no Brasil demonstra, antes de qualquer coisa, a tentativa de imposição de uma classe sobre a outra. Negando sua própria identidade cultural, baseada na diversidade étnico-religiosa e na heterogeneidade cultural, instaurou-se um pensamento ortodoxo e excludente, num contexto social onde a “minoría” foi marginalizada, e a moral cristã, branca e europeia, foi tomada como “verdadeira” identidade nacional.

A cultura negra foi considerada inferior e um atraso ao desenvolvimento do país, bem como qualquer relação desta com os estratos mais abastados da sociedade. O catolicismo era a única religião considerada legítima e cultuada pelo setor que detinha o poder religioso e político no país. Para manter viva a cultura e religião africanas, os negros assimilavam a cultura branca cultuando as divindades africanas sob o disfarce dos santos católicos; uma forma de sobrevivência, mas também de pluralidade religiosa, étnica e cultural, a ponto de fundirem-se e tornarem-se, por vezes, indissociáveis. Caracteriza-se, assim, uma identidade nacional múltipla e originada da diversidade cultural entre diferentes grupos.

As festas populares demonstram a riqueza cultural proveniente do sincretismo religioso em seu sentido positivo, afirmam a capacidade criativa e o nível de conhecimento antrópico decorrente da religiosidade e fé cristã, misturadas aos ritos africanos e indígenas.

O conhecimento teológico da religião cristã pelas camadas populares, e sua reinterpretação mediante a realidade social em que se deu, é que torna essas manifestações tão interessantes e com valor de beleza cênica

incontestável. Portanto a ortodoxia e o conservadorismo representariam uma perda cultural incalculável.

As manifestações populares incumbidas de senso comum são mutáveis no tempo e no espaço, porém nunca perdem sua essência. Os valores são reformulados dentro do grupo criando novos símbolos e, decorrentes a isso, novas manifestações. O importante, entretanto, é que não se perca a identidade cultural típica do Brasil, negra, indígena, europeia, cristã, ou simplesmente afro-brasileira que configura características tão intrínsecas à realidade e origem desse povo.

As festas populares, marginalizadas pelos setores públicos e políticas culturais, revela pouco empenho e pouca valorização referente às tradições, exceto pelo interesse de poucos. “É inegável a necessidade de serem valorizadas por constituírem a memória do povo, de uma história e de um tempo da sociedade contemporânea. Isto é, a festa é um bem cultural” (ALMEIDA, 2011, p. 262). E como bem cultural (imaterial), é incalculável o “preço” que se pode pagar pelas perdas decorrentes das mudanças sociais e pelo modo de produção e apropriação do espaço (modelo produtivo capitalista); que visa muito mais ao ter do que ao ser. Participar desse tipo de evento é vergonhoso para quem quer ser considerado bem-sucedido na sociedade contemporânea, pois ainda existe o pensamento equivocado de que o “popular” é sinônimo de retrocesso (material e ideológico). Vestígios da origem e pensamento cultural brasileiro, fundados no conservadorismo europeu do século XIX, e de uma cultura ainda em linhas de expansão e desenvolvimento.

A tradição, os costumes, os valores que acima de qualquer interesse individual ou mudanças contínuas e/ou repentinas ainda persistem nos dão margem para o verdadeiro ideal da preservação desse tipo de manifestação cultural: o objetivo da cultura e da geografia cultural é criar pontes, não construir muros.

Objetos podem ter passado ao longo do tempo, principalmente para evocar que o ponto de vista e o modo como os sujeitos se relacionam socialmente são frutos do momento histórico em que estão inseridos. Além disso, é preciso incentivar a revalorização dessa tradição e evidenciar o quanto ela é importante para os sujeitos, mostrando para eles que as lembranças precisam ser eternizadas como marco histórico para a cidade de Cravolândia (BA), preservando-as culturalmente, pois fazem parte da sua história.

A partir dessas considerações, acredita-se que é um tema relevante, podendo levantar reflexões e discussões que possam vir a contribuir com o despertar da consciência coletiva sobre a importância das raízes culturais. O resgate as raízes culturais de uma região poderá despertar no indivíduo a motivação e o interesse sobre a sua própria cultura, tornando-o um cidadão mais sensível e consciente da importância de suas raízes, motivando-o no processo de preservação da sua história.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, B. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil* 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 30 jan. 2021.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: Edusp, 1986.
- CASTELLS, M. B. *O poder da identidade*. Tradução de Klaus Brandini Gerhardt. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000. 530 p. (A Era da Informação: economia, sociedade e cultura, 2).
- FALCON, Francisco. *Mercantilismo e transição*. 9. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- GONÇALVES, M. C. S. Folias de reis: o eco da memória na (re) construção da performance e identidade dos foliões em João Pinheiro, estado de minas gerais. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA- ENECULT, 4º, 28 a 30 de maio de 2008, Bahia. *Anais [...]*. Salvador-Bahia-Brasil: Faculdade de Comunicação/UFBa, 2008.
- HALL, S. Quem precisa de identidade? In: SILVA, T. T. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HALL, S. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE 2010 – Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/>. Acesso em: 30 jan. 2021.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. *Patrimônio Imaterial*. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>. Acesso em: 29 set. 2021.
- MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Cultura, Culturas, Culturas populares e a Educação. *Documentário: Cultura Popular e Educação*. Disponível em: <http://cdnbi.tvescola.org.br/resources/VMSResources/contents/document/publicationsSeries/105300Culturapopular2.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2016.
- LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. de A. *Fundamentos de metodologia científica*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.
- LARAIA, R. de B. [1986]. *Cultura: um conceito antropológico*. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. IPHAN. 2021. Página inicial. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/218>. Acesso em: 29 set. 2021.
- PESSOA, J. de M.; FÉLIX, M. (org.). *As viagens dos Reis Magos*. Goiânia-GO: Editora da Universidade Católica de Goiás, 2007.
- SANTOS, J. L. *O que é cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- SANTOS, M. *Por uma outra globalização – do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SANTOS, M.; SOUZA, M. A. A. de; SILVEIRA, M. L. (org.). *Território: globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec, ANPUR, 1994.

SILVA, A. F. *Reis Magos: história, arte, tradições*. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial, 2006.

CAPÍTULO 5

UMA RADICALIZAÇÃO DA LINGUAGEM NO TEATRO FÍSICO DE FÁBIO VIDAL

Caio Lincoln Santos Araujo

Quem sou?
De onde venho?
Eu sou Antonin Artaud
e basta dizê-lo
e como sei dizê-lo,
imediatamente
vereis o meu corpo atual
voar em estilhaços
e em dois mil aspectos notórios
refazer
um novo corpo
onde nunca mais
podereis
esquecer-me.
(Antonin Artaud, 1948)

Joelma é um espetáculo solo teatral, performático, biográfico e homônimo, que narra a história de resistência de uma das primeiras mulheres transgênero no Brasil que realizaram a cirurgia de redesignação sexual. Joelma é uma mulher do interior da Bahia, da cidade de Ipiaú, próximo a Jequié. Ela foi expulsa de casa pelo seu pai e abrigou-se na cidade de São Paulo. Para se manter, trabalhou como garçonne na Estação da Luz e dançarina, tanto em boates quanto em programa televisivo. Ela volta a morar em Ipiaú e lá, é estuprada por seu vizinho, que mata seu companheiro e, em seguida, é morto por Joelma. Ela busca as autoridades policiais e pena nove meses no presídio à espera de ser inocentada.

A direção do solo é de Edson Bastos e Fábio Vidal, que elaboram sua biografia de modo acronológico, transespacial e *corpo-multimídia*²⁶, visitando a arte, o trabalho, a fé e o amor em “Joelma” ou dialogando entre si: personagens, *atuantes*²⁷, diretores, espectadores e Joelma. Acronológico porque transita de forma não linear pelo tempo, descontinuando a *unidade de tempo*²⁸, e transespacial por representar diferentes lugares no mesmo espaço e sem alteração de cenário ou mesmo cena, desta vez, desmoronando a *unidade de lugar*²⁹. Chama-se, ainda, de *corpo-multimídia* a habilidade dos autores em multiplicar “Joelma”, desmontando a *unidade de*

*personagem*³⁰. E todas elas parecem atuar na desconstrução da *unidade de ação*³¹. O teatro físico de Fábio Vidal media todos os dispositivos cênicos (*corpóreos*, como figurino, maquiagem, penteado, adereços, e *extracorpóreos*, como cenário, iluminação e sonoplastia) para contar a história de “Joelma” entre diálogos com a plateia e os criadores. Sua história parece ser contada entre os programas da rádio *A Voz do Céu*, contribuindo para seus recortes *espaço-temporais*. O espetáculo ainda conta com trechos do curta-metragem *Joelma* (2011), de Edson Bastos, que costura com as demais mídias o solo.

Fábio Vidal é o nome artístico adotado por Fábio Melo Santana. Ele é oriundo da periferia de Salvador, capital da Bahia, e desenvolve um trabalho de Teatro Físico em seus espetáculos de teatro solo. Em sua dissertação de mestrado, Fábio apresenta uma proposta que radicaliza a participação do ator-performer no processo criativo, tomando para si importantes funções na construção da cena, e elenca uma série de conceitos e métodos de artistas modernos e contemporâneos em sua arte, além do importante enlace com o *Manifesto Antropófago* (1928), de Oswald Andrade. Esse manifesto é representativo para o Modernismo da arte brasileira. Oswald propôs uma abertura para o novo, deglutindo o estrangeiro e estabelecendo um diálogo intercultural entre a tradição e a inovação, comparando a um ato antropófago de povos originários em comer os guerreiros inimigos para nutrir-se de suas virtudes. Suas proposições marcaram importantes movimentos culturais no país, a exemplo dos movimentos Pau-Brasil, da Tropicália e do Manguebeat. Fábio Vidal deglutiu suas influências éticas e estéticas para criar sua técnica como “uma antena parabólica enfiada na lama” (ZERO QUATRO, 1992).

[...] ou seja, numa análise comparativa entre as “virtudes” do estrangeiro devorado pelos índios canibais da costa brasileira nas primeiras chegadas dos europeus ao continente e a importação transformada dos saberes e culturas estrangeiras em algo próprio, retirando “os elementos estáveis” num ato de *desterritorialização*, colocando-os “em variação contínua” num ato de *reterritorialização* e transpondo “tudo para *menor*” num *devir*. Deslocando o local pelo global e assim retornando do global, o local libertário numa outra experiência ética e estética, num *devir*, é transpassado por culturas e desejos [...] (ARAÚJO, 2018, p. 18, grifos no original).

Em *O Teatro do Corpo-Manifesto* (2008), Lúcia Romano mapeia a noção de Teatro Físico, analisando sua história, numa profusão de referências e contextualizando-a entre movimentos de contracultura das décadas de 1960 a 1980; suas características, investigando relatórios de eventos artísticos-acadêmicos; e as experiências dos primeiros e representativos grupos artísticos do período.

Todo teatro constitui um fenômeno em que a presença do corpo (do ator e do espectador) é central. O fato de o corpo ser fundamental no teatro não está ligado apenas à sua importância enquanto portador de um conteúdo, transmissor ou receptor de um significado (seu valor semântico): ele é mídia do teatro e organizador dos processos cognitivos superiores – de linguagem, lógica e representação simbólica – e inferiores – de percepção, motivação, etc. No Teatro Físico, o corpo do ator manifesta-se na presentidade do espetáculo e desafia a frágil separação entre matéria e mente, porque se recusa a re-apresentar outra construção que não o tecido de tramas imbricadas da sua própria complexidade material, no contexto da cultura humana (ROMANO, 2008, p. 168).

Romano explica o termo “físico” diferenciando o Teatro Físico de outros modos teatrais. O corpo está presente em “todo teatro”, como afirma a autora, uma vez que a presença de artistas e espectadores no mesmo *espaço-tempo*³² é uma característica fundamental das artes cênicas. No entanto o corpo no Teatro Físico não se limita a transmitir o significado (sendo ele mídia) ou a organizar os processos cognitivos, numa invenção suprarreal de um sistema da verdade do *signo*³³ e do processo comunicacional, no qual cada elemento maquina a linguagem (emissor, mensagem, receptor, contexto, código e contato, ou numa relação entre *ideia* e *matéria*: significado e significante). O teatro físico investiga as tradições e inovações das artes cênicas, explorando as visualidades e as sonoridades e radicalizando a palavra, fazendo borrar as fronteiras entre as linguagens artísticas e aderindo às novas tecnologias. Nesse teatro, o corpo se põe em cena desafiando as convenções clássicas e sua filiação ao pensamento platônico, que separa o *inteligível* do *sensível* e precisa voltar-se para o próprio corpo para expor sua complexidade na contemporaneidade, fazendo dele um *corpo-manifesto*.

Ator-performer, pois ele nem é um ator ligado ao tradicional e nem puramente um performer surgido nos movimentos da Art-Performance. Mas um “ator-performer” que conduz ou apresenta suas encenações nas multiplicidades de espaços do tecido cultural-midiático, pois ele não se restringe aos âmbitos da ficção ou da informação, mas atinge outras realidades. Ora o atuante representa, ora ele apresenta, ora ele apresenta, ora simplesmente ele é. Essas pessoas que conduzem as performances e os resultados dessas atuações passam a ser signos pela complexidade que as envolve nos processos midiáticos (SILVA, 2003 *apud* SANTANA, 2007, p. 34).

Regiane Silva (2003) diferencia o *ator-performer* do ator do teatro clássico ou moderno, “ligado ao tradicional”. Percebe-se aí a mesma diferenciação de “todo teatro” em relação ao Teatro Físico, proposta por Lúcia Romano, e que germina nos movimentos artísticos contraculturais da Art-Performance. Se, para Silva, o atuante do Teatro Físico conduz “suas

encenações nas multiplicidades de espaços do tecido cultural-midiático” (SILVA, 2003 apud SANTANA, 2007, p. 34), para Romano, ele “recusa a re-apresentar outra construção que não o tecido de tramas da sua própria complexidade material” (ROMANO, 2008, p. 168). Para Silva (2003), o ator-performer cambia em cena e nega, assim, a *unidade de personagem, ação, lugar e tempo*, como ocorria no teatro moderno. Para ela, ele representa, apresenta, apresenta, é. Para Romano (2008, p. 168), por sua vez, ele se nega a ser outra coisa que não ele.

[...] ele [o ator-performer] é quem representa a mediação da mensagem. E, ao reconhecer o atuante como signo, poderemos perceber que ele envolve um conjunto de linguagens, códigos e sistemas. Sob esta panorâmica jakobsoniana, o performer pode ser visto como resultado dos seis fatores que constituem os processos comunicativos, segundo ele – emissor, mensagem, receptor, contexto, código e contato (SILVA, 2003 apud SANTANA, 2007, p. 34).

O teatro físico, então, infla a *estrutura da linguagem*³⁴ e explode o *signo*, seu sistema representacional, agenciando outros sentidos possíveis para o corpo que não o limitam em seu sistema da linguagem.

O espetáculo percorre, ainda, por um território conceitual que atravessa o Teatro Físico e os Estudos Culturais contemporâneos e contraculturais: quanto à metodologia do *percurso múltiplo uno* de Fábio Vidal (SANTANA, 2007); quanto ao conceito, história e características do Teatro Físico, ou o que Lúcia Romano (2008) também chamou de *corpo-manifesto*; quanto à metodologia e conceitos da filosofia *biopolítica* de Michel Foucault, dos discursos de *gênero* de Judith Butler e da *geofilosofia* de Gilles Deleuze e Félix Guatari. Nos últimos três séculos, o corpo passou a ter um importante e novo papel identitário atribuído a ele pelas instituições sociais e o Estado. Engendramentos de um *saber-poder*³⁵ que transformou os suplícios corporais medievais nas punições disciplinares modernas ou, ainda, metamorfoseando uma *ars erotica*³⁶ numa *scientia sexualis*³⁷. Após a Segunda Guerra Mundial e sua aterrorizante violação da vida, diversos movimentos de contracultura produziram uma série de discussões identitárias, como se pode observar em filosofias e movimentos artísticos entre as décadas de 1960 e as primeiras décadas deste novo milênio.

Para Gordon, a intenção política do Teatro Físico é evidente na sua preocupação em romper com as polaridades tradicionalmente aceitas pela cultura ocidental – masculino e feminino, intelecto e emoção, ciência e arte –, que nascem da cisão e contraposição fundamental entre corpo e mente. Mais do que isto, sua postura ideológica é de oposição a essa polarização, contrapondo à tese da supremacia da mente sobre o corpo a defesa da potência e legitimidade do corpo, em todas as suas formas de expressão. A nova fisicalidade proposta por esse modo de fazer

teatral aposta na corporeidade e confronta conscientemente os padrões convencionais de sexualidade, gênero e raça (ROMANO, 2008, p. 35).

Michel Foucault descreve, em suas pesquisas, como uma *vontade de saber* transformou o poder na passagem da Idade Média para a Moderna por meio de uma série de acontecimentos que trataram de vigiar, classificar e *disciplinar* os corpos sociais, ao que Foucault chamou *biopoder*. Essas transformações situadas no modo de vida capitalista elaboraram fortes discursos herdeiros do pensamento metafísico. Para além do corpo, ele arrisca abalar as estruturas deste pensamento hegemônico por meio da subversão do regime dos signos em seus livros *As Palavras e as Coisas* (1999) e *Isto Não É um Cachimbo* (2008). De modo que encontramos analogias possíveis no pensamento de Judith Butler, em *Os Problemas de Gênero* (2017), no qual ela subverte o *gênero* por meio da linguagem. E ambos discursos encontram similitudes em *Joelma* (2013).

Percebo, ainda, os trânsitos de *Joelma*, e do próprio Fábio Vidal em sua pesquisa de mestrado e em seu *percurso múltiplo uno*, pela *geofilosofia* de Gilles Deleuze e Félix Guattari, que aqui trarei por meio de sua filosofia dos *devires* e em seu conceito de *linhas de fuga*. Esse conceito parece ser reivindicado pela personagem como modo de resistência e existência num outro plano conceitual.

Revisito essa obra para questionar: o que pode o corpo do *atuante* Fábio Vidal no espetáculo? E, assim, dialogar com *signos* e *a-signos*³⁸ para construir sentidos possíveis de como seu corpo engendra e atravessa conceitos. É nesse corpo de sua arte que pretendo perceber sua postura ética e estética em relação à *signalética* elencada por seu *corpo-conceito*. Observarei dois aspectos nesta análise: os diálogos entre *atuantes* da obra, os quais compreendem o *ator-performer*, diretores e espectadores para compreender como suas intervenções constituem matéria da própria cena; e as múltiplas mediações do corpo de Fábio Vidal.

Corpo-multimídia

*Êê, trazer o corpo para os pincéis da eletrônica, ôô
Tatuarambá
Ôô, vestir o poema-anúncio, ô
Pelar o corpo no samba-ba-bá.
(Tom Zé, 1992)*

O solo (2013) estreou no VI Festival Internacional de Artes Cênicas (FIAC), no teatro do Instituto Cultural Brasil Alemanha (ICBA/Goethe Institut), na cidade de Salvador. Ele surge após a participação de Fábio Vidal

no curta-metragem *Joelma* (2011), de Edson Bastos. Vidal convida Bastos para adaptarem juntos a obra audiovisual para o teatro.

O processo de adaptação de uma obra para outra *mídia* é um ato criativo, não cabendo à obra adaptada um valor subsidiário ou *menor* que a primeira obra. Em *Uma Teoria da Adaptação* (2013), Linda Hutcheon analisa a *remediação* como um processo de transposição de *mídias*. Ela afirma que “ser um segundo não significa ser secundário ou inferior; da mesma forma, ser o primeiro não quer dizer originário ou autorizado” (HUTCHEON, 2013, p. 12-13). Segundo a autora, cada obra possui especificidades peculiares das mídias utilizadas; além das escolhas do próprio processo de *remediação* e *recepção*; e as obras pertencem a contextos diferentes, tanto no processo de *remediação* quanto na recepção das obras. “Os diferentes gêneros e mídias dos quais e para os quais as histórias são transcodificadas no processo de adaptação não são apenas entidades formais [...], eles também representam modos distintos de interagir com os públicos” (HUTCHEON, 2013, p. 15).

O solo explora diversos aspectos de *mediação* e está para além de sua *remediação*. O filme compõe o próprio espetáculo, sendo *metamidiado* na peça teatral com projeções de suas sequências em cena aberta. Faz desse enlace entre Fábio Vidal e Edson Bastos, entre o teatro e o cinema, um processo de pesquisa e exploração das linguagens cênicas e audiovisuais. Um movimento *antropófago* de deglutição em que a bidimensionalidade do cinema revisita a tridimensionalidade do teatro. O que se vê no palco não é mais o curta-metragem de Edson, mas fragmentos que atravessam todo o espetáculo, aliado a outras explorações audiovisuais que já não garantem a identidade da obra cinematográfica primeira, mas a elaboração de uma nova obra, cênica e sob a mediação do corpo do *ator-performer*, pois são suas ações em articulação com os dispositivos cênicos que *engendram*³⁹ seus *enunciados*⁴⁰. Percebem-se *duplos*⁴¹ da *Joelma* no palco: a personagem do cinema *metamidiada* e *remidiada* e a personagem do teatro. O corpo do *ator-performer* media a exploração das linguagens e elabora suas *signaléticas*.

Lúcia Romano fala do uso de novas tecnologias como uma das características do Teatro Físico quando analisa o relatório do Terceiro Simpósio Europeu de Mímica e Teatro Físico, ocorrido em 1994, Londres.

[...] liberdade na fusão do vocabulário físico, dos elementos visuais e do texto dramático, incluindo desde as novas tecnologias (arte digital e vídeo), as tradições da mímica corporal, passando pelo teatro de bonecos e de formas animadas, até a Performance e a Live Art (ROMANO, 2008, p. 32).

Essa mediação organizada pelo corpo é também percebida no diálogo entre os demais elementos que compõem a obra, a exemplo da trilha sonora do espetáculo e sua adaptação, uma vez que ela liberta o *signo* do que era e explode em outros sentidos possíveis. As coreografias da personagem do teatro que contam a passagem de Joelma pelas boates de São Paulo são próprias do espetáculo, como nos conta sua dramaturgia (BASTOS; SANTANA, 2013), com movimentos e músicas organizadas para a cena que constroem novos sentidos para as coreografias dela e para a música “Tigresa” (1968), de Caetano Veloso, na voz de Gal Costa. Isso ocorre quando justapõe ao seu corpo um *hierofani* fálico, contrastando e problematizando o falo quanto à questão da transgeneridade, ao passo que produz uma polifonia visual que perpassa também as crenças e a raça de “Joelma”. Ou mais, num pleonasmo corpo-textual, no qual o desejo de que “a tigresa possa mais que o leão” (VELOSO, 1968) redesenha os sentidos de uma disputa binária de gênero, ou seja, em “Joelma”, que a mulher possa mais que o homem.

Figura 1 – “E a tigresa possa mais que o leão”



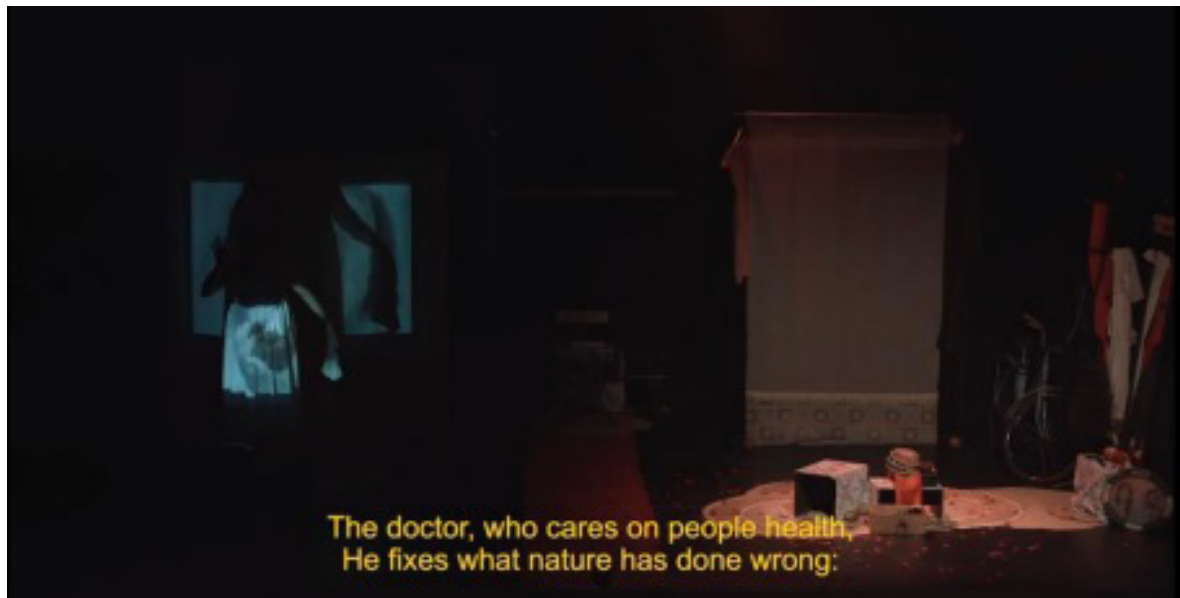
Fonte: Bastos; Santana, 2013 *apud* Araújo, 2018

Ocorre também no verso “como é bom poder tocar um instrumento” (VELOSO, 1968), num deboche dos autores quando a personagem “Joelma”, do teatro, toca com a ponta de seus dedos maiores seu ânus, problematizando o patriarcado no que se refere à homofobia. Ainda que se possa identificar a música de Caetano Veloso ou o filme de Edson Bastos,

suas obras foram ali *reterritorializadas*⁴² numa outra pauta de gênero e sexo. As obras ganham um novo *locus* e *logos* e elaboram seus próprios sentidos no solo.

Nestas explorações entre as linguagens cênica e audiovisual, há dois momentos em que o corpo do *ator-performer* se apresenta como superfície de imagens projetadas do filme e que constroem sentidos presentes apenas no solo. Na “cena 4 - Pega na Mentira, As 13 Almas e O Olho Grosso” (BASTOS; SANTANA, 2013), quando Joelma abre as cortinas onde são projetadas as imagens da cirurgia de redesignação sexual da personagem do filme, a “Joelma” do teatro veste uma saia erguida até a altura do peito, numa referência ao pano da costa⁴³, e projeta a imagem pausada do pênis no vídeo sobre o corpo do *atuante*.

Figura 2 – Projeção do Pênis sobre o Corpo de “Joelma”



Fonte: Bastos; Santana, 2013 *apud* Araújo, 2018

A cena ainda associa um discurso de negação do ator e da “Joelma” do teatro sobre a legitimidade da imagem apresentada no filme. Isso se dá porque, no filme, a representação da cirurgia de redesignação sexual ocorre com a disjunção do pênis. O ator questiona a legitimidade da imagem, seguida da “Joelma” do teatro questionando o procedimento cirúrgico retratado no curta. A imagem é retrocedida e pausada em plano fechado no pênis mutilado, a “Joelma” do teatro entra na frente da imagem e ela passa a ser projetada, em medidas desproporcionais, sobre seu corpo polissêmico, articulando os sentidos sobre sua arte, sua religiosidade e seu gênero.

Ouve-se primeiro a voz do ator e depois a voz de Joelma que segue no discurso.

- Isso é mentira (voz do ator). Isso é mentira (voz de Joelma). Pare esse negócio aí, volte esse negócio aí. Isso é mentira. Não é isto. Tudo mentira! Mentirada! Não foi desse jeito, não. Esse filme tá cheio de mentira. Quem pensa que a cirurgia de mudar de homem pra mulhé é corta e pronto, é ingnorante, gente sem catilogência, sem estudo. Corta assim, mtim. Entra na frente do vídeo com a imagem pausada do pênis cortado projetando em seu vestido. Cirurgia cara, que eu fiz nos Estados Unidos, com enfermeiro, anestesista e médico. O médico, que cuida da saúde, conserta o que a natureza fez errado: e a mulher que nasceu macho-femêa fica de vez mulhé, e não mais no erro do momento do nascimento. Mexe no peito. Carne de carneiro, dos bom.

A projeção e interrompida a luz é acesa (BASTOS; SANTANA, 2013, s/p).

Na “Cena 10 – Joelma na intimidade, Rosemeire, Dez Anos” (BASTOS; SANTANA, 2013), esse mesmo efeito ocorre numa projeção de um fragmento do curta, que revela os crimes que a levaram à prisão: o estupro que sofreu, o assassinato de seu companheiro e a morte de seu algoz. A “Joelma” do teatro aparece entre as cortinas brancas do biombo, que serve de suporte para a projeção do filme, coberta por um manto branco. Ao abrir braços e manto como que crucificada, revela seu corpo nu. Nas imagens do curta projetadas sobre o corpo do *ator-performer*, “Joelma” do filme, de vestido branco ensanguentado e arma em punho, segue de bicicleta para a delegacia em choque, ouve-se a música “Ave Maria”⁴⁴ (1825), de Franz Schubert, acompanhando sua jornada de dor.

O espetáculo ainda explora outras projeções, tanto uma projeção invertida do espelho como uma projeção audiovisual ao vivo. Há uma câmera sobre o espelho e outra presa ao guidão de sua bicicleta. As imagens com o rosto de “Joelma” em primeiro plano são projetadas numa outra tela, ao fundo do cenário de seu quarto, à direita do palco. Esse recurso de transmitir o aqui-agora de Joelma diante do espelho parece multiplicar ainda mais “Joelma”, colocando no palco ao mesmo tempo a “Joelma” do teatro, a “Joelma” do espelho, a “Joelma” da projeção ao vivo e a “Joelma” do curta, como na imagem, quando estão em cena quatro Joelmas.

Figura 3 – Quatro Joelmas em cena



Fonte: Bastos; Santana, 2013 *apud* Araújo, 2018

Os figurinos de Maurício Martins são explorados cenicamente de modo a criar novos sentidos na obra *remidiada*, como acontece quando da apresentação da “Joelma” do teatro. Fábio Vidal transforma o terno do locutor em um vestido para “Joelma”. As roupas naturalizadas masculinas transformam-se em outra, naturalizada feminina, não para travesti-la, mas para torná-la *mulher*⁴⁵. Seu corpo elabora e experimenta uma transformação que alimentam novos sentidos na obra teatral, quando o feminino toma o lugar do masculino, como uma metáfora de rejeição da associação automática e naturalizada entre sexo biológico e identidade de gênero.

Se, por um lado, a relação corpo-figurino elabora um *enunciado* para a construção desse discurso, o corpo organiza outros *enunciados* em articulação com a música de Luciano Simas e Ronei Jorge, a maquiagem de Maria Thauront, o penteado de Alê Estrela e a performance de Fábio Vidal para construir essa *mulher*. A *multimídiação* e multiplicação semântica são *duplos* de Joelma. Esta série *rizomática*⁴⁶ de sentidos compõe a complexidade de ser “Joelma”, ou de ser a Joelma de Ipiaú, ou de ser uma pessoa transgênera, de ser uma mulher trans, de ser *mulher*, ou de ser uma pessoa em sua potência “de ser o que se é” (BASTOS; SANTANA, 2013), nas palavras da própria personagem, que, desse modo, assina com a escrita tatuada em seu pé: “Joelma”.

Vinheta é ouvida. Toca a música ‘Dom de iludir’ de Caetano Veloso interpretado por Gal Costa. Locutor afasta microfone e olha para o público pela primeira vez. Ele está sem as sobancelhas e olha para público, no mais sincero que puder e desnudo que puder. Relaciona-se com uma rosa vermelha e uma branca que estão em sua cadeira. Levanta. Pega as mangas que estavam depositadas a sua frente.

Chuta uma esteira de palha que se desenrola e se transforma numa passarela vermelha.

[...].

Deposita as mangas em bancos à sua frente. Concomitantemente é realizada a cena de transmutação em que a figura do Locutor vai metamorfoseando-se na figura de Joelma. A camisa de manga comprida se transforma em um vestido, a calça é tirada e arremessada longe, as pernas de Joelma são reveladas. A cueca é tirada e de bunda para o público uma calcinha vermelha é vista. Um soutien vermelho é suspenso. As mangas dos malabares são usadas como seios. O cabelo é solto e amarrado em um penteado de coque que cai no rosto. Brincos e colar são retirados dos bolsos e complementam a figura feminina que é transformada em cena. Tudo isso realizado como um bailado-show. A música na sua repetição é dublada e ao fim dela a personagem que desabrocha cantarola uma cantiga. Neste momento um lápis de olho é sacado e as sobrancelhas são desenhadas, de frente a um espelho que está na lateral do palco. Um pincel de CD é usado pela personagem que escreve no pé o nome “Joelma”. [...] (BASTOS; SANTANA, 2013, s/p).

“Dom de Iludir” tem os sentidos dados por Caetano à sua música, mas abre espaço para tratar de uma complexidade mais específica que ser mulher: a de ser mulher trans. Abre-se, ainda, para a ilusão provocada pelas *duplicações* de “Joelma”, como numa “traição das imagens”⁴⁷, em que se desconhece qual a natureza da personagem — se a do teatro, a do espelho, a da projeção aqui-agora ou a da projeção do curta — ou até se há uma natureza para a personagem *una e verdadeira*; pode também estabelecer “dois mistérios”⁴⁸ em que não se sabe a que “Joelma” se atribui a personagem.

O discurso do figurino também pode ser percebido, em seguida, já sem transmissão ao vivo, quando apresenta sua crença. Dessa vez, sem alterações de luz ou cenário; a música silencia e ouvem-se 13 palmas pausadas e fortes; eleva sua saia ao nível dos seios, como um pano da costa. Seu corpo media a transição da atmosfera e da personagem em cena. Como num encantamento teatral, a roupa investe o corpo de Vidal com as crenças de “Joelma”. Não isoladas, mas imbricadas pelas imagens em movimento no vídeo e pelo corpo e gestos do atuante: palmas, figurino, projeção.

Ainda cantarolando a canção a personagem veste magicamente uma saia que estava no chão mudando de figurino. Ao vestir esta nova roupa começa a bater palmas, 13 palmas, depois começa a proferir a oração das Treze Almas benditas sabidas e entendidas. Neste momento nas telas-cortinas (do lado esquerdo e direito) começa a ser projetado o símbolo do coqueiro que vai sendo desenhado e formado pela pantomima-mudra-mandinga da personagem que varia seu timbre vocal num jogo de incorporação e transito do locutor ao ator à personagem “Joelma”.

- Pelas gotas de suor que Jesus derramou de seu sagrado corpo, atendei o meu pedido. Meu senhor Jesus Cristo que a vossa proteção me cubra, vossos braços

me guardem no vosso coração e que o senhor me proteja com os vossos olhos. Oh Deus de bondade vos sóis meu advogado na vida e na morte; peço-vos que atendei os meus pedidos, livrai-me dos males e dai-me sorte na vida. Segue meus inimigos; que os olhos do mal não me vejam; cortai as forças dos meus inimigos. Ao fim da oração, a imagem das treze almas se dissolve na tela e a personagem Joelma estabelece sua incorporação (BASTOS; SANTANA, 2013, s/p).

Quando baila segurando uma roupa, retratando a relação com seu marido, nela a roupa encontra o sentido do afeto e da memória e, mais uma vez, o corpo é seu mediador. Outras vozes são percebidas na articulação dos dispositivos cênicos. Numa articulação entre o cenário, de Luís Parras e assistência de Daiane Sarno, e a iluminação, de Pedro Dultra, a atmosfera do espetáculo cambia quando a luz apresenta o quarto de Joelma, mudando de um clima furtivo para a abertura da cena, o que lhe permite *performar*⁴⁹ sua identidade transgênero; ou ainda nas transições entre as cenas, as quais vão buscar no cinema as diversas técnicas que usa para os cortes de sequência — *fade in, fade out, standard cut* etc.

As especificidades *midiáticas* de cada dispositivo cênico e os dialogismos *intermediáticos* de seus aspectos formais elaboram vozes desfiladas de uma subserviência ao texto e que guardam em si a potência de elaboração de diferentes Joelmas, *duplos* da personagem que são imbricados em uma série de *enunciados* caóticos e decupados, que compõem a personagem e os discursos do solo.

Assim como Romano (2008) afirma que o Teatro Físico rompe as fronteiras entre a dança, o teatro, a mímica, o circo e a performance, assim como explora as novas tecnologias, em *Joelma* (2013), esse diálogo entre as artes cênicas e as novas *mídias* é percebido tanto de forma ainda fronteiriça quanto são percebidas suas bordas aquareladas. A “Joelma” do teatro faz malabarismo com as mangas que servem de enchimento para seu sutiã. Ela dança nas coreografias performadas. Ela dubla Joelma no áudio de seu discurso em Ipiaú, na estreia do curta. E explora o corpo de seu teatro físico com seu *percurso múltiplo uno*. Seu método funde técnicas que transitam entre a dança, o teatro, a mímica, o circo e a performance. Seu processo criativo explora as linguagens cênicas, radiofônicas e audiovisuais em diferentes modos. Há uma rádio na obra, uma entrevista de Edson Bastos compõe o solo, um áudio do discurso de Joelma também ajuda a borrar as fronteiras. A projeção do filme sobre a tela branca, a projeção do filme sobre o corpo de “Joelma”, a projeção do vídeo ao vivo, suas transições de cenas e enquadramentos também radicalizam a linguagem. São diversas qualidades de *duplos* em *Joelma*: os *duplos* dos corpos das Joelmas, assim

como os *duplos* dos diálogos livres entre dispositivos cênicos, o que contempla os áudios e vídeos na obra, e dos diálogos livres entre ator, diretor, espectador e personagem.

Durante diversos momentos do solo, há transmissões audiovisuais “aqui-agora”, por meio de duas câmeras. Uma delas está presa ao espelho e é projetada instantaneamente em tela visível, em que vemos sua imagem. Há outra câmera presa ao guidão da bicicleta. Na “CENA 7 – JOELMA - O FILME - PARTE 3” (BASTOS; SANTANA, 2013), “Joelma” pedala sua bicicleta pelo palco e toca a música-tema do curta, enquanto a imagem aqui-agora de “Joelma” é projetada pela câmera da bicicleta. O solo *remidia* a cena do curta em que ela sai de sua casa após os crimes de seu vizinho. Na cena 13, a imagem dessa câmera presa ao guidão é transmitida em simultâneo, inicialmente, acompanhando Joelma para fora do palco, empurrando a bicicleta. E, depois, é transmitido um vídeo gravado em que “Joelma” sai pelos corredores do teatro, passa pela porta da frente do teatro e pedala pela rua em frente ao teatro rumo ao desconhecido. “Joelma” refaz o percurso no sentido inverso daquele feito pelos espectadores acompanhado da música-tema do curta. Com essa repetição de plano e enquadramento, de figurino, de música e pela continuidade da imagem simultânea que a mostra sair da sala teatral, onde o espectador experencia sua saída, e o vídeo gravado com a saída da personagem do prédio teatral constituem um dom de iludir. Esse efeito produz dúvidas em espectadores e é possível ouvir uns perguntarem a outros se aquelas imagens ocorrem naquele instante. Outros silenciam assistindo àquele encerramento de espetáculo reticente, como se o espetáculo não tivesse *fim*⁵⁰, apenas é encerrado pela nova entrada do *atuante performando* o próprio Fábio Vidal.

A presentidade do aqui-agora se dá também por meio da *mídia* cênica e radiofônica. Não apenas porque o teatro se dá sob o critério da presença, mas porque os criadores da obra dialogam entre si, com o público e com as personagens. Vidal se presentifica no palco, o público, na plateia, enquanto Bastos é *midiado* em som. O rádio costura todo o espetáculo, das músicas performadas à transmissão da gravação de áudio de uma entrevista de Edson sobre o espetáculo. Fábio Vidal relata a experiência de seus encontros com Joelma ou quando o *ator-performer* dialoga com a personagem. A personagem dubla a Joelma de Ipiaú. Até que o áudio se silencia e ouve-se e vê-se apenas a partitura corporal de Vidal representando-a e assumindo seu discurso. “Joelma” do teatro dialoga com um espectador. Edson, em *off*, dialoga com Fábio em cena.

Esses diálogos diferenciam ator-performer das personagens, dos criadores, dos espectadores e multiplicam as vozes do solo que conferem a “Joelma” a complexidade de existir na condição de personagem de teatro e ser livre de um dramaturgo que escreva o destino dela. A Joelma de Ipiaú, apresentada em *mídia* audiovisual, em *mídia* de áudio, em *mídia* radiofônica pelo radialista e pela *mídia* oral de Edson e Fábio sobre ela; a “Joelma” do curta, também apresentada em *mídia* audiovisual e *remidiada* no teatro; a “Joelma” do espelho, que se *duplica* em vídeo aqui-agora; a “Joelma” do palco, apresentada também em *mídia* virtual do aqui-agora; e a personagem presentificada do teatro, mímica, circo e performance; e todas as Joelmas *engendradas* nas imbricações de seus dispositivos cênicos. Elas se replicam sem se repetir, multiplicando-se e inventando-se nessa polifonia inexata. Todas estão presentes em cena, singular e plural.

De um lado, o movimento entre uma “Joelma” e outra permite ao espectador diferenciá-las, perceber a singularidade de cada uma delas. A Joelma de Ipiaú já não pode ser entendida como a Joelma real, ela tornou-se personagem no solo de Edson Bastos e Fábio Vidal. Eles elaboraram uma personalidade para ela que pode atravessar a Joelma real, mas já não é esta, ainda que baseada em suas memórias e na relação que estabeleceu com ela. Sobre esses aspectos, a personagem ganha também os contornos dos valores de quem a apresenta. Seja pela Joelma real, quando apresenta as suas memórias aos artistas, selecionando e misturando lembranças e discursos; seja Edson e Fábio, quando apresentam a personagem Joelma de Ipiaú, filtrando e selecionando discursos pertinentes à sua obra. Edson e Fábio criam uma “Joelma” de Ipiaú, assim como criam todas as Joelmas do solo.

Por outro lado, as Joelmas confundem-se no palco, fazendo de suas mediações físicas e de suas imbricações entre os elementos corpóreos e extracorpóreos da cena, fundindo suas repetições dessemelhantes numa inflação do *signo* ou num grande enunciado caótico que é “Joelma”. As descontinuidades desse *corpo-multimídia* - ou ainda as descontinuidades do tempo, dos espaços, das mídias em *Joelma* - agenciam coletivamente por meio de uma série de *enunciados* sobre a personagem, um grande discurso contracultural para além de Joelma, mas sobre a vida, identidade, alteridade, gênero, raça, sexo, pós-modernidade e uma gama de temas contemporâneos que perpassam a obra.

“Joelma” é posta como uma personagem de teatro, mas não de qualquer teatro, e sim de um teatro físico que veste seu corpo de conceitos, reinventa Joelma e inventa “Joelma” como personagem e que, consciente de sua

contracultura e ciente de sua condição de personagem, torna-se *mulher*, torna-se *personagem conceitual*⁵¹ e decide ir.

Duplos isótopos

Sem linguagem nova não há realidade nova.

(Glauber Rocha, 1964)

Foucault (1999, p. 80) critica o regime dos *signos* e suas condições, em seu livro *As Palavras e as Coisas*, vinculando-o ao pensamento clássico e estendendo sua crítica a este.

É possível agora definir os instrumentos que ao pensamento clássico prescreve o sistema dos signos. É ele que introduz no conhecimento a probabilidade, a análise e a combinatória, o arbitrário justificado do sistema. É ele que dá lugar ao mesmo tempo à busca da origem e à calculabilidade; à constituição de quadros fixados as composições possíveis e à restituição de uma gênese a partir dos mais simples elementos; é ele que aproxima todo saber de uma linguagem e busca substituir todas as línguas por um sistema de símbolos artificiais e de operações de natureza lógica (FOUCAULT, 1999, p. 87).

Michel Foucault analisa, em seu livro *Isto Não É um Cachimbo* (2008), dois quadros de René Magritte: *A Traição das Imagens* (1929) e *Os Dois Mistérios* (1966). Na primeira obra está pintada a imagem de um cachimbo e, também pintada, uma legenda “*Ceci n’est pas une pipe*”, traduzido como “Isto não é um cachimbo”, o que sugere uma relação entre *significado* e *significante* em sua negação “isto não é um cachimbo” e em sua tautologia de que a imagem do cachimbo não é um cachimbo, mas sim sua representação. Na segunda imagem, duas imagens de cachimbo figuram na pintura em condições diferentes. Se num plano está pintado numa tela sobre um cavalete e, na parte inferior dessa pintura, abaixo da imagem do cachimbo, a mesma inscrição de *A Traição das Imagens*. Noutra espaço está outro cachimbo, sem plano que aprisione a imagem ou profundidade que disperse as semelhanças com a realidade. Para Foucault, em *Os Dois Mistérios*, o pintor estabelece uma relação entre os *signos* linguísticos e os elementos plásticos e tensiona a relação do *signo* no jogo de similitudes das imagens com seus *duplos isótopos*, ou seja, os cachimbos similares e em condições não idênticas confundem o *signo* multiplicando os sentidos dos enunciados.

Magritte liga os signos verbais e os elementos plásticos, mas sem se outorgar, previamente, uma isotopia; esquiva o fundo de discurso afirmativo, sobre o qual repousava tranquilamente a semelhança: e coloca em jogo puras similitudes e enunciados verbais não-afirmativos, na instabilidade de um volume sem referência e de um espaço sem plano (FOUCAULT, 2008, p. 75- 76).

Os *duplos* de “Joelma”, similares e não idênticos, diversos em *mídias* e sentidos, possuem “modos distintos de interagir com os públicos” (HUTCHEON, 2013, p. 15). Cada Joelma se apresenta numa *mídia* com singularidades próprias que as distinguem umas das outras, e suas fronteiras se esmaecem em “Joelma”. A duplicidade *isotópica* parece multiplicar o corpo até que ele ocupe toda a estrutura do sistema linguístico, até inflá-lo e explodi-lo de forma que se perca o controle sobre o sentido. Fábio Vidal e Edson Bastos fizeram da personagem uma série de Joelmas mergulhada num *enunciado coletivo* de referências *signaléticas*.

É sob esse ângulo de utilização mágica e de bruxaria que se deve considerar a encenação, não como o reflexo de um texto escrito e de toda a projeção de duplos físicos que provém do texto escrito, mas como a projeção ardente de tudo o que pode ser extraído, como conseqüências objetivas, de um gesto, uma palavra, um som, uma música e da combinação entre eles. Essa projeção ativa só pode ser feita em cena e suas conseqüências encontradas diante da cena e na cena; e o autor que usa exclusivamente palavras escritas não tem o que fazer e deve ceder o lugar a especialistas dessa bruxaria objetiva e animada (ARTAUD, 1999, p. 81).

O *teatro da crueldade* de Antonin Artaud (1999) entende que o teatro deixa de explorar a sua potencialidade quando se dispõe a servir à palavra. Somente a complexidade material do corpo do *atuante* e sua relação com os dispositivos cênicos elaboram *duplos* em tudo o que pode o gesto, a palavra, o som, a imagem e suas imbricações.

A linguagem em Artaud deve ser percebida como ‘barulho, desarmonia, encrespamento, queixa inarticulada de uma palavra nascida dos contatos esfarrapados que se produzem’⁵². Através da crítica da linguagem achatada, desvitalizada, se tece o fio que conduz Artaud a Nietzsche. O que ambos reivindicam é um livre exercício da vida que permita ao homem, pouco preocupado com a economia, ir até o fim de suas possibilidades, escapando, assim, à prisão inserida numa certa forma de linguagem, vista por Artaud como ‘A obsessão da palavra clara e que diz tudo’⁵³, palavra-prisão que vampiriza o pensamento e com ele a vida selvagem, primitiva: ‘Não é exagero, nessas condições, dizer que, considerando sua terminologia bem definida e concluída, a palavra é feita apenas para parar o pensamento’⁵⁴ (LINS, 1999, p. 11).

No teatro físico de Fábio Vidal, “o corpo deixa de ser um instrumento da linguagem, ou um veículo para expressar algo, ele passa a ser a própria linguagem. Produtor de sentidos e findando com uma supremacia do *logos* sobre a cena” (ARAÚJO, 2018, p. 65) ou, nas palavras do teatrólogo Matteo Bonfitto (2005, p. 1), “O corpo não é um ‘instrumento’ da mente, assim como a mente não é o lugar ‘exclusivo’, onde o conhecimento é produzido e organizado”.

A transexualidade só foi abolida dos códigos das instituições médicas no final do século passado, quando ainda era considerada transtorno mental.

Mas enquanto durou a verdade do sexo produzido pela biologia, medicina, psicologia e psiquiatria sobre os corpos de pessoas trans, as instituições sociais intervíram com seus procedimentos médico-experimentais sobre seus corpos. E, até hoje, luta-se pela despatologização da transexualidade.

A noção de que pode haver uma “verdade” do sexo, como Foucault a denomina ironicamente, é produzida precisamente pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de norma de gênero coerentes. A heterossexualização do desejo requer e institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre “feminino” e “masculino”, em que estes são compreendidos como atributos expressivos de “macho” e de “fêmea”. A matriz cultural por meio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de “identidade” não possam “existir” — isto é, aqueles em que o gênero não decorre do sexo e aqueles em que as práticas do desejo não “decorrem” nem do “sexo” nem do “gênero” (BUTLER, 2017, p. 44).

Em *Os Problemas de Gênero* (2017), estimulada pelo pensamento foucaultiano, Judith Butler sugere a subversão de multiplicar o conceito *mulher*, entendendo que não existe apenas uma identidade para o sujeito do feminismo. Ela entende que *mulher* não deve ser designado apenas àquelas de sexo feminino e propõe que se multipliquem as identidades para que elas existam na pluralidade.

Foucault observa que os sistemas jurídicos de poder produzem os sujeitos que subsequentemente passam a representar. As noções jurídicas de poder parecem regular a vida política em termos puramente negativos — isto é, por meio da limitação, proibição, regulamentação, controle e mesmo ‘proteção’ dos indivíduos relacionados àquela estrutura política, mediante uma ação contingente e retratável de escolha. Porém, em virtude de a elas estarem condicionados, os sujeitos regulados por tais estruturas são formados, definidos e reproduzidos de acordo com as exigências delas. [...].

A hipótese prevalente da integridade ontológica do sujeito perante a lei pode ser vista como o vestígio contemporâneo da hipótese do estado natural, essa fábula fundante que é constitutiva das estruturas jurídicas do liberalismo clássico. A invocação performática de um ‘antes’ não histórico torna-se a premissa básica a garantir uma ontologia pré-social de pessoas que consentem livremente em ser governadas, constituindo assim a legitimidade do contrato social (BUTLER, 2017, p. 18-20).

“Joelma” confronta as cláusulas deste contrato social, subverte a *ontologia integral* e torna-se *mulher* e assim promove *duplos* de gênero. Imbrica o justaposto sincretismo entre a crença do colonizador e as ancestralidades africanas, faz-se múltipla em seu gênero, crença e raça.

Os *duplos isotópicos* fazem o *corpo-multimídia* de “Joelma” “voar em estilhaços e em dois mil aspectos notórios refazer um novo corpo” (ARTAUD, 1948). Um corpo com o “dom de iludir” a atenção do espectador

e criar *linhas de fuga* para a personagem, não sem antes *engendrar* um outro espaço de *imanência*⁵⁵.

“Joelma” infla o *signo* e cria uma polissemia que questiona a identidade de gênero por uma *signalética rizomática*. Uma *linha de fuga* não linear e que não promove a fuga de “Joelma”, mas desestabiliza os códigos. Elabora seu estado de resistência, que se dá numa existência ética e estética e a faz habitar num outro espaço, um espaço conceitual. Faz do palco um *plano de imanência*. As *linhas de fuga* de Deleuze e Guattari não planejam sua fuga, mas seus enfrentamentos. Ela abre a porta do teatro, diz “Não importa como cada um nasce, tem que se respeitar o que se é” (BASTOS; SANTANA, 2013, s/p) e sai. O espectador acompanha sua despedida em vídeo até a rua, onde a câmera a perde do enquadramento e sua ausência encerra a encenação quando o *ator-performer* surge desvencilhado de “Joelma”.

Nas telas, são projetadas a imagem de Joelma saindo do teatro e se encaminhando para rua. É mostrado Joelma subindo na bicicleta e depois a câmera acompanha o percurso da personagem pelas ruas fora do teatro. A música continua e o público vê a personagem se distanciando. Em dado momento o ator entra em cena e finaliza os trabalhos. Observando o público (BASTOS; SANTANA, 2013, s/p).

Fábio e Edson parecem criar uma linguagem nova para “Joelma” que pinta o seu corpo com os pincéis da eletrônica e, assim, elaboram uma nova realidade para ela.

Seu corpo radicaliza a linguagem, *engendra* conceitos e os põe em movimento.

Com tantos sentidos	possíveis no espetáculo,
não pretendo reivindicar	nenhum estatuto de verdade sobre
a obra de Edson Bastos,	
de Edson Bastos e Fábio Vidal,	
ou o teatro físico de Fábio.	
Encerro aqui	
porque busco apenas entender	
o que pode	
seu corpo:	
	“ser o que se é”.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, O. de. Manifesto Antropofágico. *Revista de Antropofagia*, Ano 1, n. 1, maio 1928. Disponível em: <https://serantropofagia.wordpress.com/about>. Acesso em: 21 fev. 2018.
- ARAÚJO, C. L. S. *Um Jogo de Conceitos no Teatro de Fábio Vidal*. Salvador: UFBA, 2018.
- ARTAUD, A. *O Teatro e seu Duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ARTAUD, A. *Post-Scriptum*. [S. l.: s. n.], 1948.
- BASTOS, E.; SANTANA, F. M. *Joelma*. Salvador: Território Sirius Teatro, 2013.
- BONFITTO, M. O Teatro do Corpo Manifesto: teatro físico de Lúcia Romano. *Sala Preta*, Brasil, v. 5, p. 253-254, nov. 2005. ISSN 2238-3867. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/salapreta/article/view/57286/60268>. Acesso em: 1º fev. 2018.
- BUTLER, J. P. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. 13. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, M. *Isso Não É um Cachimbo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.
- HUTCHEON, L. *Uma Teoria da Adaptação*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.
- LINS, D. *Antonin Artaud: o artesão do corpo-sem-órgãos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- ROMANO, L. *O Teatro do Corpo Manifesto: teatro físico*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- SANTANA, F. M. *Percurso Múltiplo Uno: um estudo do modo cênico e do processo de criação geradores da encenação Velocidade Máxima*. 2007. 150 f. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) – Escola de Teatro, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.
- SUDRÉ, L. Transexualidade deixa de ser considerada doença, mas ainda é patologizada. *Brasil de Fato*, 2019. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/06/03/transexualidade-deixa-de-ser-considerada-doenca-mas-ainda-e-patologizada>. Acesso em: 15 jan. 2022.
- TERRITÓRIO SIRIUS TEATRO. *Joelma*. Território Sirius Teatro, Salvador. 2013. Disponível em: <https://www.territoriosirius.com.br/encenacoes/joelma/>. Acesso em: 13 fev. 2018.
- VELOSO, C. Tigresa. In: *ÁLBUM BICHO*. Rio de Janeiro: Universal Music, 1977. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/caetano-veloso/44781/>. Acesso em: 26 maio 2018.
- ZÉ, T. Tatuarambá. In: *ÁLBUM THE HIPS OF THE TRADITION*. CD. Rio de Janeiro: Gravadora Trama, 1992. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/tomze/338226/>. Acesso em: 10 set. 2018.
- ZERO QUATRO, F. *Manifesto Manguebit*. Recife: 1992. Disponível em: http://www.recife.pe.gov.br/chicoscience/textos_manifesto1.html. Acesso em: 19 jan. 2022.

²⁶ Conceito de Caio Araujo.

²⁷ Conceito de Fábio Melo Santana.

²⁸ Unidade de tempo, lugar, ação e personagem são critérios clássicos de elaboração da tragédia ou do drama. Apresenta-se em *A Poética*, de Aristóteles, e ecoa nos períodos de representação clássica da Era Moderna.

²⁹ *Idem*.

³⁰ *Idem*.

³¹ *Idem*.

³² Conceito de Albert Einstein.

³³ Conceito de Charles Peirce.

³⁴ Conceito de Roman Jakobson.

³⁵ Conceito de Michel Foucault.

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Idem.*

³⁸ Conceito de Gilles Deleuze.

³⁹ Conceito de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ Conceito de Antonin Artaud.

⁴² Conceito de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

⁴³ O pano da costa é uma indumentária feminina, de cor branca, típico de religiões brasileiras de matriz africana.

⁴⁴ A música original chama-se “Ellens Dritter Gesang”, passando a se chamar “Ave Maria” após ser-lhe atribuída a oração católica em substituição a seus versos originais (AVE, 2018).

⁴⁵ Conceito de Judith Butler.

⁴⁶ Conceito de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

⁴⁷ Como na pintura de René Magritte, *A Traição das Imagens* (1929).

⁴⁸ Também como na pintura de René Magritte, *Os Dois Mistérios* (1966).

⁴⁹ Conceito de Judith Butler.

⁵⁰ Contrapondo-se ao conceito de *unidade*, que prescinde de início, meio e fim.

⁵¹ Conceito de Gilles Deleuze.

⁵² Cf. ARTAUD, Antonin. Le Théâtre et son Double. In: ARTAUD, Antonin. Evres completes. IV, Paris: Gallimard, 1976, p. 180, v. IV.

⁵³ Cf. ARTAUD, Antonin. Le Théâtre et son Double. In: ARTAUD, Antonin. Evres completes. IV, Paris: Gallimard, 1976, p. 179.

⁵⁴ Cf. ARTAUD, Antonin. Evres completes. Paris: Gallimard, 1976, p. 186, v. IX.

⁵⁵ Conceito de Gilles Deleuze.

CAPÍTULO 6

PRÁTICAS DE PERFORMANCE E MEMÓRIA COMO FERRAMENTAS CONTRACOLONIAIS. REFLEXÕES ENTRE SETORES POPULARES, AFRO-BRASILEIRES E INDÍGENAS

Lucrecia Raquel Greco

Pensar no corpo. Introdução e considerações epistemológicas/metodológicas

Quando “paramos para pensar” a maneira como pensamos podemos optar por focar na nossa respiração, a posição dos pés, a sensação nas costas, a consciência da existência do nosso sovaco, o sopro do ar na nossa pele. Nossa corporalidade pode, se optamos por “incorporar” essa informação, fazer-se presente e nos entregar conhecimento sobre nossa posição e maneira de pensar.

Entendemos com várias⁵⁶ ancestrais e referentes contemporâneos que nossas produções intelectuais e nossas pesquisas acadêmicas não emergem de olhos que leem, mãos que escrevem e ouvidos que escutam desde uma objetividade transcendental e desencarnada, mas são saberes situados (HARAWAY, 1995) em que olhos, mãos, ouvidos, olfatos, gostos, tatos, pés, cinestésias relacionais, cuidadoras e fazedoras, sentipensam. Uma das grandes opressões do mundo colonialocênico⁵⁷ tem sido o logocentrismo, um “imperialismo intelectual” (TURNER *apud* ANZALDÚA, 2021, p. 61) que definiu alguns saberes como legítimos, superiores a outros. Na história das academias instituídas, as racionalidades técnico-científicas se consagraram como as únicas modalidades válidas de produção de conhecimento, excluindo outros tipos de epistemes, sobretudo aquelas produzidas em territórios coloniais, por setores subalternizados, mulheres, e outros povos da terra. Esta hegemonia epistêmica vem sendo questionada e existem riquíssimos espaços interdisciplinares e experiências de investigação-ação participativa em que diversas práxis e linguagens de ciências, artes, agroecologias e outros saberes (CARVALHO; FLOREZ, 2014) têm confluído (DOS SANTOS, 2019). Muitos âmbitos das ciências humanas e mais que humanas estão reconhecendo saberes vinculados a mundos indígenas e afro-americanos, mestiços, populares, ou destacando as

raízes extra acadêmicas dos saberes acadêmicos, incluindo a possibilidade de considerar a corporeidade e a experiência animista como uma via legítima na produção de conhecimento (HORNBERG, 2006; GARUBA, 2012; GRECO, 2021a; SANOUVI; GRECO, 2021). Porém até hoje os espaços acadêmicos, especialmente aqueles das ciências exatas ou médicas, raramente são âmbitos criativos onde diversas linguagens e afecções possam emergir.

Levando a sério o peso epistêmico/político da experiência corporal, o foco aqui será pensar o lugar do corpo na produção de (senti)pensamento e na ação política no mundo, focando especificamente no potencial da prática de performances e o exercício da memória. O espaço estético-ritual ou de performance, além de criar um espaço tempo próprio (LEPECKI, 2004) tem propriedades gnoseológicas (BOAL, 1990), cria espaços de reflexividade (TURNER, 1982), e é performativo, constituindo as subjetividades dos participantes (SCHECHNER, 2012; CITRO, 2009). Na prática de técnicas corporais extracotidianas (BARBA; SAVARESE, 1988), a sensibilização das dimensões sensório-emotivas da condição corporificada no mundo é agudizada, permitindo às pessoas se experimentarem de outras maneiras, criando estados emotivos decisivos para que a eficácia ritual dos atos aconteça (CITRO, 2000). As reflexividades emergentes nessas práticas são então corporizadas ou encarnadas (CROSSLEY, 1995; RODRÍGUEZ, 2009), não centradas unicamente na consciência nem nos discursos, mas também nas práticas, experiências e memórias corporais (BOAL, 1980). Islas (1995, p. 233) aponta que na prática de performances podem ser detectados “[...] el juego de fuerzas entre los diversos procesos técnico corporales y sus relaciones de poder (grados de determinación externa y grados de producción subjetiva del movimiento) [...]”. Ao longo de diversos trabalhos (GRECO, 2009, 2012, 2013, 2015, 2018), argumentei que o treino em performances coletivas produz de forma micropolítica subjetividades e relações, processos que poderiam também ser pensados como uma reapropriação dos meios de reprodução (PRECIADO, 2018, p. 15). Essas experiências podem promover diversos devires marcados por distintos signos políticos existenciais. Roelnik (2018, p. 35-36) destaca, nesse sentido, a potência micropolítica das práticas artísticas, quando estas ativam sua capacidade de questionar máquinas de subjetivação do inconsciente colonial capitalístico/cafetinístico. Entre coletivos subalternizados, muitas vezes as práticas de performance coletivas vinculadas a projetos políticos emancipatórios podem promover, por exemplo, o questionamento do

“corpo legítimo” construído ao longo de experiências de desigualdade classistas (BOURDIEU, 1986), assim como a desnaturalização da “epidermización da inferioridade” (FANON, 2008, p. 28), ou a desconstrução da norma heterossexual binária (BUTLER, 2002), entre outras tantas normas e opressões que constituem nossas experiências no mundo.

Aterrando o pé no chão, a partir de diversas experiências em oficinas de trabalho corporal coordenadas por mim e/ou etnografias com coletivos voltados à prática de performances com comunidades indígenas, coletivos afro-brasileiros e setores populares⁵⁸, apresento algumas indagações sobre as potências micropolíticas de práticas de performances que envolvem o trabalho com a memória e a criatividade.

As reflexões emergem, por um lado das minhas pesquisas, em três coletivos situados em cidades brasileiras, onde, se por um lado a intersecção entre raça, classe e posição subalterna é muito semelhante, os significantes vinculados às identidades negras têm diversos sentidos. Os coletivos integrados majoritariamente, porém não exclusivamente, por jovens negres brasileiros são: a Associação de Capoeira de Rua Berimbau (ACRB), no estado do Rio Grande do Sul, a Escola de Jongo (EJ), no estado de Rio de Janeiro, e o Grupo de Teatro do Oprimido Pé de Poeta (GTO), no estado da Bahia. Todos reivindicam tanto a identidade negra dos integrantes como a identidade negra, popular, e/ou de resistência político-cultural dos gêneros performáticos praticados. Por outro lado, trago aqui duas experiências com grupos na Argentina. Trata-se de EM, coletivo de mulheres com o qual realizei tanto minha pesquisa doutoral como um processo de trabalho com corpo e expressão que continuou como grupo de composição em performance; e a experiência Dança e Memória Qom, ou DMQ, um ciclo de oficinas de dança e memória com coletivos indígenas qom, que se continuou na publicação de um livro de autoria coletiva. A pesquisa com ACRB foi realizada em território entre 2005 e 2009. A pesquisa com a EJ foi realizada entre 2008 e 2012. Meu trabalho com GTO iniciou em 2016, estendendo-se até 2020. O trabalho com EM se desenvolveu entre 2008 e 2013, e o trabalho com DMQ entre 2010 e 2016. As estratégias metodológicas foram a observação participante e participação observante (WACQUANT, 2004) complementadas com entrevistas não direcionadas. No caso do GTO, EM e DMQ, a pesquisa também se desenvolveu com estratégias de performance pesquisa (CITRO *et al.*, 2020), particularmente compartilhando ou coordenando oficinas de forma conjunta com o grupo.

Destacarei particularmente a forma em que o trabalho de treino em performances corporais, criatividade e memória, junto à organização coletiva, horizontal e pluralista dos grupos, permite criar práticas micropolíticas emancipadoras, antirracistas e potências para modos de viver anticoloniais, tanto no âmbito do treino e execução das performances quanto nos mundos cotidianos dos artistas/praticantes. Nos casos que aqui analiso, a maioria dos participantes não ingressou nos coletivos ou nas atividades com algum interesse militante nem procurando exercitar reflexividades críticas. Porém a participação nesses coletivos, que se articulam com projetos políticos emancipatórios e propiciam essas reflexividades carnavais, produz em geral experiências de transformação, e começam a ser pensados problemas coletivos de resolução coletiva.

Por último, destacar as potências não significa que negligenciamos o fato de que estas práticas epistêmicas/micropolíticas entram na areia de embates em terrenos hegemonzados pelo capitalismo neoliberal, colonial e patriarcal. Nesse sentido, compreendemos esses movimentos micropolíticos com uma disputa cosmopolítica⁵² por modos de viver, em que convergências pragmáticas a favor de muitos mundos vão se reformando, confluindo numa práxis cosmopolítica (DOS SANTOS, 2019).

Pé no chão. As experiências e seus movimentos

A Associação de Capoeira de Rua Berimbau (ACRB) foi criada em 2003 como “projeto social”. A prática de Capoeira de Rua reivindica a importância de manter rodas de rua, “desburocratizar” a capoeira e possibilitar o acesso à prática para todos os setores sociais, especialmente aqueles desfavorecidos (GRECO, 2012, 2013, 2018). Todos os treinos são realizados em lugares públicos e gratuitos. Desde o início até o momento atual tem se formado, nos oito locais onde o grupo está presente, 13 mestres e quase 20 outros graduados, contando entre elas cinco mulheres, numa tendência de reverter a masculinização da capoeira e do próprio grupo. A maior parte dos integrantes estáveis e graduados pertence a setores socioeconômicos populares e são negres, enquanto a maioria dos alunos são brancos. As/os professores/as não têm ingresso fixo relativo à capoeira, mas às vezes conseguem algum projeto para receber pelo seu trabalho, e alguns dão aulas de capoeira em âmbitos particulares, fora da ACRB.

A Escola de Jongo (EJ) é um projeto artístico-social e educativo criado em 2001 pelo Grupo Cultural Jongo da Serrinha, uma ONG formada por vizinhos do bairro de Serrinha, Rio de Janeiro, e artistas vinculados ao

jongo e outras artes populares. O objetivo do projeto é fortalecer laços comunitários locais por meio da prática de jongo e outras manifestações de “cultura popular”, como capoeira, dança afro-brasileira, teatro, narrativa oral africana, percussão, entre outras possíveis. A EJ trabalha com as crianças da comunidade, maioria negra. Funciona todos os dias do calendário escolar e obtém de modo intermitente apoio de organismos internacionais, Estado ou empresas para custear o trabalho dos trabalhadores e insumos. Professores e coordenadores da instituição são pessoas negras e brancas do bairro e outras áreas da cidade. Quem não mora no bairro provém geralmente de classes médias.

O Grupo de Teatro do Oprimido Pé de Poeta (GTO) nasceu em 2014, em Salvador, com o impulso do curinga (multiplicador de Teatro do Oprimido) paulista, branco e adulto maior Armindo Pinto. O grupo chegou a contar com a participação de 17 jovens negres entre 14 a 22 anos. O trabalho do curinga e dos atores é totalmente voluntário. O GTO obteve apoio financeiro somente em algumas ocasiões para alguma viagem ou encontro festival. O Teatro do Oprimido (TO) é uma metodologia artístico-política de intervenção comunitária, que propicia que todes as/os participantes se apropriem de ferramentas artísticas para poderem atuar e se expressar no mundo identificando opressões e procurando insumos para transformar as realidades vividas no cotidiano (BOAL, 1980).

EM é uma forma de chamar a experiência de um coletivo de mulheres do Bairro 31, Buenos Aires, que se formou em 2008, a partir da participação delas num grupo de autoajuda no combate à obesidade e da participação de aulas de folclore para crianças, no qual as mulheres ocupavam principalmente o lugar de cuidadoras. A formação do grupo trouxe, de fato, conflitos com a liderança masculina do grupo de folclore. Durante minha pesquisa doutoral com o grupo de folclore, algumas mulheres, entre as quais me encontrava, decidiram criar um espaço de experimentação e cuidado a partir de técnicas corporais, o que se desdobrou em diversos processos (GRECO, 2013, 2017). Parte desse trabalho se mantém até hoje com aulas de yoga no bairro.

DMQ se iniciou a partir de uma demanda de mulheres indígenas qom por “recuperar” as danças da “cultura”. Nesse processo, começado de maneira informal e posteriormente abraçado pelo Equipo de Antropologia del Cuerpo y de la Performance da Universidad de Buenos Aires, realizamos encontros, oficinas e coautorias com diversos coletivos qom da

província de Formosa, onde foram se impulsionando discussões sobre memória a nível local.

Tendo apresentado os coletivos e as experiências, darei outro passo, apontando os modos em que as práticas antirracistas/contracoloniais se desenvolvem neles.

1. Posições de saber/poder:

Um dos pontos essenciais da prática dos coletivos são as posições de ensino-aprendizado e a valorização de saberes populares.

Na ACRB, um mestre negro, liderança, assim como outros mestres, contramestres, professores e graduados em maioria negres coordenam a prática para um público de alunes na sua maioria branco, numa cidade majoritariamente branca. Ao mesmo tempo são “passados” conhecimentos de raiz afro-brasileira e os praticantes se formam como historiadores da capoeira e da história afro-brasileira e indígena local no estado do Rio Grande do Sul, onde as narrativas indenitárias hegemônicas se identificam com a identidade gaúcha e branca colona. Assim, conseguem mudar posições de saber-poder num contexto em que a população negra consegue acessar as universidades, e em alguns casos se tornar mestre/master acadêmique numa proporção algo maior somente depois da implementação da política de cotas raciais na década de 2000. A ACRB também aproveitou para expandir seu âmbito de militância antirracista por meio do ensino da história, criando espaços de atuação em diversas escolas, sobretudo baseados na Lei 10.639/03, que declara a obrigatoriedade da presença da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Africana” na educação formal.

Na Escola de Jongo, a maioria dos mestres jongueiros, professores e alunes são negres. Como aponta Renato, professor negro da escola, o fato do reconhecimento de lideranças e docentes negres reforça a revalorização das identidades negras. As pessoas brancas que se aproximaram do projeto contribuem com esta a valorização das tradições afro-brasileiras. Por exemplo, Fabio, ex-aluno da escola, aponta que um dos professores brancos do jongo foi uma figura fundamental para ele se reconhecer no candomblé. Na escola é muito enfatizado o lugar do saber e dos mestres populares, colocando em diálogo os saberes da EJ com os saberes da escola formal. Ao mesmo tempo, mestres jongueiros são vizinhos da Serrinha, reforçando a ideia do valor dos saberes territoriais e locais.

No GTO, o diretor é branco, enquanto a totalidade do grupo mais estável está composta por jovens negres. Nos encontros, o coletivo descobriu que o articulador do grupo era a identidade negra, a história afro-brasileira e a luta antirracista, assim como a luta contra diversos fatores de opressão. Em pouco tempo, o coletivo gerou duas peças, curingadas por diversos atores em diversas ocasiões e espaços. Ao mesmo tempo, muitos integrantes passaram a puxar os treinos, tanto em técnicas de TO como de outras técnicas, especialmente de origem afro-brasileira, como dança afro, dança de orixás, capoeira e também poesia.

O processo de EM se iniciou quando mulheres de setores populares, em grande parte “marroncitas” (mulher de classe média de ancestralidade marrom europeia⁶⁰), e eu criamos um espaço de técnicas corporais para o cuidado (yoga, expressão corporal). O processo, que desde o início tinha ferramentas de exploração corporal autoconsciente, consolidou-se num trabalho de autoria quando iniciamos o trabalho com outras artistas de classe média, tanto brancas como “marroncitas”. Nesse trabalho, o que era dançado foi compreendido como “material” criativo, entendimento que foi modificando na organização do grupo as concepções sobre conhecimento, técnica e criatividade. Assim, com diversas nuances e tensões, as mulheres do bairro que entraram para cuidar dos seus corpos se viram envolvidas no lugar de performers criadoras, e as mulheres de fora do bairro, que de diversas maneiras chegamos com propostas externas, fomos entrando no fluxo dos devires do nosso coletivo.

DMQ se iniciou com um convite onde antropólogas/performers poderíamos propiciar conhecimentos técnicos e históricos para subsidiar práticas de cuidado corporal e dança/expressividade entre coletivos de artesãs indígenas qom. No processo de trabalho territorial, foram se envolvendo diversos coletivos qom, e um dos primeiros desdobramentos foi o intercâmbio com pesquisadores qom locais que já estavam indagando na “cultura” (nome dado às práticas culturais qom, abandonadas em grande parte depois da consolidação da invasão colonial/estatal e da conversão religiosa aos cristianismos anglicanos e pentecostais principalmente). Nesses diálogos, onde estes diversos atores apresentavam tanto pesquisas em história oral como em performance, foram se construindo técnicas conjuntas de indagar na memória coletiva local e de potencializar as ferramentas corporais como espaços de memória e criação (GRECO, 2016a; GRECO; GUSTAVSSON, 2022). Neste contexto e momento de trabalho, porém, o interesse nas práticas indígenas a nível local era majoritariamente

dos próprios indígenas, e as alianças com não indígenas para este tipo de pesquisa se davam/dão sobretudo, porém não exclusivamente, com pessoas não locais, majoritariamente das áreas de educação, ONGs e instituições universitárias.

Nos três espaços brasileiros, com correlações diferentes de composição racial, são reivindicados saberes afro-ancestrais e outros saberes populares e indígenas, exercita-se o pensamento histórico-crítico e a memória biográfica, a reflexividade racial. Neste sentido, também os três espaços educam brancos, antirracistas, assim como homens antimachistas e anti-homofóbicos. No caso de EM, trabalhamos com técnicas de genealogias predominantemente acadêmicas/artísticas “ocidentais” (oriundas de espaços alternativos e hegemônicos das artes da performance e cuidados) e, no caso do yoga, uma prática “oriental” acolhida por esses espaços artísticos/acadêmicos. O foco no trabalho com essas técnicas orientou a autoconsciência corporal, a consciência do vínculo com outras pessoas e o espaço e a composição individual e coletiva. O tipo de técnica, de código aberto (ISLAS, 1995), junto ao posicionamento horizontal, em que todas gestionávamos horários, espaço e propostas de trabalho, permitiram a emergência de importantes processos de reflexividade, tocando assuntos como violência de gênero e posição de classe/raça, que apareceram nas composições.

No espaço DMQ, a entrada de antropólogas brancas de Buenos Aires em coletivos qom, propondo pedagogias participativas valorizando a história e “cultura” qom, e trazendo documentos escritos por brancos com valorizações positivas das práticas culturais qom, foram ferramentas de indagação crítica nas memórias apagadas/reprimidas por processos coloniais racistas. Ao mesmo tempo, nas instâncias em que conseguimos articular trabalho corporal conjunto, recorremos tanto às fontes históricas e etnográficas para as técnicas de dança indígena qom, assim como a ferramentas técnicas de performances afro-americanas (improvisação, roda), como técnicas de exploração corporal dos circuitos “ocidentais” acadêmico/artísticos, como, e isso foi o mais importante, a apresentação das técnicas corporais próprias por parte dos participantes (danças, jogos). A partir desse complexo processo, foi reivindicado o poder do corpo para o trabalho com a memória cultural, e alguns participantes manifestaram estar praticando aspectos da cultura que “tinham mas não praticavam” (GRECO, 2016a, p. 193).

2. Técnicas e sentidos

As técnicas praticadas nos três casos brasileiros são de origem afro-brasileira e/ou de arte popular, como o Teatro do Oprimido e a educação popular. No caso de EM, são técnicas “ocidentais” e orientais que acolhem técnicas e experiências locais (por exemplo, além das expressividades biográficas, apareceram cenas de danças indígenas tinkus, folclore, tango), e no caso de DMQ, articulam-se técnicas indígenas com as artísticas ocidentais e as mencionadas afro-brasileiras que eu levava no meu repertório (CITRO; GRECO; TORRES, 2022). Porém, em todos os casos, as técnicas pedagógicas para produção e transmissão de conhecimento se baseiam em estratégias de roda, de educação popular e informal, e em treinos corporais expressivos de código aberto, conseguindo criar vínculos horizontais e respeitosos entre participantes.

Na ACRB e na EJ, são reivindicadas performances populares afro-brasileiras criadas em contextos de luta e resistência, técnicas que criaram códigos próprios, em formato de roda, propiciando a liberdade expressiva e de resistência dos corpos e seus cantos, e no caso da capoeira, da capacidade de luta física. A genealogia do TO não se situa, ainda, no campo das “culturas populares” na acepção de tradicionais⁶¹. Porém pode ser pensado que algumas linhas de prática do TO estão devindo práticas de cultura popular na sua acepção de luta, e talvez em algum momento possam ser pensadas como tradicionais por se associar às práticas dos coletivos contra opressões e desigualdades tem décadas. Como os coletivos de TO e próprio Boal apontam, o TO somente pode ser usado a favor dos oprimidos. Ao mesmo tempo, ferramentas do TO são atualmente utilizadas em diversos grupos de culturas populares, inclusive, por exemplo, foram utilizadas na própria EJ. EM reivindica na prática que qualquer pessoa pode criar, e valoriza o poder expressivo da posição de cada uma. Assim, na realidade de EM, mulheres de setores populares, em muitos casos inseridas em estruturas fortemente machistas, reivindicavam seus poderes criativos. No caso de DMQ, o interesse unificado de pesquisadoras de fora e locais reivindicava a força de técnicas corporais vinculadas a momentos da vida com menos afetados por estruturas coloniais-estatais evangélicas. As danças que se exploravam, se bem foram praticadas também em momentos de altíssima exploração laboral, tinham origem pré-cristã, associando-se a rituais e reuniões dos tempos das autonomias indígenas.

Em todos os espaços, os treinos nas performances enfatizam a ação subjetiva, e não as forças externas de um modelo de movimento a ser alcançado (ISLAS, 1995; LEPECKI, 2020). O corpo passa de ser percebido

como um atributo físico para ser vivido na sua dimensão subjetiva, como corpos territórios, carregando sua memória histórica e sua posição ativa em processos emancipatórios (CUADRA LIRA *et al.*, 2020, p. 232; FEDERICI, 2020, p. 411; BOAL, 1990). As técnicas de performance afro-brasileira propõem matrizes de movimento significantes vinculadas ao contato com a terra ou ao corpo dos pretes velhes, a energias dos elementos da natureza, a luta, entre outras. Porém o modo de treinar dessas técnicas com esses significantes é também indissociável do respeito aos estilos pessoais, assim como da liberdade de improvisação e expressividade⁶². Assim, tanto essas técnicas como outras que são usadas em GTO, EM e DEMQ estimulam uma apropriação do movimento por parte dos sujeitos, como ferramenta de questionamento e reflexividade que cria sentidos de luta contra as opressões, e de reivindicação de saberes populares e ancestralidades. No caso de EM, como foi explicitado, o centro da prática se baseia no potencial criativo do corpo presente, da memória e da posição de cada pessoa. No caso do DMQ, reivindica-se também uma prática de união coletiva, associada a períodos de autonomia, em que a estigmatização colonial dos saberes indígenas não estava presente.

Em todos os espaços se aciona uma política do saber não logocêntrica que permite “levar a sério” a performance como “sistema de aprendizagem, armazenamento e transmissão de conhecimento” (TAYLOR, 2003, p. 16, tradução nossa).

3. Os encontros e pluralismos

A eficiência da luta antirracista dos coletivos é também efeito da prática pluralista destes.

Os três espaços do Brasil privilegiam a atuação nas periferias e com setores periféricos. A ACRB atua disseminada em Santa Maria, priorizando bairros periféricos, porém mantendo treinos semanais no centro e uma roda semanal no centro. A ACRB sai das periferias e conquista centros, colocando em Santa Maria, cidade “branca”, uma roda negra e inclusiva no centro da cena. Todos/as participantes que se comprometem com o grupo, inclusive aqueles que moram no centro, acabam frequentando as periferias onde o grupo atua e onde a maioria dos integrantes mora.

A EJ está situada na própria Serrinha, morro de origem do jongo da Serrinha, e lugar onde habitam ou habitaram as/os mestres. A EJ também propicia a circulação das crianças que frequentam a escola no centro da cidade do Rio de Janeiro, tendo a EJ participado inclusive no palco de

shows de artistas de ampla divulgação e em programas de televisão de grande circulação. No caso da EJ, a circulação ao interior do bairro fica mais complicada por causa do domínio dos conflitos entre a Polícia Militar e setores do tráfico de drogas. Por isso a EJ foi perdendo a circulação no bairro, já que muitas vezes acontecem tiroteios que põem em risco a vida de quem ali circula. Porém a EJ funciona altamente articulada com a vizinhança, e precisamente são as crianças de Serrinha as que se formam como jongueiros nela.

O GTO começou seus ensaios num espaço alternativo do bairro de Itapuã, em Salvador, mas consolidou sua ação quando migrou para o mais popular município de Lauro de Freitas e iniciou atividades de parceria no bairro da Itinga, um bairro favelizado de Salvador. O diretor Armindo mora em Lauro e a sua possibilidade de continuidade territorial, assistindo a todos os encontros marcados apesar de qualquer contingência, e o fato de se encontrar num território com demanda de trabalho cultural expressivo de signo emancipatório contribui para o funcionamento do grupo.

EM começou no bairro, com a reunião de pessoas de classe média e populares no grupo de folclore e na primeira experiência de trabalho entre mulheres, mas o pivô que potenciou o grupo foi o convite por parte de um grupo de artistas para assistir ao seu espetáculo em um teatro da cena alternativa do centro da cidade de Buenos Aires (com um público majoritariamente de classe média branca intelectualizada). Essa primeira circulação e a chegada posterior das artistas ao bairro mudou posições consolidadas de trânsito entre classes sociais, criando literalmente outros movimentos e posicionamentos na formação do vínculo.

DMQ iniciou-se com a visita de uma colega artista antropóloga e minha nas comunidades indígenas, continuou com a visita de uma artesã indígena em casa em Buenos Aires, e se consolidou a partir dessas alianças entre indígenas/não indígenas. O centro do vínculo construído na experiência foi o interesse de todas as partes no trabalho com memórias estigmatizadas e a reivindicação de práticas qom.

Todos os espaços reivindicam práticas e histórias subalternizadas, sejam afro-brasileiras, indígenas ou a expressividade própria de mulheres de setores populares. Todos os grupos exercem práticas antirracistas na articulação entre diversos setores sociais. O caso da ACRB é emblemático, pois recebe desde trabalhadores da construção, da limpeza, estudantes universitários, comerciantes, militares, jovens estudantes, militantes feministas, militares, evangélicos, umbandistas, atees, entre outros. Desde

a pluralidade para o grupo, é essencial que as pessoas que se integram aprendam a serem coletivas, solidárias e igualitárias, tal como a lógica da roda propõe. Como narram as/os capoeiristas, pessoas que entram com preconceito racial, de gênero, religioso, ou outros ao grupo acabam revendo suas posições e aprendendo a serem “mais coletivos e menos egoístas”. Em várias ocasiões, membros do grupo foram até famílias ou igrejas evangélicas pentecostais para conversar sobre os preconceitos que esses coletivos mantêm com a capoeira por associá-la a práticas de religiosidade afro-brasileira e ao mesmo tempo ao “diabo”, um tipo de diabo que parece ser muito pouco querido nesses contextos. A estratégia do grupo para poder acolher essa diversidade é remarcar tanto a laicidade da prática quanto o seu caráter plural. Também a EJ, apesar de ter entre mestres e professores principalmente pessoas negras vinculadas à cultura popular e muitas vezes às religiosidades afro-brasileiras, recebe todas as crianças da Serrinha, permitindo inclusive que as crianças evangélicas façam suas rezas dentro do espaço da escola, que é um espaço custodiado por Erês e Pretos Velhos. A escola também procura desconstruir os preconceitos, enfatizando a beleza e sabedoria do povo negro e seus saberes e problematizando os preconceitos que pesam sobre as religiosidades afro-brasileiras e sobre manifestações culturais que compartilham elementos estéticos destas, como o próprio jongo.

O GTO também acolhe quem quiser chegar disposto a pensar e rever as opressões que sofre e as que comete. Também, no grupo, muitas pessoas negras evangélicas que tinham preconceito com candomblé têm conhecido, começado a respeitar e inclusive a aprender ouvindo o povo de santo baiano. Leila comenta

[...] tenho buscado aprender como funciona, e tenho me livrado de pensamentos negativos que me foi passado, o preconceito que sempre existiu no meio que eu convivia, e foi transmitido pra mim e eu reproduzia, e o pé de poeta me ajudou bastante quanto a isso [...] ([Entrevista cedida a] Lucrecia Greco, 2020, p. 927).

No caso de EM, a maior conquista foi legitimar um espaço de prática recreativa e de cuidado próprio para mulheres adultas, sem foco em cuidado de outres ou em atividades diretamente produtivas. Para mulheres em sua maioria adultas e que tinham vivido ou viviam ainda relações de gênero opressivas, foi muitas vezes um desafio cuidar do espaço. Inclusive, em alguns casos, enfrentaram controle por parte dos parceiros. Num caso, eu mesma fui conversar com o companheiro de uma das integrantes, evangélico, para garantir que no espaço não fazíamos nenhum tipo de controle da mente. Como já foi dito, a circulação e a reformulação de

hierarquias também questionaram no espaço da prática relações hierárquicas de classe e raça, posicionando a todas as integrantes do grupo como artistas/criadoras.

Na experiência de DMQ, as investigações contribuíram para reverter processos de estigmatização, enfatizando o valor das práticas, saberes e territorialidades qom. A aliança com pessoas não indígenas de fora para trabalhar nessa revalorização em um contexto local fortemente racista e desigual foi um passo na consolidação de autorias indígenas e no trabalho direto com as memórias corporais e possíveis encaminhamentos da memória como projeto para o futuro.

A roda autorreflexiva. Conclusões

Solidão, no café não sou atendido. Minha derme, solidão. Na esquina sou bandido, Minha derme. Solidão. Não posso comprar um perfume importado. Minha derme, solidão. Meu cabelo, minha identidade, minha cultura, minha fé são negadas. Solidão. Por ter traços afeminados. Minha derme, solidão. Meu sexo, gênero...solidão
(Matheus Bodnachuk. Ator do GTO)

Alguns processos coletivos tornam visíveis e combatem as solidões que as opressões cotidianas produzem. Assim foi no caso do ator e poeta Matheus Bodnachuk, quem, no passo pelo Grupo de Teatro do Oprimido Pé de Poeta, conseguiu “[...] criar novas narrativas [...] contar a história a partir da sua própria perspectiva [...]”. ([Entrevista cedida a] Lucrecia Greco, 2020, p. 930)

Os espaços aqui analisados procuram a valorização de identidades, histórias, saberes e práticas que sofreram perseguição e marginalização. Ao mesmo tempo, todos promovem práticas de horizontalidade e liberdade para o exercício da expressividade e da crítica social e existencial se envolvendo nos territórios, com as diversidades, de formas plurais e inclusivas.

A criação desses coletivos, tanto aqueles estáveis, como ACRB e EJ, quanto aqueles mais instáveis, como GTO, EM e DMQ, com signos políticos antirracistas, pluralistas, coletivistas e emancipatórios, são ferramentas que propiciam a reflexividade crítica sobre a autopercepção no quadro das estruturas de opressão e desigualdade enraizadas nas corporeidades e a potencialização destas corporeidades como sujeitos de criação de caminhos e questionamento do mundo tal como está. Assim, esses movimentos exercem suas micropolíticas performando mundos possíveis, tanto nas performances como na gestão dos grupos e na reverberação das práticas nos entornos des praticantes.

Na busca de mundos dos comuns, sabemos que o capital, o patriarcado, o racismo e o colonialismo nunca alcançam a sujeitar plenamente a vida, que mantém suas capacidades vitais de regeneração (GUTIERREZ, 2015). Se nos situamos nos coletivos que focam no movimento/quietude, encontramos-nos, como destaca Lepecki (2020), numa luta sobre as diversas concepções estéticas, filosóficas e políticas sobre o que é o movimento, o que faz e a quem pertence.

Os treinos no marco desses processos produzem, de forma micropolítica, subjetividades e relações (GRECO, 2009, 2013) que poderiam também ser pensados como uma reapropriação dos meios de reprodução (PRECIADO, 2018, p. 15). Essas experiências podem promover diversos devires marcados por distintos signos políticos existenciais.

O fazer desses grupos cria o canto, que repete no coro e no couro que a saída é coletiva.

REFERÊNCIAS

- ANZALDÚA, G. *Luz en lo Oscuro*. Buenos Aires: Hekhy Editora, 2021.
- BARBA, E.; SAVARESE, N. *Anatomía del Actor*. México: Gaceta/International School of Theatre Anthropology, 1988.
- BOAL, A. *Teatro del Oprimido: teoría y práctica*. México: Nueva Imagen, 1980.
- BOAL, A. *Méthode Boal de tehatre et de Thérapie*. L arc en ciel du désir. Paris: Ramsay, 1990.
- BOAL, A. *Teatro do oprimido e outras poéticas políticas*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- BOURDIEU, P. Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo. In: BOURDIEU, P. *Materiales de sociología Crítica*. Madrid: La Piqueta, 1986. p. 183-194.
- BUTLER, J. *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- CITRO, S. El análisis del cuerpo en contextos festivo-rituales: el caso del pogo. *Cuadernos de Antropología Social*, Instituto de Ciencias Antropológicas, Fac. de Filosofía y Letras, UBA 12, p. 225-242, 2000.
- CITRO, S. *Cuerpos significantes Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires, Biblos, 2009.
- CITRO, S.; GRECO, L.; TORRES AGÜERO, S. *Investigaciones colaborativas experimentales y producciones relacionales en la etnografía: abordajes de las músicas y danzas con las tobas qom del Chaco Argentino*. Metodologías transdisciplinares entre las ciencias sociales, las artes y la educación. Buenos Aires: Biblos, 2022.
- CITRO, S.; PODHAJECER, A.; ROA, M. L.; RODRÍGUEZ, M. Investigar desde la performance. *Antropología Experimental*, n. 20, p. 13-24, 2020.
- CUADRA LIRA, E.; ARRELLANO NUCAMENDI, M.; GOVELA GUTIERREZ, R. Metodologías vivas mesoamericanas: el cuerpo, la tierra y los feminismos. In: CRUZ H.; DELMI, T.; BAYÓN, J. M. (coord.). *Cuerpos, territorios y feminismos*. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas. Quito: Abya Yala, 2020.
- CROSSLEY, N. Merleau-Ponty, the elusive body and carnal sociology. *Body & Society*, v. 43, n. 1, p. 43-63, 1995.
- FANON, F. *Peles negras máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FEDERICI, S. Post scriptum. In: CUZ, H.; DELMI, T.; BAYÓN, J. M. (coord.). *Cuerpos, territorios y feminismos, Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Quito: Abya Yala, 2020. p. 397-421.

GRECO, L. *É como tu olhar um mundo perfeito*. Es como ver un mundo perfecto. Corporalidad y proyecto político en un grupo de capoeira de Rua. 2009. Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado em Ciências Antropológicas) – Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2009.

GRECO, L. De malandro a cidadão”: políticas culturais na Associação Capoeira de Rua Berimbau. *Cultures-Kairós*, Paris, p. 1-11, 2012. ISSN 2261-0758. Disponível em: <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/>. Acesso em: 2 dez. 2018

GRECO, L. *Políticas culturales y performance en proyectos artístico-sociales: un estudio comparativo entre sectores populares de Buenos Aires y Río de Janeiro*. 2013. Tese (Doutorado em Ciências Antropológicas) – Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2013.

GRECO, L. Proyecto social, cultura y raza en la Escola de jongo. *Revista Papeles de trabajo*, Rio de Janeiro, Año 9, n. 16, p. 268-291, 2015.

GRECO, L. ‘Mi cultura la tengo, pero no la practico’. Reflexiones sobre las movilizaciones de la cultura y los pueblos indígenas en Ingeniero Juárez, Formosa, Argentina. *Etnografías Contemporáneas*, v. 2, n. 3, p. 176-203, 2016a.

GRECO, L. “Negros” Y “marroncitos”. Una mirada sobre las categorizaciones raciales en dos proyectos artístico-sociales de Rio de Janeiro y Buenos Aires. *Revista Publicar*, n. 19, p. 55-74, 2016b. Disponível em: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/publicar/article/view/4713/7058>. Acesso em: 10 out. 2017.

GRECO, L. Descubrir cosas que una ni sabe que tiene. Micropolíticas de una experiencia de trabajo corporal con mujeres en El Barrio 31, Caba. In: CASTRO, A. L. de; LANDA, M. I. (org.). *Corpos, poderes e processos de subjetivação: discursos e práticas na cultura contemporânea*. São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2017.

GRECO, L. “Es del pueblo, es nuestra”. Transformación social y capoeira de calle en el sur de Brasil. In: AVENBURG, K.; CIBEA, A.; TALELLIS, V. (ed.). *Manifestaciones artísticas como prácticas de inclusión, integración y/o transformación social*. Buenos Aires: UNDAV Ediciones, 2018. p. 252-273.

GRECO, L. 2020. “Rastros de alguém que passou por aqui”. Consideraciones sobre memoria y raza en tres prácticas performativas brasileñas. VI Congreso ALA. Montevideo/virtual.

GRECO, L.; GUSTAVSSON, A. Las “masacres” y la “cultura” en la producción de memorias entre colectivos pilagá y qom en contextos interculturales. *Revista Mana*. 28(1): 1-33, 2022 – <http://doi.org/10.1590/1678-49442021v28n1a201>

GRUMAN, M. Políticas públicas e democracia cultural no Brasil. In: IV ENCONTRO DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES EM CULTURA, *Anais [...]*, UFBA Salvador, 2008. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult2008/14100.pdf>. Acesso em: 13 fev. 2010.

ISLAS, H. *Tecnologías corporales*. Danza, cuerpo e historia. Serie Investigación y Documentación de las Artes. México: Instituto Nacional de Bellas Artes, 1995.

LEPECKI, A. Introduction: Presence and body in Dance and performance Theory. In: LEPECKI, A. (ed.). *Of the presence of the body*. Essays on Dance and Performance Theory. Middletown: Wesleyan University Press, 2004. p. 1-9.

LEPECKI, A. Movimiento en la pausa. Hemipress, 2020. Disponível em: <https://contactos.tome.press/translation-of-movement-in-the-pause-es/?lang=es>. Acesso em: 23 dez. 2020.

RODRÍGUEZ, M. Entre ritual y espectáculo, reflexividad corporizada en el candombe. *Avá – Revista de Antropología*, p. 145-161, n 14, 2009.

ROELNIK, S. *Esferas da Insurreição*. São Paulo: N-1, 2018.

PRECIADO, P. Prefácio. In: ROELNIK, S. *Esferas da Insurreição*. São Paulo: N-1, 2018.

SALAZAR LOHMA, H. [Entrevista cedida a] Silvia Rivera Cusicanqui. Sobre la comunidad de afinidad y otras reflexiones para hacernos y pensarnos en un mundo otro. *El ApantleRevista de estudios comunitarios*, n 1, p. 141-168, 2015.

SCHECHNER, R. Ritual (do introduction to performance studies). In: LIGIERO, Z. (org.). *Performance e antropologia de Richard Schechner*. Rio de Janeiro: Mauad X., 2012. p. 49-90.

SEGATO, R. Raça é signo. *Serie antropología*, UNB, n. 372, 2005.

TAYLOR, D. *The archive and the repertoire*. Cultural memory and performance in the Americas. Duke University Press, 2003.

TURNER, V. *From Ritual to Theatre*. The Human Seriousness of Play. New York: Paj Publications, 1982.

WACQUANT, L. *Entre las cuerdas*. Cuadernos de un aprendiz de boxeo. Buenos Aires: Alianza Editorial, 2004.

⁵⁶ Escolhemos linguagem inclusiva representada com a letra “e”. Para algumas palavras, dada a dificuldade de compreensão que isso pode causar, como nas preposições “as”, “os”, em lugar de colocar “es”, que seria o mais pertinente e inclusivo, colocamos “as/os”.

⁵⁷ Nas discussões que envolvem antropoceno, capitaloceno, entre outras categorias para nomear a crise da vida em que vivemos, temos optado por falar também de colinialoceno, como categoria que envolve a crítica de uma episteme e ontologia.

⁵⁸ As categorizações dos coletivos (“indígenas”, “afro”, “populares”) provêm dos próprios critérios de classificação deles, mas são incompletas, estão sempre em movimento e apresentam nuances na prática.

⁵⁹ Entendo cosmopolítica como “[...] a possibilidade conceitual de registrar a convergência pragmática, em um momento concreto entre modos de existência ontológica, epistemológica e politicamente heterogêneos onde é admitida tanto a convergência como a tendência ao conflito” (LARES, 2020, p. 5).

⁶⁰ Não terei, neste artigo, o espaço para trabalhar em profundidade as categorias raciais, mas vale dizer que a relação classe/raça/genealogia se imbrica de modos complexos nas identificações e estruturas no âmbito da cidade de Buenos Aires, sendo que a maioria dos descendentes de europeus, mesmo “marrons” poderíamos ser “branques” por ocuparmos espaços de classes médias. É um tema complexo que merece espaço, e recomendo tanto a leitura de um artigo meu sobre o caso (GRECO, 2016b) como indagar no status atual do movimento marron na Argentina.

⁶¹ Gruman (2008, p. 6) explica as diversas acepções de cultura popular no Brasil. Aqui nos interessam duas: aquela impulsada principalmente durante o Estado Novo, mas anterior a ele, referia-se ao “popular” como “tradicional”. Outra acepção, em vigor na década de 1950, pensa a cultura popular no seu vínculo com lutas sociais dos setores subalternos.

⁶² Porém existem âmbitos, distintos dos aqui analisados, onde as técnicas populares são transmitidas coreograficamente, focando nas formas. Sobretudo em treinos em academias de dança ou vinculados a objetivos de representação em espetáculos comerciais.

RELATO DE EXPERIÊNCIA REFERENTE A UM PROJETO DE EXTENSÃO: JOGOS E BRINCADEIRAS INDÍGENAS NO IF BAIANO CAMPUS ALAGOINHAS (2020-2021)

Rita Marcia Amparo Macedo

O início da caminhada

Sou professora de Educação Física com formação pela Universidade Estadual de Feira de Santana, Bahia, e, durante a minha graduação, tive a oportunidade de ser bolsista do programa de iniciação científica (Probic/UEFS) e participar de um projeto de extensão realizado pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) com a Tribo/Escola Pataxó, no sul da Bahia.

Lá, tive a oportunidade de conviver com a cultura local e participar efetivamente do convívio com indígenas na sua rotina de afazeres diários, na escola durante o período das aulas e durante os momentos de jogos e brincadeiras ao ar livre. Esses conhecimentos enriqueceram de experiência não só a professora que estava ali em formação, mas me despertou para o fato de os indígenas serem os povos originários deste país e o fato de muitas pessoas desconhecerem totalmente a cultura indígena.

A ancestralidade também falou alto, e ali pude me reconhecer enquanto bisneta de uma índia e perceber o quanto todos aqueles momentos me tornaram uma pessoa mais sensível à causa indígena e quão grande e milenar é essa cultura. O reconhecimento e a força que estão presentes ali naquela gente, naquela terra tão cheia de significados, nas rodas, danças, cantigas, fez-me compreender de fato o que entendo hoje como “cultura corporal”, e todos aqueles movimentos harmônicos me despertaram para o que existe de sagrado nos corpos e a hereditariedade que os povos originários trazem consigo.

Conheci ali também os Jogos Indígenas e tive a honra de assistir aos Jogos Mundiais Indígenas que ocorreram durante minha segunda visita ao povo Pataxó. Ali, percebi também um grande interesse internacional na transmissão dos jogos e que pouco ou quase nada se noticiava na imprensa local e até mesmo nacional. Percebi que de algum modo eu deveria

contribuir para a difusão de todo aquele conhecimento que existia naquele ambiente de festa, confraternização e também competição, necessariamente nessa ordem! E esse foi fundamento de harmonia que trago como melhor impressão de tudo que já vivenciei em ambiente esportivo de competição. O espírito dos jogos foi de profunda celebração às vidas. A integração do humano com a natureza e todo o equilíbrio que isso representa.

Enquanto professora, vinha buscando um momento ou espaço para desenvolver essa vontade de trabalhar com os jogos e as brincadeiras indígenas, e quando cheguei ao IF Baiano Campus Alagoinhas, deparei-me com a história de uma cidade com matriz indígena e tudo que não é encontrado nos livros de História que já tinha lido. Percebi que tinha chegado esse momento e inscrevi o projeto de Jogos e Brincadeiras Indígenas, que infelizmente não foi contemplado com uma bolsa ou financiamento. Segui em busca da realização desse que, nesse momento, já tinha deixado de ser um projeto de extensão e passou a ser um projeto de vida.

Figura 1 – Rita em frete a sede do posto de saúde de Coroa Vermelha - BA



Fonte: foto de Rita Amparo

O Projeto

O projeto de extensão se propunha bastante simples, porém um tanto ambicioso. A proposta era levar um tipo de conhecimento aos estudantes do Curso Técnico Integrado de Agroecologia que estava intrinsecamente ligado à cultura corporal indígena e à sua relação direta com o nosso modo de vida, nossas brincadeiras e jogos.

Apresentar o conteúdo foi o primeiro passo, e pedi que eles fizessem uma busca nas memórias de infância e me contassem do que brincavam. Para minha surpresa, muitos estudantes tinham um repertório de jogos e brincadeiras populares grande, e isso facilitou o processo inicial.

A intenção foi começar de onde os estudantes tiveram contato ou aproximação e poder adentrar nos conteúdos mais densos, como costumes, danças, repertório motor, músicas e pinturas corporais. A pesquisa foi o ponto de largada para introdução dos conteúdos. Propus que, individualmente, os estudantes fizessem uma busca nos conteúdos que mais tivessem interesse e apresentassem na sala de aula.

No segundo momento, depois das apresentações, fui separando os grupos por grau de afinidade dos conteúdos por turma e depois juntei os estudantes por conteúdo independente da turma. Daí surgiu um grupo que gostaria de trabalhar com o artesanato indígena e também a culinária. Um projeto que permitiu aos estudantes expressar suas vontades e aberto a ouvi-los com clareza.

A ajuda

Foi no terceiro momento da instrumentalização das ações que veio a ajuda das verdadeiras detentoras do conhecimento. Uma indígena da Tribo Gavião (Lindinalva Cawe Gavião), que nos ensinou/esclareceu todas as dúvidas em relação à pintura corporal, seus significados e distinções entre os traços na sua tribo. E May Salles, indígena Pataxó, estudante de Pedagogia da Universidade Estadual da Bahia (Uneb – Campus Alagoinhas), que se dispôs a nos ajudar, esclarecer e tecer sua rede de ensinamentos e afetos em nosso Campus IF Baiano. Maildes Santos Sales fez visitas quase que semanais ao nosso campus, presenteando-nos com conhecimento e transmitindo o modo de viver do povo Pataxó. Graças à contribuição voluntária das duas indígenas foi possível se criar um lastro grande de conhecimento não só teórico, mas do ponto de vista prático nos permitiu vivenciar a cultura indígena no verdadeiro significado da palavra práxis para mim.

O desenvolvimento do projeto

Separei os grupos de estudantes por afinidades temáticas em dois grupos (vermelho e verde) para a execução das provas definidas para os Jogos do Instituto. Nas oficinas de brinquedos, os estudantes voluntários ensinavam aos colegas.

Provas realizadas nos Jogos

- a. **Corrida com “Tora”** que improvisamos e fizemos com galões de água mineral preenchidos com areia. Separamos dois grupos masculinos e dois grupos femininos representando as equipes (vermelha e verde) e fizemos a demarcação da passagem da tora após 30 metros, já sinalizados e demarcados com placas no chão previamente. A corrida termina para o grupo que fizer a passagem da tora para todos os membros do grupo no menor tempo.
- b. **Arremesso de lança** feito com cabo de vassoura, fita colorida (vermelha e verde) e trena. Já tínhamos demarcado de 10 em 10 metros para facilitar o processo final da metragem da distância. Fizemos uma linha onde os competidores, representando as equipes, aproximavam-se e, no comando, faziam o arremesso. No final, o grupo que arremessou mais distante ganhou (oficineiros anotavam todas as marcas).
- c. **Revezamento com Maracás**. Utilizamos dois maracás e duas fileiras com dois grupos. O primeiro de cada fila pegava o maracá e dava uma volta até a trave do campo, circulava e corria para entregar para o próximo colega que estava esperando. O estudante que entregou passa para o final da fila até completar todos os estudantes do grupo. O grupo em que todos os estudantes fizeram o percurso e finalizam a prova foram considerados vencedores.
- d. **Cabo de Força ou Cabo de Guerra** - Materiais utilizados: corda longa e reforçada, uma fita para sinalizar o meio da corda, uma marca no chão para indicar a marca. Foi dividido em duas equipes, vermelha e verde, com provas masculina, feminina e mista (com meninos e meninas). Objetivo: puxar a corda com força para o lado em que a equipe está para que a equipe adversária atravesse a linha que demarca o meio campo.

Muito popular entre as crianças, para brincar de Cabo de Guerra é necessário dividir de maneira igual o número de participantes. Faz-se um risco no chão e cada grupo segura a corda de um lado.

Quando começar, a ideia é fazer com que os adversários ultrapassem a linha do chão. Para isso utiliza-se bastante força para puxar a corda. O grupo vencedor é aquele que conseguiu puxar com maior força e trazer o grupo de adversários para perto.

- e. **Lutas Corporais** – Materiais utilizados: tinta corporal não tóxica e um círculo grande no chão. Dois estudantes de cada grupo. Objetivo: tirar o oponente do círculo utilizando os braços e tronco. Regras: não pode chutes nem socos, e as mãos devem estar na cintura do oponente.

Brincadeiras e oficinas realizadas

- a. **Peteca com oficina de confecção.** Materiais utilizados: penas sintéticas, papel jornal, bexiga de soprar, cordão e durex.

- b. **Tobdaé.** Material utilizado: petecas. Número de participantes: quatro, no mínimo. Objetivos: acertar a peteca nos adversários

Muito similar ao nosso jogo de queimada, o Tobdaé é uma brincadeira jogada em duplas (mas podem ser com mais crianças divididas em dois grupos) e tem como objetivo acertar alguém do time adversário com a peteca. Ela pode ser desenvolvida numa quadra, ou mesmo ao ar livre.

Aquele que for atingido, vai para fora da brincadeira e, assim, vence quem permanecer até o final sem ser atingido pela peteca do adversário.

Geralmente, cada jogador recebe três petecas, que serão utilizadas para acertar alguém do time adversário. Trata-se de um jogo muito dinâmico que estimula, sobretudo, o sentido de reflexo, já que muitas petecas estão na jogada.

- c. **Vai e Vem.** Materiais: garrafa PET, varal e roupas e fita adesiva, tesoura, estilete, tinta guache vermelha e verde, pincel). Confecção: duas pontas da garrafa PET, varal de roupas dobrado em duas voltas por dentro da garrafa e fita adesiva para fechar no meio das garrafas. Tinta para colorir e fita adesiva para

confeccionar a proteção para as mãos. Deve ser em dupla e não existe competição.

- d. **Corrida do Saci:** Material utilizado: nenhum. Número de participantes: dois, no mínimo. Objetivos: alcançar a linha de chegada.

A Corrida do Saci é uma brincadeira muito divertida que estimula a coordenação e o equilíbrio. Ela pode ser feita com um grupo grande de crianças em um espaço ao ar livre, como um pátio.

Relacionado com o personagem mais conhecido do nosso folclore, o Saci, a corrida é feita com uma perna só. Traça-se com um giz, ou mesmo na areia, uma linha para indicar a chegada, e outra a partida.

Assim, todos os jogadores permanecem atrás da linha de partida. Quando for dado o sinal, todos devem correr com uma perna só até a linha de chegada. Se forem utilizados os dois pés em algum momento da corrida, o jogador fica fora do jogo. Vence quem conseguir chegar primeiro do outro lado com uma perna só.

Oficina de confecção de artesanato

Um grupo de estudantes solicitou uma oficina para aprender a confeccionar o Filtro dos Sonhos. Essa oficina demandou um pouco mais de gasto financeiro, pois tive que comprar os arcos, as fitas, as contas e as linhas. Alguns estudantes também levaram material de uso pessoal para seus filtros, e uma estudante do terceiro ano se prontificou a ensinar. No final da oficina, cada estudante que produziu seu filtro dos sonhos pôde levá-lo para casa sem nenhum custo.

Oficina de Pintura Corporal

Essa oficina foi, sem dúvida alguma, a que nos levou ao extremo da pesquisa para que entendêssemos do que se tratava cada cor e cada traço pintado nos corpos indígenas. A busca na internet não ajudava muito, porque muitas pinturas não trazem o significado. Como já tive a experiência de ter sido pintada na tribo Pataxó, entendia um pouco do que se tratavam alguns sinais. A ajuda veio da Tribo Gavião, com a indígena se disponibilizando a ensinar cada traço e cada significado para um grupo de estudantes que ficaram responsáveis pelas pinturas. Foi necessário adquirir tinta corporal não tóxica e pincéis de várias espessuras. O grande ganho é que existiu entendimento e compreensão do que foi passado pela indígena

para os estudantes, dando autonomia para eles começarem a pintar com a supervisão dela. Foi um momento incrível de troca e de grande ganho para a formação cultural dos nossos estudantes do IF Baiano.

A Extensão

Brincadeiras Indígenas

Após estudos e realização de todas as atividades, preparamo-nos e experimentamos entre nós, do IF Baiano Campus Alagoinhas, e definimos que no primeiro momento trabalharíamos com crianças na faixa etária entre 10 e 13 anos para a realização das oficinas e brincadeiras indígenas. Convidamos, então, uma turma do sexto ano do ensino fundamental de uma escola municipal localizada próximo ao Instituto.

Duas turmas ficaram acertadas para a realização das oficinas, com a chegada da primeira turma às 13h30 e a outra turma às 15h. Ficou dividida cada oficina com dois alunos monitores para cada grupo de seis alunos, totalizando 30 alunos, com tempo em cada oficina de 12 minutos, e todos os alunos passaram por todas as cinco oficinas de brincadeiras no tempo de uma hora. Logo após a saída, preparávamo-nos para receber a próxima turma com a organização do material e com troca de experiências do que tinha ocorrido brevemente, com o cuidado de não deixar faltar material.

Uma experiência extraordinária, em que os estudantes tinham total autonomia para resolução de possíveis questões, e com minha supervisão, para que todas as oficinas ocorressem de maneira harmônica. No final das oficinas, sentamo-nos e apontamos os pontos positivos e negativos em todo o processo das oficinas e o que tiramos como aprendizado.

Criamos uma espécie de questionário, que foi respondido pelos alunos da escola municipal de forma oral no início e no final das atividades, para entendermos até que ponto os alunos poderiam interagir e se inteirar do processo criativo. As questões apresentadas foram: Você já brincou/conhece essa brincadeira? Você já confeccionou seu próprio brinquedo? Você conhece as regras dessa brincadeira? Você sabe o que é Tobdaé? Você ensinaria essa brincadeira para seus colegas/amigos?

A Extensão

Jogos Indígenas

A extensão para os Jogos Indígenas estava programada para acontecer em abril de 2020, com turmas do primeiro ano do ensino médio de um

colégio estadual do município de Alagoinhas, Bahia. A equipe, composta por mim e mais dez estudantes voluntários, estava ansiosa para a culminância do projeto. Em março de 2020, tudo parou em virtude da pandemia da Covid-19, e o prazo para o encerramento do projeto de extensão acabou.

A experiência de ter realizado os Jogos com os estudantes do próprio IF nos possibilitou perceber o quão importante é realizar as atividades da cultura indígena e promover conhecimento e experienciar tudo isso nos nossos corpos. O ganho no repertório motor é evidente, mas mais do que isso, o ganho em relação aos aspectos da aproximação dos povos originários nos possibilita voltar o/ou criar raízes com o que de mais precioso nós temos, a nossa cultura.

Conhecer e reconhecer conhecimento com os povos originários é ter a possibilidade de se reconhecer como brasileiro em sua essência primeira e, a partir daí, compreender como é importante se permitir expandir a visão de mundo eurocêntrico e estadunidense.

O caminho se faz caminhando

Em um próximo edital de Projeto de Extensão, estarei lá novamente inscrevendo o Projeto de Jogos Indígenas no IF Baiano Campus Alagoinhas, pois sinto que o ciclo ainda não se encerrou e que ficou faltando uma parte essencial em nosso projeto extensionista.

O objetivo é alcançar o maior número de alunos do ensino médio que pudermos atender com qualidade. Considero que esse conhecimento não deve ser esquecido ou negado aos nossos estudantes e que eles podem ser semeadores dessa esperança que trago de que a cultura indígena deve ser respeitada e conhecida além dos livros de História.

A Lei n.º 11.645, de 10 de março de 2008, altera a Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996, estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira e Indígena”. Isso demonstra a busca pela melhoria dos direitos sociais e a real necessidade da realização de ações estratégicas para a implantação de novas políticas que visam beneficiar a todos, e especialmente o reconhecimento da sociodiversidade no Brasil.

Saber mais sobre a origem da formação da nossa população, dando o devido valor à cultura afro-brasileira e indígena, e valorizar o papel dessas culturas na formação do Estado brasileiro com suas contribuições permite

valorizar um vasto legado e reconhecer os pilares fundamentais da cultura brasileira.

Reconhecer a cultura indígena e afro-brasileira, mesmo que pela força da lei, é a possibilidade de valorizar a diversidade e conhecer as nossas origens enquanto brasileiros. Conhecer e reconhecer a nossa história e origens nos torna conhecedores da nossa trajetória e dos nossos antepassados. Resgatar os jogos e as brincadeiras indígenas e localizá-las no século XXI dentro do Instituto Federal Baiano – Campus Alagoinhas nos motiva a continuar após ver os resultados desses aprendizados, que vão além do aspecto físico.

Somos feitos de fios e teias que começam lá atrás, e se não despertarmos para a nossa ancestralidade, não vamos ter como referência o nosso começo. Sem saber quem somos e sem saber para onde vamos, criamos uma nação que desconhece ou nega suas origens, supervalorizando a cultura branca como único ponto de referência. Um povo sem memória é um povo sem futuro.

REFERÊNCIAS

BORGES, E. M. F. A Inclusão da História e da Cultura Afro-brasileira e Indígena nos Currículos da Educação Básica. *R. Mest. Hist.*, Vassouras, v. 12, n. 1, p. 71-84, 2010. Disponível em: https://revistacientifica.facmais.com.br/wp-content/uploads/2015/08/artigos/cultura_africana.pdf. Acesso em: 14 fev. 2020.

BRASIL. *Lei n.º 5.371, de 05 de dezembro de 1967*. Autoriza a instituição da “Fundação Nacional do Índio” e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L5371.htm. Acesso em: 13 abr. 2020.

BRASIL. *Lei n.º 11.645, de 10 de março de 2008*. Altera a Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei n.º 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm. Acesso em: 12 ago. 2019.

BRASIL. Comissão Nacional de Política Indigenista. *Documento Base da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista*. Brasília – DF. 2015. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/ascom/2017/03-mar/01propostastotaisetapanacional.pdf>. Acesso em: 2 set. 2019.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. *Os Índios do Brasil*. Brasília – DF. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Funda%C3%A7%C3%A3o_Nacional_do_%C3%8Dndio_\(Funai\)#:~:text=Desde%201967%2C%20a%20Funda%C3%A7%C3%A3o%20Nacional,de%20todo%20o%20territ%C3%B3rio%20nacional](https://pib.socioambiental.org/pt/Funda%C3%A7%C3%A3o_Nacional_do_%C3%8Dndio_(Funai)#:~:text=Desde%201967%2C%20a%20Funda%C3%A7%C3%A3o%20Nacional,de%20todo%20o%20territ%C3%B3rio%20nacional). Acesso em: 2 set. 2019.

CONSELHO INDÍGENA MISSIONÁRIO. *A antipolítica indigenista do governo ameaça os povos indígenas* *livres*. Disponível em: http://gavetinhadeatividades.blogspot.com/2010_07_01_archive.html. Acesso em: 03 abr. 2022.

CRIANDO CRIANÇAS *blogspot*. *Compartilhando experiências do universo infantil*. Disponível em: <http://criandocrianças.blogspot.com/2008/04/jogos-brinquedos-e-brincadeiras.html>. Acesso em: 16 de abril de 2020.

SEÇÃO III
EDUCAÇÃO: RAÇA E GÊNERO

CAPÍTULO 8

QUEM CABE AQUI? DISCUSSÕES PRELIMINARES ACERCA DO LUGAR DAS ESTUDANTES NEGRAS NAS INSTITUIÇÕES DE ENSINO SUPERIOR

Rosangela Lima de Neves Rodrigues

Leliana Santos de Sousa

Nelian Costa Nascimento

Merilande Oliveira Soares Eloi

PARA INÍCIO DE CONVERSA

*A voz de minha bisavó ecoou criança
nos porões do navio.
Ecoou lamentos de uma infância perdida.
A voz de minha avó ecoou obediência
aos brancos-donos de tudo.
A voz de minha mãe ecoou baixinho revolta
no fundo das cozinhas alheias debaixo das trouxas
roupagens sujas dos brancos
pelo caminho empoeirado rumo à favela
A minha voz ainda ecoa versos perplexos
com rimas de sangue e fome
A voz de minha filha recolhe todas as nossas vozes
recolhe em si as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.
A voz de minha filha recolhe em si, a fala e o ato.
O ontem – o hoje – o agora.
Na voz de minha filha se fará ouvir a ressonância
O eco da vida-liberdade.
(EVARISTO, 2017, p. 24-25)*

Elegemos o poema “Vozes-Mulheres” para iniciar as reflexões acerca das mulheres negras nas instituições de ensino superior como um eco da história revelando novos campos de investigação. Maria da Conceição Evaristo (2017), intelectual negra, traz nesse poema um eu lírico narrativa da história de gerações de mulheres negras, explicitando formas de silenciamento dessas vozes no tecido espacial e temporal, por meio de sofrimento, indignação e movimentos de protesto e levantes diante da barbárie vivida. Ainda que os sentimentos calados denotassem obrigatoriamente aparente timidez, as vozes silenciadas ecoaram culturalmente. Mediante uma voz coletiva, a escritora expõe o histórico do ser mulher negra, desde a escravidão e os papéis a ela destinados, consoante,

traz os elementos de resistência e respeito à sua ancestralidade, ao saber dessas mulheres e seus movimentos, do qual se enche de força. Demonstra a sua perplexidade presente e consciente dos silenciamentos a que foram submetidas, mas acredita que as vozes não cessarão, antes foram e continuarão sendo resistência, e que o futuro será modificado, reelaborado.

Ao compreendermos que uma das formas de resistência é a apropriação e compreensão do processo de construção do conhecimento, do discurso e dos espaços de poder, dentre eles o entendimento das instituições de educação superior, no sentido de trazer reflexões sobre esse lugar e quem cabe nesses espaços, notadamente destacando as mulheres que historicamente foram excluídas desse processo de busca pelo conhecimento, período de obscurantismo, privando-as da luz do conhecimento e mesmo da difusão dos conhecimentos científicos entre mulheres, refutando seu reconhecimento da qualidade de sujeitos de produção de saber. Se esse espaço já era negado para as mulheres de uma forma geral, para as mulheres negras essa recusa é sobremaneira maior, por atos e ações de impedimentos e limitações disseminadas socialmente, por exemplo, a mulher não podia votar, nem ser eleita, não podia ser funcionária pública (Constituição 1824) e afetada pela interseccionalidade de diversas opressões de cor, raça e gênero. Percebemos que a situação de opressão ocorre desde a escola até a universidade, não obstante o direito de todos à educação, mesmo decorrente dos interesses da classe que se instaura no poder...

Pretendemos com este capítulo tecer algumas discussões preliminares a respeito de como a estrutura social opressora, racista, desigual e misógina pode incidir em inadequações nas instituições de ensino superior, apontando para uma redução dos espaços de circulação os saberes das mulheres negras. As práticas educativas institucionais, na sua maioria tradicionais⁶³ e homogeneizantes, ignoram os diferentes sujeitos que compõem o espaço educacional e podem não incluir positivamente essas mulheres nem garantir espaços de posicionamentos político e identitário.

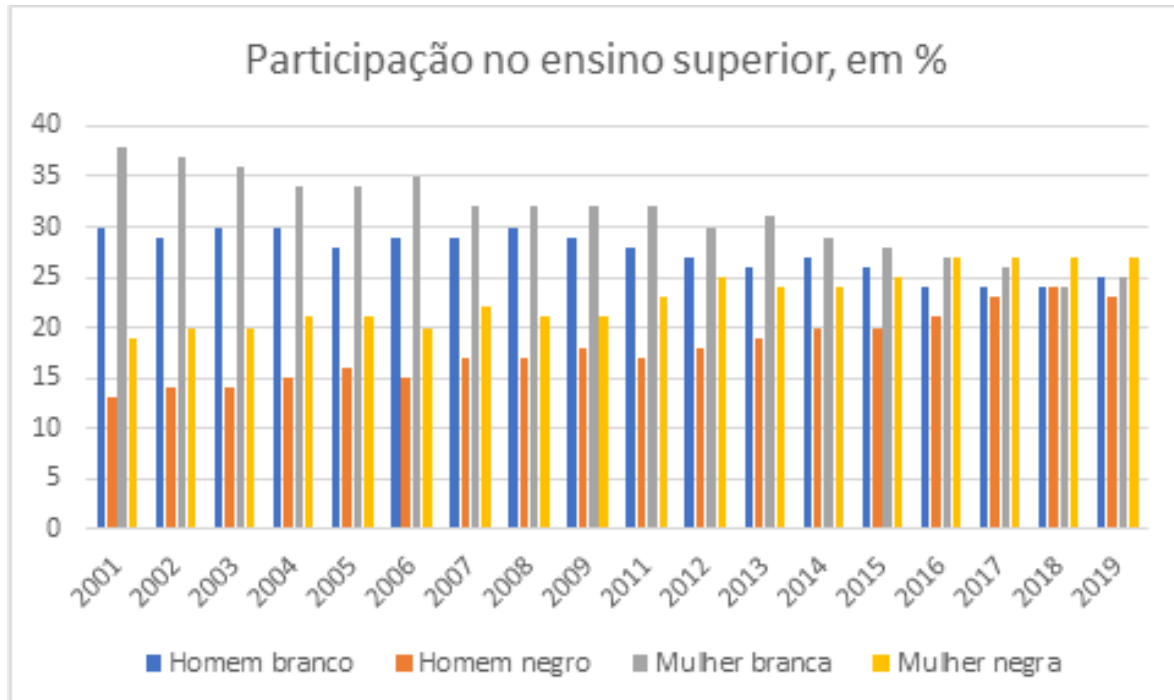
Para tanto, indagamos como é possível reconhecer, nos espaços de circulação de saber, o lugar das estudantes negras e/ou de que modo a estrutura institucional produz inadequação do espaço para essas estudantes que são impelidas a duvidar de seu pertencimento a esse lugar. A hipótese é que a intersecção de raça, gênero e classe social (negra, mulher, popular) torna-se muitas vezes determinante da posição precária e de intimidação das estudantes na academia, como se esse lugar não fosse seu por direito.

Para avançar com essas questões, analisamos as bases de dados mais recentes dos institutos nacionais brasileiros, estudos e pesquisas, buscando descobrir e entender o cenário geral, utilizando informações individuais para reconhecer as semelhanças e diferenças por meio de sistema de rotulagem e codificação de todos os dados, revisão bibliográfica, conforme o método da análise cognitiva (SOUSA SANCHES; SOUSA; BURNHAM, 2020, p. 58). Seguimos autores que percorreram o caminho semelhante a que nos propomos, dialogando principalmente com Bell Hooks, Carla Akotirene, Giovana Xavier, Miguel Arroyo e Silvio Almeida, além de achados na literatura para uma educação antirracista, promotora de valores baseados na igualdade, liberdade e direito à vida.

1. A intersecção dos marcadores sociais da diferença – gênero e raça

Mulheres negras têm sido presença cada vez mais constante nas instituições de ensino superior público, no Brasil, conforme podemos constatar no Gráfico 1. Essa realidade recente provavelmente está associada ao maior acesso desse público à educação básica nas últimas décadas e aos programas de ação afirmativa, criados a partir dos anos 2000.

Gráfico 1 – Mulheres negras no ensino superior



Fonte: adaptado de Pnad e Pnad Contínua - 2019

Segundo os dados coletados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad) e

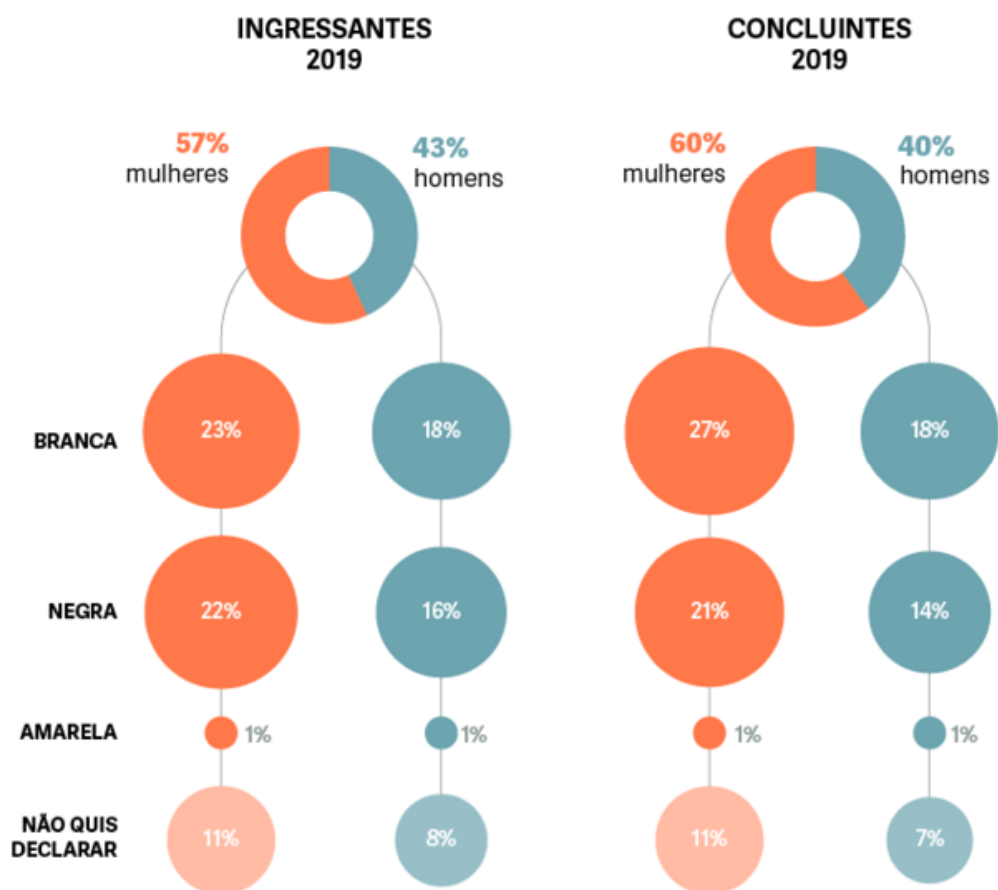
Pnad Contínua Anual, publicada recentemente, 27% dos estudantes do ensino superior público, em 2019, eram mulheres negras, em seguida as mulheres e homens brancos, 25%, e homens negros, 23%. Esses dados contrastam com dados de pesquisa do ano de 2001, em que o Pnad mostrava que as mulheres negras representavam 19%, mulheres brancas 38%, homens brancos 30% e homens negros 13% do total de universitários das instituições públicas de educação superior do país.

A ampliação de vagas e a democratização do acesso, por sua vez, não garantem a permanência e o êxito desse público nas academias universitárias. As desigualdades no acesso, na progressão e na conclusão na educação de ensino superior são demarcadas por desafios que se impõem pela cor/raça e gênero das estudantes. Para verificação, basta confrontar os dados mais recentes do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep) de 2019, conforme o Gráfico 2, acerca das taxas de ingresso e conclusão desse público.

Gráfico 2 – Acesso e Permanência das Mulheres Negras no Superior

Mulheres são maioria entre os estudantes do ensino superior

Dados mais recentes, de 2019, mostram que mulheres negras têm mais dificuldade em se formar



FONTE INEP



Fonte: Inep. Disponível em: <https://www.generonumero.media/muro-mulheres-negras>. Acesso em: 08 fev. 2022

Analisando os dados, nota-se que ocorreram algumas mudanças significativas quanto ao acesso das mulheres negras às instituições de ensino superior, contudo sabemos que, considerando todo o histórico da população negra no Brasil, na perspectiva multidimensional plurissociocultural e interseccional, ainda não muito bem compreendida, há um caminho muito extenso a percorrer. Do mesmo modo, percebe-se a necessidade de se pensar e trazer à tona as enormes lacunas que se verificam quando os estudos não se debruçam sobre as intersecções a que as

mulheres negras são expostas e como essas intersecções trazem elementos que implicam na sua permanência e fluência no meio acadêmico. Essa atividade não pode ser neutra, ela deve ser realizada a partir de um ponto de vista advindo do coração da questão resultante de estudos desenvolvidos.

Observamos que em seu livro pioneiro, *A mulher na sociedade de classes*, Heleieth Saffioti (2013) elabora sínteses para transformar a realidade por meio do enfrentamento das hierarquias sociais. Sua trajetória nos estudos e nas lutas sobre a práxis feminista traz contribuições teóricas que já explicitam o modo de pensar interseccional para a compreensão de fatores como sexo e raça que impactam as mulheres, e das desigualdades às classes sociais.

Ainda há necessidade de alargamento, profundidade e avanço das abordagens teóricas concernentes a estudos da interseccionalidade, considerando a multirreferencialidade e complexidade das análises dos efeitos da junção entre gênero, raça e classe na vida das mulheres, sendo necessário pensar sobre os impactos desses atravessamentos nos corpos das mulheres negras nos espaços acadêmicos. Fica evidente que pensar a diferença da mulher negra nesse lugar carece da descoberta de uma arquitetura humana e feminina que escape a lógicas universalistas e/ou binárias. São questões científicas, políticas e estruturais, que nos movem ao entendimento no desafio de superação das barreiras e na produção histórica.

Os estudos de Baremblytt (1998) e Lourau (1995) definem atravessamento considerando que as instituições que formam a malha social atuam em conjunto, entrelaçam-se e interpenetram nos diversos níveis do funcionamento da produção instituinte e da reprodução do instituído. A interpenetração na direção da função e da reprodução é denominada atravessamento, possui orientação conservadora, serve à exploração, dominação e mistificação, apresentando-as como benéficas e necessárias. Indicam, ainda, que a interpenetração no sentido do instituinte, do produtivo, criativo, revolucionário e transformador se denomina transversalidade, dimensão cujas nossas questões ecoam.

O movimento feminista no Brasil, com o propósito de adequar-se ao feminismo norte-americano e europeu, não abarca, ao longo de sua história, as experiências e as marcas das diferenças de muitas mulheres, principalmente da mulher negra, deixando na margem o que é diferente. As múltiplas formas de opressões, resultados de diferentes diferenças, são sub-

representadas ou sequer aparecem, em virtude unicamente da opressão de gênero, tanto nos discursos quanto na produção acadêmica e organização institucional. Cláudia Pons Cardoso (p. 2 e 4) afirma que:

[...] o movimento feminista no Brasil procurou construir seu legado de lutas a partir de tendências americanas e europeias, neste sentido destacou mulheres e reivindicações que correspondessem àquelas tendências [...] as produções feministas, de modo geral, são evasivas no trato teórico da relação entre gênero e raça no Brasil, na importância das diferenças raciais na constituição de gênero e das identidades das mulheres. E principalmente a falta de estudos nesta área oculta a discussão sobre o privilégio de ser mulher branca, em uma sociedade racista.

O Brasil é um dos países que tem como base de sua formação social a colonização e a escravidão, essa base determinou e ainda determina a identidade nacional brasileira. Sob bases escravocratas, as pessoas de pele negra têm seus sistemas culturais desvalorizados. Embora não seja mais um país escravista, seu legado ainda é bem presente na contemporaneidade e forja conceitos, molda identidades e subjetividades que formulam a modernidade como reformulação do passado colonial, caracterizada como colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), que se apresenta nas diversas instituições sociais e relações sociais, como as de gênero, conceituada como colonialidade de gênero (LUGONES, 2014). Essa estrutura social invisibiliza as mulheres negras, gera tensão e evidencia o fantasioso mito da democracia racial.

No Brasil, os setores conservadores tentaram manter a escravidão o máximo que puderam, essa política provocou o retardo que o fez ser o último país a abolir a escravidão, mas garantiu-se a permanência de uma estrutura social em que as trabalhadoras negras continuassem como pessoas de segunda categoria, inferiores. Em nossos estudos, verifica-se que dentro dessa estrutura social hierárquica encontram-se as instituições sociais como os espaços de educação superior, historicamente pensadas para atender a uma parcela privilegiada da sociedade, notadamente branca, como instrumentos de manutenção do status quo que acirra a desigualdade social.

O processo histórico de escravização e dominação colonial deixou marcas cujas especificidades engendram a complexidade do viver e dos direitos humanos da população negra, e conforme delimitação em nossa pesquisa, das mulheres negras.

Conceitos discursivos de igualdade, acesso, inclusão, contudo, ainda são contraditórios na estrutura social em que vivemos, onde o racismo, no

Brasil, é estrutural e institucionalizado, e permeia todas as áreas da vida, inclusive a da educação e se configura quando pessoas negras são excluídas da maioria das estruturas sociais e políticas, e age numa perspectiva que privilegia as pessoas brancas, colocando em desvantagem as pessoas negras. Isso se tornou possível devido ao “mito da democracia racial”, uma narrativa fantasiosa que diz que não há racismo no país, que somos todos iguais, que não há divisão de classes sociais nem desprezo pelas identidades negras. Na prática, o que se evidencia são ações de base racista, classista e sexista que, entrelaçadas nos modos do agir social, constituem obstáculos, forquilhas que impedem a alguns o acesso aos direitos sociais básicos, e quando se trata de mulher e negra, as dificuldades são ainda maiores. São discursos que vão produzir efeitos de poder na sociedade, determinando, assim, quem tem direito a ter direitos, quem deve ser aceito, como forma de legitimar a superioridade de raça e de gênero. Nesse contexto, a mulher negra que acessa a instituição superior já inicia em larga desvantagem, porque precisa provar até para ela própria que cabe nesse lugar.

Esse tipo de discurso prescreve, organiza também os corpos e passa a defender a ideia que para ser útil, antes tem que ser verificado, testado, e anula todas as individualidades sob a justificativa de que vale a pena, a partir de agora, aquilo que funciona na sua maioria, aquilo que aparece numa regularidade maior de vezes, e nós vamos buscando esse tipo de entendimento da realidade entre aquilo que é verdadeiro e falso porque o desconhecido causa medo, afastamento. O que resulta em uma atitude negacionista do entendimento das individualidades, conceituando-o e dividindo-o entre verdadeiro e falso.

É nesse contexto que as instituições de educação superior são montadas, organizadas, constituídas, dentro de uma verdade de igualdade social, de gênero, raça e de classe, e seguem negligenciando, invisibilizando diferenças que entrecruzadas geram impactos ainda maiores sobre os sujeitos que, sem instrumentos de segurança, acabam atribuindo a si o desconforto sentido nesses espaços. Desconforto que se traduz em dificuldades de aprendizagem, insegurança, dúvidas, alienação, baixo rendimento e até evasão.

A inevitável relação entre saber e poder é destacada por Michel Foucault (2010, p. 30), que, em *Vigiar e Punir*, afirma: “não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder”.

A instituição de educação é difundida socialmente como espaço de ascensão intelectual, social, de conhecimento, de liberdade, mas essa mesma instituição não oferece meios de sobrevivência nesse espaço para todas as diferenças, obrigando-as à submissão a um modelo de educação estranho à sua condição pela negação de sua identidade e origem étnico-racial. A disputa por poder é a disputa pela fixação de discursos. Quem domina o discurso domina os mecanismos de poder e os corpos (FOUCAULT, 2007). Ou seja, a linguagem produz o real, significa as coisas, inclui ou exclui.

Como tal, mais do que sua fidelidade a um suposto referente, o importante é examinar as relações de poder envolvidas na sua produção [...] uma análise derridariana do processo de significação combina-se aqui com uma análise foucaultiana das conexões entre poder e saber para caracterizar o processo de significação como não apenas instável, mas também como dependente de relações de poder (SILVA, 2013, p. 101-102).

O projeto de sociedade que se ergueu no pós-escravidão não teve qualquer preocupação com a inclusão das populações de ex-escravos. A herança da escravidão dificultou o acesso dos negros e negras à educação, saúde, habitação, todos os bens estruturais. A inserção gradativa desses sujeitos na educação só foi possível mediante o movimento por cotas e políticas de ação afirmativa. Diante de ideias que propalavam a inferioridade de pessoas não brancas e da ausência de políticas públicas que inserissem a população liberta nos espaços sociais, foi negado aos negros e negras o direito de exercer a cidadania plena.

O cruzamento entre sexo, raça e classe, portanto, possibilita compreender vulnerabilidades e ausências de seguridade acadêmica para as mulheres negras. Em cada época da história, a humanidade produz sua mentalidade, e as teorias representam uma dimensão dessa estrutura. A estrutura hegemônica da identidade branca modelou as instituições a partir dessa identidade e produziu contextos aprimorados, adiante, por currículos e organização administrativas que invisibilizavam diversas identidades, promovendo silenciamentos pela não identificação das mulheres negras nesses espaços. Também promoveu questionamentos desses corpos vivos acordados pela luta existencial que se imbrica na história humana, merecendo ser recontada correspondendo a teorias do conhecimento de si em todos os níveis, além dos limites tradicionais da psicologia e da epistemologia na qual estava antes determinada. Se nem todas as mulheres negras estão excluídas dos espaços acadêmicos, somente os letramentos interseccionais podem evidenciar a forma como estas sofrem a discriminação de gênero.

2. Quem pode falar?

Refletir sobre a vida acadêmica de estudantes negras na universidade remete a pensar sobre intelectualidade, quais as concepções e percepções que estão subjacentes a esse termo, quem são os intelectuais e quem ocupa esse lugar.

Ao falar sobre intelectualidade ou intelectuais, no imaginário social vem logo a ideia de sujeitos considerados excepcionais, de grande talento e contribuição para a cultura, presentes no meio acadêmico e cultural, que são reconhecidos e celebrados. Associado a esse perfil, de igual modo está presente a construção ideológica de quem são esses sujeitos e quem poderá fazer parte dessa classe e desses espaços de intelectualidade. E esses espaços intelectuais, historicamente, são marcados pela ação invasora dos colonizadores como brancos e eurocêntricos.

Conforme Bell Hooks (1995), o conceito sexista/racista ocidental sobre o que é intelectualidade e de quem seja o intelectual, isto é, que o intelectual não é apenas um sujeito que lida com ideias, mas um pensador criativo e explorador no domínio das ideias, elimina a possibilidade de enxergar a mulher negra como representante de uma vocação intelectual, cabendo a ela a representação do imaginário social de que veio para servir.

Na verdade, dentro do patriarcado capitalista com supremacia branca toda a cultura atua para negar as mulheres a oportunidade de seguir uma vida da mente torna o domínio intelectual um lugar interdito. Como nossas ancestrais do século XIX só através da resistência ativa exigimos nosso direito de afirmar uma presença intelectual. O sexismo e o racismo atuando juntos perpetuam uma iconografia de representação da negra que imprime na consciência cultural coletiva a ideia de que ela está neste planeta principalmente para servir aos outros. Desde a escravidão até hoje o corpo da negra tem sido visto pelos ocidentais como o símbolo quintessencial de uma presença feminina natural orgânica mais próxima da natureza animalística e primitiva (HOOKS, 1995, p. 468).

Para Hooks (1995), ao se construir um perfil baseado no tipo físico específico modelado num padrão branco de quem pode ser considerado intelectual como regra geral, nega-se o direito de ser a aqueles que não se encaixam nesse perfil eurocêntrico, racista e sexista. Há uma elitização, um padrão de quem pode e como deve ser o intelectual, obstruindo outras maneiras e formas de produzir e ser intelectual e de contribuição social e à ciência. Assim também se excluem desse processo social e histórico os sujeitos de estratos sociais mais baixos, e, no caso aqui de nosso estudo, as mulheres negras.

Para elas, reserva-se ainda de maneira recorrente o lugar da “mãe preta”, “deusa mulata”, como que para deixar no obscurantismo a mulher negra intelectual, cientista, integrante dos movimentos sociais, lutadora pela libertação de seu povo.

Xavier (2021), no artigo “Grupo Intelectuais Negras UFRJ: a invenção de uma comunidade científica seus desafios”, similarmente, expõe os desafios que são postos para abrir os caminhos das acadêmicas negras e dar a visibilidade a essas intelectuais que integram outros universos, que não se enquadram dentro do discurso do brilhantismo. Assim, diz:

Visibilizar, na universidade, a mulher negra como sujeito intelectual e ao mesmo tempo criar discursos científicos que sustentem esta afirmação é desafiador, pois parte de dois movimentos que questionam, na prática, os pressupostos da subalternidade: a expressão da subjetividade feminina negra e a tomada do território da produção teórica, tradicionalmente associado ao masculino (XAVIER, 2001, p. 231).

Não obstante, os valores racistas/sexistas que ainda estão enraizados na sociedade, que se apresentam também nos espaços acadêmicos, ora de forma sutil ou de maneira escancarada, de alguma forma também implicam na própria construção de apropriação do conceito, pelas acadêmicas negras, de se ver neste lugar, de ser intelectual, de se sentirem capazes e pertencentes a este lugar.

Para Queiroz e Santos (2016, p. 86), estar no espaço acadêmico, para as mulheres negras, constitui um exercício constante e cotidiano de esforço frente à realidade que “exclui e as desqualifica, realidade que insiste em querer lhes fazer crer que esse não é o seu lugar”.

Dessa forma, como as mulheres negras podem adentrar nesses espaços, historicamente marcados por disputa de poderes e saberes? Como transgredir as fronteiras materiais e simbólicas? Como realizar os movimentos que possam ecoar, como Evaristo em seu poema traduz “Na voz de minha filha se fará ouvir a ressonância, o eco da vida-liberdade”?

Apesar das dificuldades que se apresentam, os estudos de Queiroz e Santos (2016, p. 87) indicam que:

[...] em que pese a realidade de discriminação, do racismo e do sexismo, as falas das entrevistadas revelam também a forte rejeição ao lugar discriminado; suas experiências dão conta de uma “labuta”, de uma enorme disposição para desarticular as armadilhas em que o sexismo, o racismo e a condição de pobreza tentam capturá-las.

As vozes-mulheres do poema de Evaristo têm adentrado no espaço acadêmico cada vez mais, têm se organizado e têm resistido. Com essas vozes chegam também outros questionamentos, outras perguntas, que

indagam a estrutura organizacional, as suas formas de olhar e perceber o visível invisibilizado por toda uma construção histórica e ideológica.

Para Xavier (2021, p. 224):

[...] a entrada das classes trabalhadoras na academia culminou na elaboração de novas perguntas e formas de se relacionar com a ciência. Pautadas nas premissas de mulheres negras, as perguntas ajudam a pensar tanto na potência de novas ideias quanto nos desafios à sua validação científica.

Pontuamos que fazemos parte do conjunto “mulher negra”, uma minoria docente universitária, que também fomos estigmatizadas pelo discurso do brilhantismo, e atualmente integramos outro universo. Um universo formado por uma significativa comunidade estudantil negra, de maioria feminina, onde são construídos “sentidos coletivos de negritude” (XAVIER, 2021, p. 230). E este coletivo traz para a reflexão a necessidade de novos espaços e novas formas de produzir conhecimento, sendo, por exemplo, a contação de histórias das diversas culturas negras uma das possibilidades para a produção intelectual.

Um dos principais mecanismos de produção intelectual de mulheres negras é o contar histórias. Conduzida em cozinhas, quintais de casas, transportes públicos, esta tradição de narrar na primeira pessoa tem propiciado por séculos a produção de conhecimentos sobre educação, família, ativismo. Ao mesmo tempo que primordial nas classes trabalhadoras, a narrativa na primeira pessoa costuma ser recebida com muita desconfiança no mainstream: Professora, como escrever na primeira pessoa sem ser deslegitimada na academia? (XAVIER, 2021, p. 225).

A universidade, que se constitui como um espaço de efetivação do direito, ainda apresenta ambientes brancos e hostis para aqueles que não se adequam aos padrões estabelecidos, contudo é também espaço de luta e de organização. Sendo assim, os movimentos necessitam caminhar para além das estratégias de enfrentamento ao racismo, mas a universidade precisa atentar-se a todas as formas de opressões interseccionais e silenciamentos. Conforme nos diz Queiroz e Santos (2016, p. 84), à academia cabe posicionamentos que

[...] não se limitam às estratégias de enfrentamento ao racismo, mas se ampliam na luta e no compromisso com a busca e efetivação dos direitos das mulheres negras para que saiam do silenciamento e da invisibilização e possam ser ouvidas, exigindo que a universidade assuma a sua responsabilidade com a inserção e manutenção desta população em todos os seus setores.

E conforme nos diz Elisa Larkin Nascimento (2003), o silenciamento é uma das formas de dominação. Acrescenta que, assim como o silêncio constitui um dos pilares da dominação e do racismo, é também uma forma de inviabilização dos afrodescendentes.

Na acepção popular, racista é quem fala do racismo ou enuncia a identidade do discriminado; a atitude não-racista é o silêncio. Contudo, verifica-se que tal noção representa não apenas um equívoco com um dos pilares que sustentam a dominação, pois o silêncio configura uma das formas mais eficazes de operação do próprio racismo no Brasil. Complemento do silêncio, outra forma e sintoma do racismo está no processo de tornar invisível a presença do afrodescendente na qualidade de ator, criador e transformador da história e da cultura nacional (NASCIMENTO, 2003, p. 23).

Partindo dessas premissas, nossas reflexões sobre intelectualidade direcionam-se para pensar além da inserção das mulheres negras na academia, porém ao se adentrar na academia, esse espaço carregado de valores de ideologias racistas e sexistas, somos atravessadas por questionamentos de como desconstruir essa estrutura organizacional elitista, racista e sexista, de modo a se abrir para o desenvolvimento da potencialidade de construção de conhecimento dessas mulheres.

3. Afinal, quem cabe aqui?

Acompanhar o aumento de negros e negras nas instituições de ensino superior no Brasil, nos últimos dez anos, leva-nos a “reconhecer a importância das resistências desses grupos sociais, raciais marginalizados na resistência a esse padrão de poder-saber como determinante das possibilidades de avanço na garantia dos seus direitos”, segundo Arroyo (2015, p. 17). Afinal, trata-se de um país que negou ao povo negro, por séculos, o direito à educação elementar, resultado de uma colonização exploratória, cuja mentalidade imprimiu a ideia de subalternidade e de que não foram feitos para ascenderem intelectualmente, e com isso, não lhes “era permitido” acessar as instituições de ensino superior.

Nesse contexto, observa-se que as políticas de ação afirmativa têm possibilitado o aumento de mulheres negras no ensino superior no Brasil, entretanto elas ainda continuam no desafio da luta dia a dia buscando superar esse lugar marginal nas instituições. Mas é exatamente nessa margem, nesse não lugar, que podemos compreender aquilo que impede e impele movimentos de mudança.

Uma instituição organizada sob moldes opressores naturaliza as desigualdades e legitima a segregação. De acordo com Almeida (2019), “a noção de raça ainda é um fator político importante: utilizado para naturalizar as desigualdades e legitimar a segregação e o genocídio de grupos sociologicamente considerados minoritários”. Isso evidencia a necessidade de se pensar o racismo institucional na nossa estrutura social. As pessoas consideradas negras, portadoras de identidade racial, que é uma

marca que orienta para a segregação, constituem um grupo identitário na categoria diversos, que têm tido seus direitos negados. Direitos esses naturalmente garantidos à população branca, como a de pertencerem a lugares impróprios para os não brancos. Nesse sentido, Grada Kilomba (2019, p. 56), relata que

No racismo, corpos negros são construídos como corpos impróprios, como corpos que estão “fora do lugar” e, por essa razão, corpos que não podem pertencer. Corpos brancos, ao contrário, são construídos como próprios, são corpos que estão “no lugar”, “em casa”, corpos que sempre pertencem. [...] Através de tais comentários, intelectuais negras são convidadas/os persistentemente a retornar a “seus lugares”, fora da academia, nas margens [...].

Manter o diferente invisibilizado é manter uma estrutura social confortável psicologicamente, mesmo que signifique retirar a liberdade da maioria por meio do silenciamento. Engrossar os dados de ingresso nas instituições de ensino superior é um avanço, resultado de lutas, mas precisamos considerar que o nosso sistema de educação carrega as marcas da velha e persistente segregação social e racial, de acordo com Arroyo (2015).

Um aspecto dessa segregação, comumente naturalizada, é o silenciamento das mulheres negras nas academias. Nesse sentido, Grada Kilomba (2019), em seu livro *Memórias da Plantação*, faz uma evocação às palavras da escritora feminista Audre Lorde e que nós utilizamos para descrever o quão desconfortável é a experiência de estar nas instituições de ensino superior e ter a sensação de que ali não é o seu lugar. Essa é a sensação experimentada relatada pelas estudantes e pesquisadoras, ao sentirem-se atravessadas por discursos carregados de discriminação. Contraditoriamente discursos esses que representam tantas outras acadêmicas negras. Nesta reflexão, observamos pistas possíveis que fazem movimentar e deslocar percursos atualizando territórios e colocando em suspensão juízos prévios, fazendo-nos pensar além do dado. Isso nos permite sair das lógicas lineares e agenciar forças.

E quando nós falamos
temos medo que nossas palavras nunca ou sejam ouvidas
nem bem-vindas
mas quando estamos em silêncio
nós ainda temos medo
então é melhor falar
tendo em mente que
não éramos supostas a sobreviver

(LORDE; AUDRE *apud* KILOMBA, GRADA, 2019, p. 57).

Pautar questões que atingem as mulheres negras é promover reflexões sobre a estrutura social moderna e causar desconforto. Manter o diferente invisibilizado é manter uma estrutura social confortável psicologicamente, mesmo que signifique retirar a liberdade da maioria por meio do mito da supremacia branca.

O contexto de negação sistemática de acesso à educação igualitário para brancos e negros existente no Brasil vem sendo construído há séculos. A escravidão contribuiu largamente para a construção de uma noção falaciosa de inferioridade intelectual negra. Isso e inúmeras outras medidas foram criadas ao longo da história para afastar pessoas negras dos ambientes acadêmicos. Assim, representações históricas das mulheres negras, somadas às representações contemporâneas fazem com que meninas negras sejam prejudicadas não só na sua vida escolar/acadêmica, mas também ao tentar construir seu futuro profissional e pessoal.

Ambientes que se apresentam como iguais para todas produzem desigualdades. Esse tratamento homogeneizante, dito igualitário, negligencia questões específicas vivenciadas por mulheres negras, tornando esse tratamento uma medida ainda mais restritiva e punitiva.

Mas por agora, teremos de continuar a lutar por esse lugar. E esse caminho não se constitui uma tarefa fácil, pois o racismo e o sexismo atravessam diversas esferas, políticas, econômicas e sociais. E esses atravessamentos implicam diretamente na vida acadêmica das mulheres negras, subalternizando suas vidas.

O caminho a seguir é ouvir e incorporar as vozes e experiências de mulheres negras e enfrentar as iniquidades por elas, e a academia é um espaço que pode e deve centrar esforço para o desenvolvimento de práticas de pesquisa que transcendem os parâmetros atuais de refutamento, que se concentram quase exclusivamente na raça e não interseccionam.

REFERÊNCIAS

ARROYO, MIGUEL G. O direito à educação e a nova segregação social e racial - tempos insatisfatórios? *Educação em Revista* [on-line], v. 31, n. 3, p. 15-47, 2015.

BAREMBLITT, G. F. *Introdução à Esquizoanálise*. Belo Horizonte: Instituto Félix Guattari, 1998.

BRASIL. *Censo da Educação Superior*. 2019. Disponível em: https://download.inep.gov.br/educacao_superior/censo_superior/documentos/2020/Apresentacao_Censo_da_Educacao_Superior_2019.pdf. Acesso em: 14 jan. 2022.

CARDOSO, C. P. História das mulheres negras e pensamento feminista negro: algumas reflexões. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO 8 – Corpo, Violência e Poder. 2008. Florianópolis: Editora Mulheres, 2008.

- CARNEIRO, T.; MANO, M. K. PRAXIS FEMINISTA: a presença de Heleieth Saffioti nos estudos e nas lutas no Brasil. *Caderno CrH*, Salvador, v. 33, p. 1-12, e020028, 2020. <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/37757/23688>. Acesso em: 12 fev. 2022.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 30.
- GADOTTI, M. *Histórias das ideias pedagógicas*. São Paulo: Ética, 1995.
- HOOKS, B. Intelectuais negras. *Estudos Feministas*, Portal de Periódicos UFSC, v. 3, n. 2, 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465> Acesso em: 27 jan. 2022.
- KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019. 248 p.
- LOURAU, R. *A análise institucional*. 2. ed. rev. Petrópolis: Vozes: 1995
- LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas* [on-line], 2014, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.
- MIZUKAMI, M. G. N. *Ensino: as abordagens do processo*. São Paulo: EPU, 1986.
- NASCIMENTO, E. L. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Summus, 2003.
- QUEIROZ, D. M.; SANTOS, C. M. DOS. As mulheres negras brasileiras e o acesso à educação superior. *Revista da FAEBA - Educação e Contemporaneidade*, v. 25, n. 45, p. 71-87, jan/abr. 2016.
- QUIJANO, A. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América latina*. A Colonialidade do saber, eurocentrismo e Ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- ROSA, G. *O muro permanece alto para mulheres negras*. [S. l.: s. n.], 2021. Disponível em: <https://www.generonumero.media/muro-mulheres-negras>. Acesso em: 8 fev. 2022.
- SAFFIOTI, H. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013. 528 p.
- SOUSA, L. S. de.; SANCHES, M. O.; SOUSA, C. P. de.; BURNHAM, T. F. *et al.* Análise Cognitiva (AnCo): concepção e método de pesquisa. In: GALEFFI, D. A.; MARQUES, M. I. C.; ROCHA-RAMOS, M. (org.). *Transciopédia em difusão do conhecimento*. Salvador-BA: Quarteto editora, 2020.
- SILVA, T. T. da. *Documentos de Identidade: Uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- XAVIER, G. Grupo Intelectuais Negras UFRJ: a invenção de uma comunidade científica e seus desafios. *Revista Trabalho Necessário*, v. 19, n. 38, p. 224-239, 2021. Disponível em: <https://www.escritas.org>. Acesso em: 28 jan. 2022.

⁶³ Na escola tradicional, o conhecimento humano possui um caráter cumulativo, que deve ser adquirido pelo indivíduo pela transmissão dos conhecimentos a ser realizada na instituição escolar (MIZUKAMI, 1986). Nessa abordagem, aspectos da vida emocional ou afetiva do sujeito são negados pelo discurso de comprometer negativamente o ensino-aprendizagem.



Nea onnim no sua a, ohu⁶⁴

QUEM NÃO SABE PODE APRENDER SABER APRENDENDO: SABERES ANCESTRAIS E AS LEIS 10.639/2003 E 11.340/2006 NA ESCOLA

*Maria Asenate Conceição Franco
Leticia dos Anjos Sales
Jussimara de Santana Barreto*

1. Primeiras palavras: população negra e educação como prática da cidadania

O enfrentamento a todas as formas de opressão contra a população negra do Brasil, principalmente àquela que sobrevive a toda forma de negação de direitos civis, sociais e políticos, é o resultado das contundentes lutas antirracistas do Movimento Negro brasileiro, no seu processo de resistência. A dimensão da luta em defesa da população negra, vitimizada por um dos marcadores sociais de diferenciação, o racismo antinegro, criado pela classe hegemônica branca para inferiorizar e oprimir a população afrodescendente na base estrutural da sociedade brasileira (CUNHA JUNIOR, 2013), tem se refletido em ações governamentais, por exemplo, o ato de sancionar a Lei n.º 10.639/2003, marco legal que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e inclui no currículo oficial das escolas brasileiras a obrigatoriedade de temáticas que abordem a História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Não obstante a essa obrigatoriedade, temos assistido à morosidade no processo de cumprimento dessa legislação. Essa falta de prioridade na agenda da política pública da educação contribui para manter a desigualdade social e as práticas racistas contra a população negra e intensifica o discurso da democracia racial. Mais ainda, a escola, espaço sociocultural, não cumpre o papel social no tocante à formação e preparo das e dos estudantes para

serem protagonistas, sujeitos e sujeitas de suas histórias de vida e contribuir para a transformação social.

A defesa intransigente para a aplicabilidade das leis n.º 10.639/2003 e a de n.º 11.340/2006, que no seu Art. 8º enfatiza a necessidade do trabalho com foco nas medidas integradas de prevenção, sendo esta última uma conquista política dos movimentos feministas e os movimentos de mulheres, ferramenta legal com vetor para preservar a integridade física e psicológica de mulheres em situação de violência de gênero, entendida como fenômeno social motivado pela assimetria de gênero, comumente materializada no espaço do domicílio familiar e motivado pelo sexismo (FRANCO, 2018). A ausência de ações político-pedagógicas que impactem na materialização desses instrumentos político-pedagógicos antirracistas e antissexistas, de certo, na garantia de direitos humanos da população em geral e, em especial, da juventude negra e das mulheres negras, intensifica as violências de gênero e racial.

É visível a morosidade para se materializar a Lei n.º 10.639/2003 no ambiente escolar. De certo, esse processo deve-se à incompletude no ato de educar, na ausência de discussões, por exemplo, relacionadas aos problemas cotidianos imbricados com as relações interpessoais, acolhimento, respeito à diversidade sociocultural, de gênero. Um modelo de educação multicultural, plurirracial e pluriétnico desenvolvido durante o processo educacional, com propósito de instrumentalizar pessoas para compreender a problemática do racismo estrutural e suas multifaces aceleradoras das desigualdades sociais brasileiras. Utilizamos a categoria racismo estrutural, neste contexto, para nos referirmos à estruturação desumana, criada pelos escravizadores, da existência de raças superior e inferior, como forma de escravizar o povo africano e destituí-lo de condições de vida digna e qualificada, desvalorização de sua cultura, religiosidade, desconhecimento de competências e habilidades profissionais que essa população possuía. O trabalho arquitetônico na construção civil das igrejas, mansões habitadas pelos colonizadores, o domínio na agricultura, pesca, nos engenhos, alfaiataria, dentre outras profissões qualificadas foram desempenhadas pela população negra escravizada (GONÇALVES, 2018; CUNHA JÚNIOR, 2007). Contudo esse modelo de fazer educação alienada está associada à falsa democracia racial e modus operandi de uma educação colonizadora padronizada pelo eurocentrismo.

A falta de prioridade política e o continuísmo do discurso da democracia racial têm prolongado essa ausência de reconhecimento de

sujeitos e sujeitas afrodescendentes. Não obstante, reivindicações e mobilizações de iniciativa de militantes do Movimento Negro brasileiro incidem na conquista de ideais antiescravistas cujo vetor indica a valoração da cultura originária do povo preto africano e afrodescendente com possibilidades de garantias efetivas de melhoria de vida com dignidade humana (CUNHA JÚNIOR, 2003). Destacamos a integridade dos direitos humanos em geral, e em especial, das mulheres negras objetificadas pela hierarquia e supremacia patriarcal, sendo seus corpos e almas suscetíveis à vitimização pela violência de gênero e racial acometida pelo sexismo.

Destarte, a longínqua luta pela emancipação política, respeito à dignidade humana da população negra e reconhecimento das desigualdades sociais e culturais na sociedade brasileira, aliada à necessidade de uma educação transformadora e libertadora, encabeçaram o pensamento negro de militantes dos movimentos negros. Destacamos com brevidade a Frente Negra Brasileira, que assumiu o palco de reivindicações negras nos anos 1930 e foi representada por personalidades como o primeiro militante negro do Brasil, o paulista Henrique Cunha, filho de congolês escravizado, e José Correia Leite, conhecedor da história do negro, membros e escritores do *Jornal O Clarim da Alvorada* (CUNHA JÚNIOR, 2003). Essa manifestação revolucionária preta é representada pelo teatro nos anos 1940, em São Paulo, por Abdias do Nascimento, o Teatro Experimental do Negro, e nos anos 1950, no Rio de Janeiro, por Solano Trindade.

Fortalecidas por esse legado ancestral e como resistência ao mito da democracia racial meritocrática à brasileira, enquanto ideologia de cortinar e negar a desigualdade racial entre pessoas autodeclaradas pretas e pardas e aquelas autodeclaradas brancas e que propagam a inverdade sobre igualdade de oportunidade e respeito às pessoas independentemente da diversidade étnico-racial. Como forma de resistir a essa corrente ideológica, o Movimento Social Negro brasileiro emerge nos anos 1970 para defender a inclusão, nos currículos escolares, de conteúdos da história do povo africano e do povo negro brasileiro. No entanto o reconhecimento e visibilidade dessa mobilização foi consolidado apenas em 2003, quando sancionada a Lei n.º 10.639/2003, que obriga o ensino da História e Cultura Afro- Brasileira e da Cultura Africana nos estabelecimentos de ensino brasileiro fundamental e médio, oficiais e particulares.

A história dos escravizados e escravizadas aprendida nas nossas escolas é incompleta. Não nos ensinaram que somos afrodescendentes de reis e rainhas que chegaram ao Brasil de maneira forçada e brutal e receberam

tratamento desumano, castigados e castigadas pelo açoite, pela força, o estupro colonial, negação da cultura, crença religiosa, dentre outros saberes africanos. Não nos ensinaram que esse povo negro era dotado de inteligência, capacidade intelectual, com profissões qualificadas e que dominavam a escrita e a leitura.

A resistência contra as formas de opressão vindas dos escravizadores contra essa população africana impulsionaram-na a criar estratégias de sobrevivência contra o sistema escravocrata e deram origem aos quilombos, categoria

[...] originária dos povos de línguas bantu (quilombo, aportuguesado: quilombo). Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra. [...]. É uma história de conflitos pelo poder, de cisão dos grupos, de migrações em busca de novos territórios e de alianças políticas entre grupos alheios. (MUNANGA, 1996, p. 58)

Neste sentido, o autor salienta ser o quilombo brasileiro

[...], uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos. Escravizados, revoltados, organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam partes de territórios brasileiros não-povoados, geralmente de acesso difícil. Imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar (MUNANGA, 1996, p. 63).

O significado de materializar o Projeto, O JULHO DAS PRETAS, é reafirmar o nosso compromisso com o feminismo negro na caminhada da verdadeira esperança. Esperança de que nossos passos sejam seguidos por quem virá depois de nós, pois seguimos nossas mães mais velhas que fizeram o caminhar, cortaram as ervas daninhas, retiraram as pedras e aplainaram a estrada da resistência contra opressões raciais e de gênero. Nesse sentido, a análise da discriminação racial contra a população preta, de se considerar aspectos acadêmicos como vetor para a pesquisa, uma teoria dissociada do exercício político da reflexão-ação com a participação ativa de sujeitos e sujeitas que compõem esse contingente, é insignificante para efetivar a transformação social. Assim sendo,

Quando a questão do racismo começar a sair dos livros, artigos, dissertações e teses de pesquisadores, quando deixar de ser problema do negro, para se tornar preocupação de todas as forças e instituições de país, quando sairmos da fase do belo discurso e das boas intenções sem ações correspondentes, poderemos dizer então que entramos na verdadeira fase do engajamento para transformar a

sociedade; estaremos saindo do pesadelo para entrar num sonho e do sonho para entrar numa verdadeira esperança (MUNANGA, 1996, p. 218-219).

Ao seguir os passos da militância negra do Brasil por reconhecimento e inclusão nos componentes curriculares das escolas brasileiras, do conteúdo da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, o artigo discute estratégia metodológica de trabalhar a materialização das Leis de n.º 10.639/2003 e n.º 11.340/2006, acunhada como Lei Maria da Penha, com ênfase no eixo sobre o respeito e preservação dos direitos humanos da mulher em geral e, em especial, da mulher negra.

Ressaltamos a relevância em trabalhar o problema da violência racial e de gênero na comunidade discente por entender que nossas escolas ainda oferecem uma educação colonizadora, haja vista, por exemplo, a Lei n.º 10.639/2003, e apesar de toda a mobilização do movimentos sociais antirracistas que clamam pela efetivação do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nos espaços escolares, assim como a Lei n.º 11.340/2006, defendida por nós feministas a favor do respeito à dignidade humana de nós mulheres e da diversidade de gênero. No entanto a morosidade e a falta de vontade política somente contribuem para perpetuar, na sociedade brasileira, a discriminação racial, a violência racial e o genocídio negro contra a população negra e, de forma mais contundente, mulheres negras e a juventude masculina negra, conforme evidenciam as pesquisas oficiais, por exemplo, o Atlas da Violência 2021 do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea).

2. Saberes Ancestrais e O Julho das Pretas Velhas Quilombolas

O diálogo com a epistemologia feminista negra tem consolidado o compromisso com o projeto de disseminar e reproduzir as vozes de mulheres negras que chegaram antes de nós e possibilitaram, com sua resistência antirracista e antissexista, uma aprendizagem a partir da suas vivências com o racismo estruturado, secularmente, no Brasil.

A leitura e discussões das escritas negras de mulheres como Maria Beatriz Nascimento, nordestina, intelectual negra, professora, escritora, historiadora, quilombola, assassinada pelo sexismo, e de Neusa Santos Sousa, mulher negra, escritora, médica psiquiátrica, baiana, psicanalista, são desconhecidas por parcela de pesquisadoras envolvidas com a temática da população negra com o vetor para mulheres negras e Comunidades Remanescentes dos Quilombos. Por Comunidades Remanescentes dos Quilombos:

[...] os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, 2003).

Os ensinamentos da Beatriz Nascimento consolidam nossa resistência e enfrentamento à violência racial e de gênero, à medida que alargamos horizontes e miramos caminhos sólidos para materialização de ações sociopolíticas que ressignifiquem o ser mulher negra propositiva e mobilizadora na luta antirracista e antissexista, mas torna-se imprescindível assumir a negritude e, enquanto mulheres negras, reconhecemos o nosso pertencer identitário negro, embora saber-se negra nos chame a rememorar enxertos de nossa história de conquistas feministas, mas também

[...] é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetidas a exigência, compelidas a expectativas alienadas. Mas é também, sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar em suas potencialidades (SANTOS, 1983, p. 17-18).

Destarte, somos reabastecidas por forças ancestrais para o *continuum* recriar, reinventar, ressignificar e reexistir no nosso cotidiano, e enquanto mulheres negras afrodescendentes, reafirmamos nosso agir político no enfrentamento à opressão patriarcal étnico-racial e de gênero, ao padrão de beleza eurocentrado. Neste contexto, assumir o compromisso como nossa negritude é valorizar nossa estética negra, como nos ensina Beatriz Nascimento (2018, p. 248-249):

Eu nunca tive vergonha de ser preta ou de ter o cabelo João, o que me envergonha, isso sim, é saber que a gente vive numa situação de impotência diante da realidade, diante do mundo, por isso eu continuo batalhando, lutando, acreditando nos valores que aprendi desde pequena no seio da minha família. [...] tem muita gente obtendo vantagens com o debate da questão racial. Ganhando poder e prestígio, mas para que isto continue eles têm que manter o mesmo discurso e a mesma dialética, qualquer mudança pode ser fatal... (NASCIMENTO, 2018, p. 248-249).

Necessária essa redescoberta identitária negra que se traduz como eixo fundamental para valorar mulheres quilombolas, nossas mais velhas, e suas contribuições na preservação cultural do povo negro, com seus saberes ancestrais sobre o uso de plantas medicinais, rezas, benzimentos e a arte de parturejar. Esses serviços, realizados nas comunidades quilombolas, principalmente, foram heranças transmitidas pela oralidade e observações no cotidiano das famílias. Embora a Oficina tenha sido apresentada via canal no YouTube, sua materialização se deu nos espaços socioculturais das Comunidades Remanescentes dos Quilombos da Bacia do Iguape,

Cachoeira (BA): Kaonge, Engenho da Cruz, Engenho Novo, Mutecho e Acutinga; Comunidades Remanescentes de Quilombos localizados nas cidades de Cruz das Almas (BA): Baixa da Linha e Vila Guaxinim; Comunidade Remanescente dos Quilombos de Muritiba (BA): Baixa Grande – todas situadas no Território de Identidade do Recôncavo Baiano.

O trabalho empírico foi realizado, por estudantes quilombolas, residentes nessas Comunidades. As etapas metodológicas da Oficina procederam da seguinte forma: realizações e participações de reuniões com a equipe da Oficina, coordenada pela assistente social do campus; estudantes identificaram as mulheres quilombolas pretas velhas para socializarem seus saberes seculares afroancestrais; realização de vídeos a partir das entrevistas com as rezadeiras, benzedadeiras, parteiras; identificação das mulheres com participação, ao vivo, durante os dias 23 (à tarde) e 24 de julho (pela manhã) de 2021, durante a apresentação da Oficina on-line; as equipes de estudantes, nas suas Comunidades, elaboraram as perguntas e entrevistaram as sábias mulheres, doutoras nas suas artes tradicionais, legado familiar.

O reencontro das mais novas e mais novos com as mais velhas e mais velhos⁶⁵ possibilitou aprendizagens hereditárias e construídas cotidianamente por meio dos remédios e chás caseiros, rezas e benzimentos, utilizando as folhas colhidas nas próprias Comunidades para cura de doenças físicas e espirituais, apesar da proximidade que as e os estudantes têm com essas práticas da afromedicina popular, aqui concebida como a cura por meio da fé nas folhas e poderes ancestrais capazes de harmonizar a saúde física, mental e espiritual das pessoas com crenças nessa medicina alternativa fitoterápica. O entendimento entre o familiar nas Comunidades Remanescentes dos Quilombos, isto é, a prática do uso das folhas para restabelecer a saúde de crianças, jovens, mulheres e homens quilombolas, realizados por mães, avós, avôs, madrinhas, vizinhas... dos e das estudantes do IF Baiano, campus Governador Mangabeira, foi inédito, quando sistematizado pela nossa pesquisa para realização da Oficina. O familiar é estranho. Nesse entendimento, Gilberto Velho (1997), quando, em seu texto “Observando o Familiar”, salienta que ao aprofundarmos o nosso olhar e atentarmos para aspectos pouco explorados, no caso, a importância dos saberes ancestrais, ou despercebidos até então, devido a uma suposta familiaridade com o observado e, embora nos pareça familiar, é preciso sair de nossa zona de conforto para compreender que:

O que sempre vemos e encontramos pode ser familiar, mas não é necessariamente conhecido e o que não vemos e encontramos pode ser exótico, mas até certo ponto, conhecido. [...].

Da janela de meu apartamento vejo na rua um grupo de nordestinos, trabalhadores da construção civil, enquanto alguns metros adiante conversam com alguns surfistas. Na padaria há uma fila de empregadas domésticas, três senhoras de classe média conversam na porta do prédio em frente; dois militares atravessam a rua. Não há dúvida de que todos esses indivíduos e grupos fazem parte da paisagem, do cenário da rua, de modo geral estou habituado com sua presença, há uma familiaridade. Mas, por outro lado, o meu conhecimento a respeito de suas vidas, hábitos, crenças, valores é altamente diferenciado (VELHO, 1997, p. 126).

A caminhada metodológica que resultou na Oficina demonstrou o envolvimento de quem convive no dia a dia, não como parentes, vizinhanças,

mas figuraram-se em papéis distintos pesquisadores e pesquisadoras e pesquisadas e pesquisados. A forma de construir pesquisa na qual quem pesquisa integra o *locus* empírico, concomitantemente, interage e faz parte dos elementos pesquisados se considerarmos a interconexão de quem ensina e de quem aprende. A interação entre quem aprende e quem ensina, sobretudo a valoração dos saberes populares respeitados, assim como o estreitamento de vínculo empático, pois o sentimento de pertencer ao universo pesquisado, ser participante, são ideias que não abrem espaço para a neutralidade sobre a pesquisa em desenvolvimento (GIL, 2009; BRANDÃO, 1998). Por se referir a um trabalho de valoração à tradição e cultura africana, classificamos esta pesquisa, com base nos procedimentos dinâmicos, como Metodologia Afrodescendente de Pesquisa, de acordo com a visão de seu autor, professor Henrique Cunha Júnior (2008). No seu entendimento, essa abordagem

[...] faz parte de derivados sobre alterações com a prática de pesquisas que podemos denominar interpretativista. [...]. As metodologias interpretativista se caracterizam pela não separação dos Sujeitos pesquisador e pesquisado. [...]. Um ambiente da pesquisa e os participantes da pesquisa como interagem os pesquisadores, fazendo estes, de certa maneira parte do que está sendo investigado (CUNHA JÚNIOR, 2008, p. 3).

A nossa pesquisa foi composta por sujeitos e sujeitas, não tivemos objeto pesquisado, quem pesquisou, inexoravelmente, pesquisou-se; a convivência no espaço geográfico quilombola, o qual marca a luta ancestral pela liberdade humana, possibilitou a materialização da metodologia afrodescendente de pesquisa interpretativista.

Estudantes quilombolas que participaram da Oficina, ao escutarem as sábias falas das mulheres, pretas velhas quilombolas, puderam visitar o

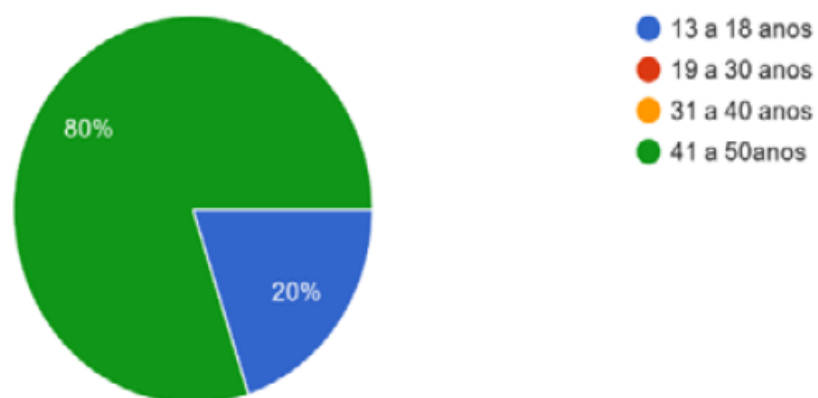
legado da cultura e a história ancestral e protagonizar nesse percurso secular atravessado pelos povos negros da Diáspora africana, neste interim, reconhecer-se como representantes de reis negros e rainhas negras, povos africanos imigrados compulsoriamente de suas terras para servir de escravizados e escravizadas dos colonizadores escravizadores. Sendo essas Comunidades Quilombolas, no passado, espaços de resistência dos pretos e pretas como estratégia de sobrevivência, diante das condições subumanas a que seus corpos eram submetidos buscaram a liberdade. Os Quilombos se constituíram espaços de liberdade e enfrentamento ao escravismo criminoso entendido como sendo o “[...] modo de produção implantado pelos portugueses no Brasil durante a colônia e que vigorou até o final do império” (CUNHA JÚNIOR, 2015, p. 6).

3. Imagens e aprendizados que a Oficina possibilitou

Como ferramenta para avaliar o trabalho desenvolvido com discentes quilombolas, elaboramos um questionário, via Google Forms, para identificação dos sentimentos e aprendizados com a materialização dessa atividade de cunho socioeducativo e sociopolítico. A seguir, as respostas obtidas:

Gráfico 1 – Faixa etária

2. Em qual faixa etária está?
5 respostas

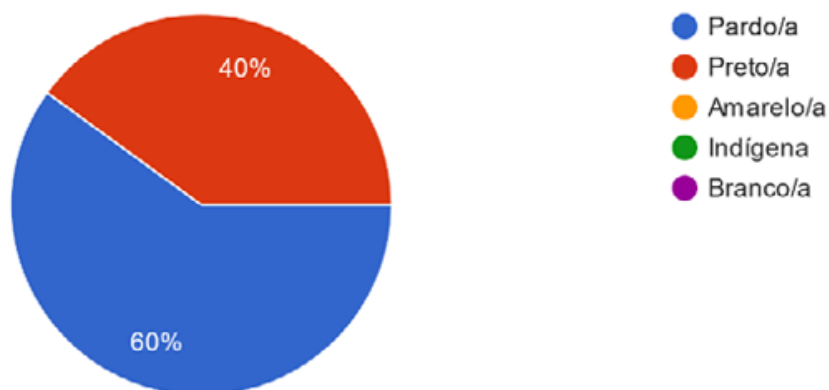


Fonte: arquivo das autoras

Gráfico 2 – Autodeclaração

4. Como você se autodeclara?

5 respostas



Fonte: arquivo das autoras

3. Conte-nos como foi sua experiência com a Oficina O Julho das Pretas Velhas Quilombolas?

Minha experiência foi maravilhosa.

Muito boa, aprendi muita coisa.

Muito bom, um excelente aprendizado, poder conhecer mais, é sempre bom e importante agente aprender com os mais velhos.

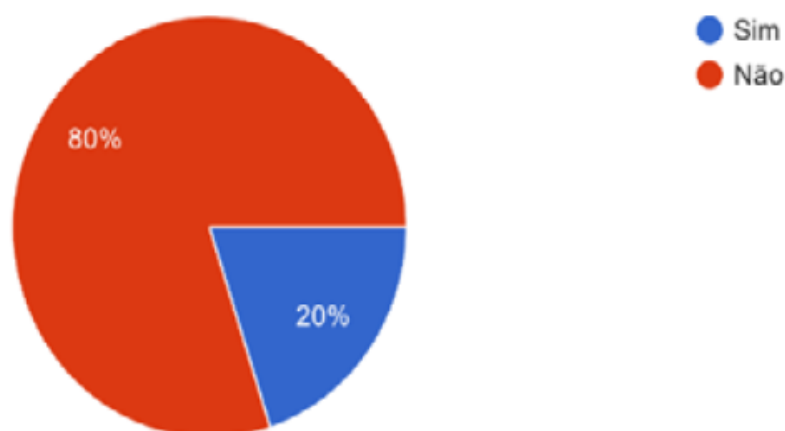
Muito boa, por fazer valer o quanto os nossos mais velhos têm a compartilhar de forma valorizada e reconhecida os seus conhecimentos. Imensa gratidão!

Uma experiência de muitos aprendizados.

Gráfico 3 – Conhecimento sobre a Lei 10.639/2003

5. Você já ouviu falar conhecia sobre a Lei 10.639/2003?

5 respostas

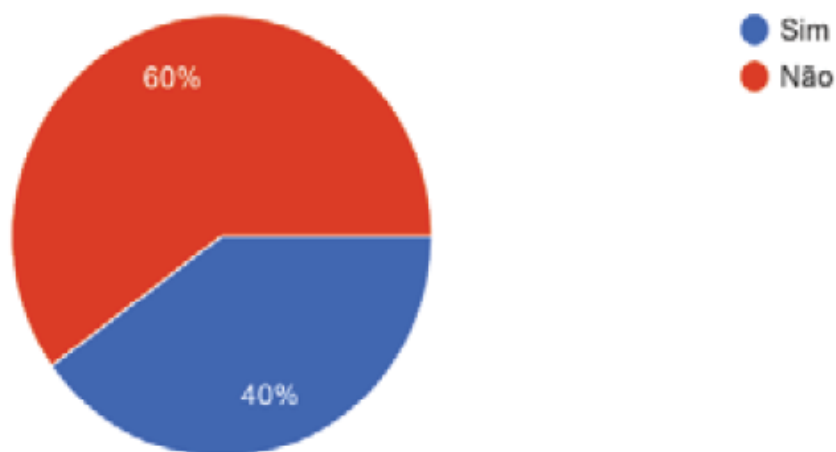


Fonte: arquivo das autoras

Gráfico 4 – Conhecimento sobre a Lei 11.340/2006

6. Conhecia ou ouviu falar da Lei 11.340/2006?

5 respostas

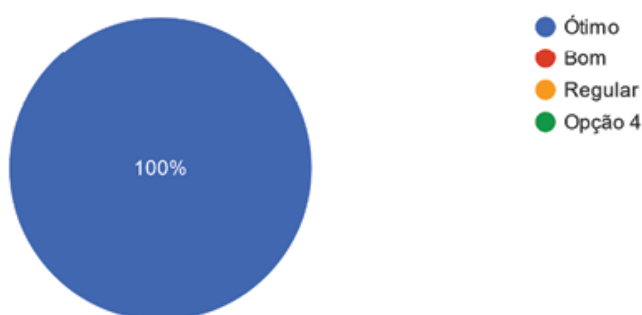


Fonte: arquivo das autoras

Gráfico 5 – Ensinos aprendidos com a Oficina

9. Como reconhece o evento Julho das Pretas 2021 para seu processo de ensino- aprendizagem no Ifbaiano- Campus Governador Mangabeira?

5 respostas



Fonte: arquivo das autoras

Consideramos relevante a Oficina para o processo de ensino-aprendizagem e para a vida social das estudantes e dos estudantes quilombolas, apesar do desconhecimento das legislações, como sinalizado nas respostas anteriores. Com relação a autodeclaração, a cor parda prevaleceu, por isso a necessidade de ampliar essa arena de debates que contribua para assumirmos a nossa negritude, construir o sentimento de pertencimento identitário negro (MUNANGA, 2019). Outro aspecto a

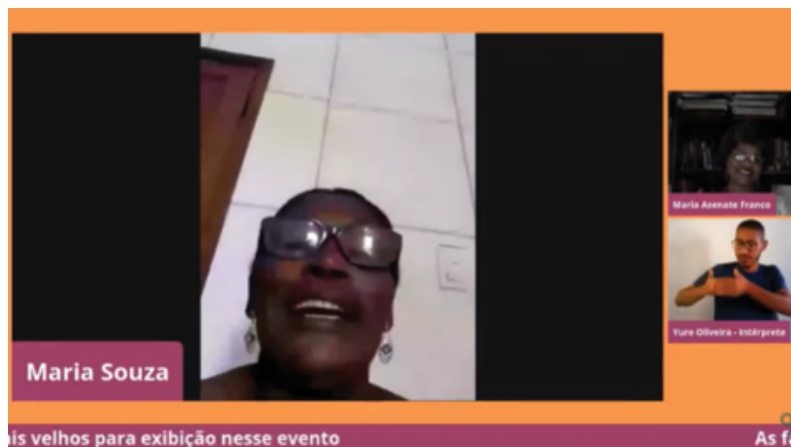
considerar refere-se à contribuição da Oficina na vida acadêmica das e dos estudantes, a percepção de participar do trabalho de campo, o qual é partícipe da pesquisa. Ao usarmos a técnica metodológica afrodescendente de base interpretativista, possibilitamos a inexistência dual entre o que se pesquisa e quem pesquisa, existe imbricamento nessa dinâmica em busca de conhecimento que se traduz em pesquisar o que se vive, sua cultura, seu cotidiano. Essa ferramenta de pesquisa afrocentrada na valoração dos elementos históricos e culturais, aqui, de estudantes quilombolas, contribui para o fortalecimento da negritude como resistência ao modelo de educação alienante, reprodutor de práticas eurocêntricas, que credita na existência de supremacia de um grupo social, no caso, do branco, e inferioridade no grupo social negro. Nossa atividade protagonizou as mulheres negras quilombolas e, politicamente, contrariou essa falácia do racismo estrutural.

Figura 1 – Rezadeira da Comunidade Engenho Novo



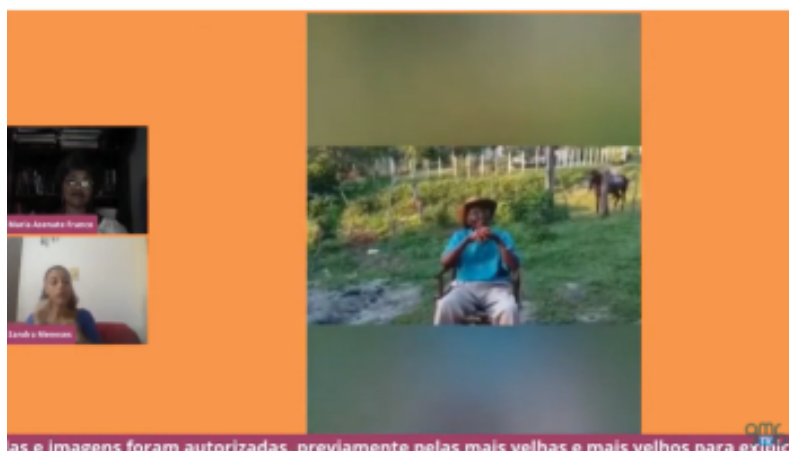
Fonte: as autoras

Figura 2 – Conhecedora dos saberes ancestrais da Comunidade de Baixa Grande



Fonte: as autoras

Figura 3 – Conhecedor das folhas para garrafadas, Comunidade Mutecho



Fonte: arquivo das autoras

4. Alinhavando as considerações finais

Agradecemos à nossa ancestralidade, que nos inspirou e nos permitiu idealizar, elaborar e materializar a Oficina O Julho das Pretas Velhas Quilombolas.

A memória Ancestral, significou livro vivo do legado de Histórias Orais; expressões das vivências na arte de serem parteiras, rezadeiras e curandeiras pela via das folhas medicinais e constituíram conectores das experiências contadas pelas mulheres negras quilombolas. Da Oficina foram almejados aprendizagens e sabedorias a serem preservadas por nós, afrodescendentes, e sendo a escola lócus de ensino-aprendizagem e espaço sociocultural para disseminar esses saberes, obtivemos como resultados: o estreitamento entre IF Baiano – campus Governador Mangabeira e Comunidades Remanescentes de Quilombos do Recôncavo Baiano; diálogos intergeracionais entre as mais velhas com as mais novas e mais novos, estudantes quilombolas entrevistaram suas mais velhas, mulheres quilombolas, para materialização da atividade sociopolítica e socioeducativa; o respeito e a visibilidade da herança ancestral africana como legado a ser preservado e visibilizado; olhar insurgente e sensível para reconhecer o valor de nossa identidade negra.

A Oficina contribuiu para valoração e respeito da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, conteúdos relevantes que integram a Lei n.º 10.639/2003, logo, discussões a serem debatidas com a categoria de discentes, e como atividade sociopolítica. Foi constituída por momentos de dialogicidade baseados na Metodologia Afrodescendente interpretativista

como expressão de horizontalidade no fazer pesquisa, e ser integrante dessa pesquisa por meio do modo de vida, das relações cotidianas, vizinhas e laços consanguíneos fez emergir as relações de cooperação, vínculos identitários, ambiência e sociabilidade nas Comunidades Remanescentes dos Quilombos e a população que nelas habitada.

Por fim, lembrando duas grandes feministas negras, Sueli Carneiro (2018) e Conceição Evaristo (2016), sabemos que nós, mulheres negras, socialmente não fomos destinadas ao lugar de poder, de protagonismo, contudo desafiamos essa ideologia da violência racial e de gênero e assumimos a construção de nossa história de vida e fazemos a história das rezadeiras, benzendeiras, parteiras e curandeiras das Comunidades Remanescentes dos Quilombos, as quais protagonizaram, com seus ensinamentos adquiridos pela oralidade ancestral e com essa pedagogia ancestral, nossas mais velhas quilombolas, e ressignificaram o nosso Julho das Pretas, reafirmaram o compromisso com nossas ancestrais quando combinamos viver, *combinamos de não morrer*. Esse combinamos de não morrer é traduzido com a continuidade das crenças nas folhas para rezar, benzer, curar, a arte de parturejar, manejar as folhas para fazer os remédios caseiros.

REFERÊNCIAS

BRASIL. *DECRETO n.º 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitória.

BRASIL. *Lei n.º 10.639/2003*. Altera a Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências.

BRASIL. *Lei n.º 11.340/2006*. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm. Acesso em: 11 jan. 2015.

CARNEIRO, S. *Escritos de uma vida*. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

CUNHA JÚNIOR, H. Movimento de consciência negra na década de 1970. *Educação em Debate*, ano 25, v. 2, n. 46, p. 47-54, 2003.

CUNHA JÚNIOR, H. Os negros não se deixaram escravizar: temas para as aulas de história dos afrodescendentes. *Revista Eletrônica Espaço Acadêmico*, v. 69, p. 1-10, 2007. Disponível em: <https://bit.ly/3dIhRZp>. Acesso em: 20 jan. 2021.

CUNHA JÚNIOR, H. Metodologia afrodescendente de pesquisa. *Revista Ethnos*, São Paulo, ano 5, n. 1, jun. 2008.

CUNHA JÚNIOR, H. Afrodescendência e africanidades: um dentre os diversos enfoques possíveis sobre população negra no Brasil. *Revista Interfaces de Saberes*, Caruaru, v. 13, n. 1, p. 1-10, 2013.

EVARISTO, C. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

GONÇALVES, A. M. *Um defeito de cor*. 18. ed. Rio de Janeiro: Record. 2018.

MUNANGA, K. As facetas de um racismo silenciado. In: SCHWARCZ, L. M.; QUEIROZ, R. da S. (org.). *Raça e Diversidade*, São Paulo: EDUSP/Estação Ciência, 1996.

MUNANGA, K. *NEGRITUDE: usos e sentidos*. – 4, ed.- Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. – (Coleção Cultura Negra e Identidades).

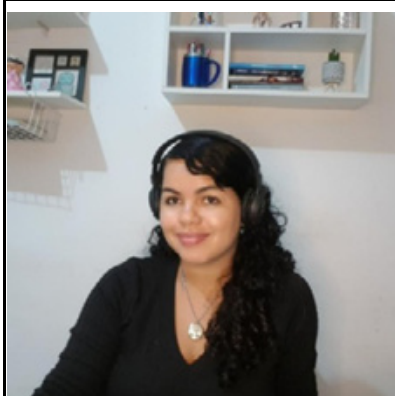
NASCIMENTO, B. *Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição*. 1. ed. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018. p. 453-45

SOUSA, N. S. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da Identidade no Negro Brasileiro em Ascensão Social*. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

⁶⁴ Símbolo Adinkra do conhecimento, da aprendizagem permanente e da busca contínua do saber (NASCIMENTO; GÁ, 2009, p. 180).

⁶⁵ Ressaltamos a presença dos mais velhos: seu Erasmo, da Comunidade Mutecho, faz garrafadas para neutralizar o veneno de cobras e curar pessoas e animais picados e picadas pelo animal peçonhento; e seu Raimundo, da Comunidade Vila Guaxinim, alivia as pessoas adoentadas com dores por meio de suas rezas. Embora a entonação e o protagonismo do Julho das Pretas focalizaram as mulheres, os saberes ancestrais possibilitaram a igualdade de gênero, no sentido de respeitar quem veio antes de nós para nos ensinar.

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES



Quezia dos Santos Lima

Doutora em Língua e Cultura (UFBA). Mestra em Estudo de Linguagem (Uneb). Graduada em Letras com Inglês (Uneb). Professora do IF BAIANO, campus Valença. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa em Linguagens, Culturas e Ambientes (Glicam/ IF BAIANO) e do Grupo de Pesquisas e Práticas em Gênero, Diversidade e Sexualidade (Gedisex). Faz parte do Núcleo de Estudos de Gênero e Sexualidade (Geni) e do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (Neabi/IF BAIANO), núcleos de diversidade e inclusão do IF BAIANO, e desenvolve pesquisas nas áreas de gênero, discurso e relações étnico-raciais. E-mail: quezia.lima@ifbaiano.edu.br. Orcid: 0000-0003-0476-4326.



Rafaella Elisa Santos Rolim Miranda Brito

Mestra em Estudo de Linguagens pela Universidade do Estado da Bahia (Uneb), doutoranda em Língua e Cultura pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), onde desenvolve pesquisas alicerçadas pela Análise de Discurso Materialista – AD, cujo corpora encontra-se em torno de discursos acerca dos direitos humanos dos homoafetivos, sobretudo a partir da prática analítica de projetos legislativos, tendo como alvo o labor analítico sobre o devir jurídico. É professora concursada do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano – IF BAIANO/Campus Alagoinhas, desde 2010. Integra o Grupo de Pesquisa Linguagens, Culturas e Ensino (LinCultE/IF BAIANO), atuando nas linhas Linguagens e Corpos e Língua e Sociedade: Discurso e Argumentação. E-mail: rafaella.s.rolim@gmail.com. Orcid: 0000-0001-7310-3447.



Tainá Ribeiro de Souza

Graduanda em Licenciatura em Geografia no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano – Campus Santa Inês Bahia, atuou como bolsista do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID) no subprojeto instituído entre educação básica e formação docente no Território do Vale do Jiquiriçá. Orcid: 0000-0003-0323-3494.



Ivo Ferreira de Jesus

Doutor em Letras pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Mestre em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia (Uneb/2008). Pós-graduado em História e Cultura Afro-Brasileira pela Fundação Visconde de Cairu (2005), e em Comunicação (Radialismo). Graduado em Letras Vernáculas com Língua Estrangeira (francês) pela Universidade Federal da Bahia (UFBA/1997). Professor do Instituto Federal Baiano – Campus Santa Inês e coordenador do Neabi. Professor voluntário e diretor de comunicação do Instituto Cultural Steve Biko. Pesquisador e editor da revista Africanías do Núcleo do Grupo de

Estudos Africanos e Afro-Brasileiros de Línguas e Culturas (NGEAAALC) da Universidade Estadual da Bahia (Uneb). Autor do Romance *O Deus do Sal e Outras correntezas* (2021). Orcid: 0000-0002-1042-7898.



Caio Lincoln Santos Araújo

Professor do Instituto Federal Baiano (IF BAIANO) – Campus Alagoinhas, atuando no ensino de Arte (Teatro). Diretor de teatro, agitador cultural, e mestre em Artes Cênicas (2018) com pesquisa na linha II - Poéticas e Processos de Encenação do Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas (PPGAC) da Universidade Federal da Bahia (UFBA); Bacharel em Artes Cênicas com habilitação em Direção Teatral pela Escola de Teatro da mesma universidade (2005). Tem pesquisa na área de Teatro Físico, corpo, Biopolítica, Pós-Estruturalismo, Movimento Antropofágico e Contracultura pelo PPG e pelo Grupo de Pesquisa em Encenações Contemporâneas (G-PEC). Realiza pesquisa e extensão na linha Arte e Estudos Culturais pelo Grupo de Estudos em Ciências Humanas: educação, política, cultura e direitos humanos (GEHU), na Linha 1: Artes, Educação e Poéticas e na Linha 2: Linguagens e Corpos pelo Grupo de Pesquisa Linguagens, Culturas e Ensino (LinCultE). Orcid: 0000-0002-9909-0696.



Lucrecia Raquel Greco

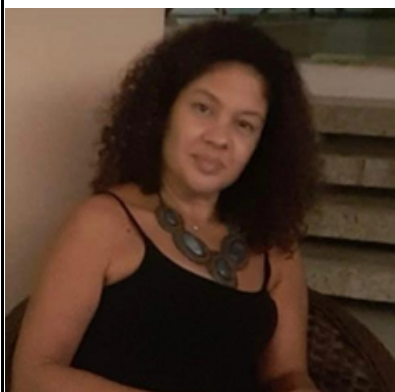
Doutora, professora e licenciada em Ciências Antropológicas pela Universidade de Buenos Aires. Atualmente é professora visitante no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Desde a área de antropologia do corpo e da performance; trabalhou diversos temas como raça, gênero, classe e nação, maternagens, cuidados, problemáticas socioambientais e políticas culturais. Trabalhou como pesquisadora e/ou colaboradora em diversos projetos sociais focados em práticas corporais afro-brasileiras no Brasil, setores populares e povos indígenas do Nordeste (Qom e Mbya) na Argentina e em processos de patrimônio com seringueiros do Acre. Formação na área de performance e trabalho corporal (principalmente butoh, yoga e tango, teatro do oprimido). Orcid: 0000-0002-7943-4194.



Rita Marcia Amparo Macedo

Possui graduação em Licenciatura em Educação Física pela Universidade Estadual de Feira de Santana (2006). cursando Bacharelado e Licenciatura em Filosofia UEFS/2011). Especialista em Docência Superior (FIJ/2009) e Filosofia Contemporânea (UEFS/2010). Atualmente leciona no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano (IF BAIANO). Mestra do Programa de Pós-Graduação em Desenho, Cultura e Interatividade PPGDCI (UEFS/2014-2017). Membro do Grupo de Pesquisa Artes do Corpo: memória, imagem e imaginário – Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Coordenadora do Núcleo de Estudos de Gênero e Sexualidade (Geni) do Instituto

Federal Baiano – Campus Alagoinhas – Portaria (29/2020). Integra o LinCultE na Linha Linguagens e Corpos. Orcid: 0000-0003-2206-2459.



Rosangela Lima de Neves Rodrigues

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação Multi-Institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento (DMMDC/UFBA/Uneb). Docente da educação básica/ensino médio – EJA no Colégio Estadual Antônio Carlos Magalhães (ACM/Santa Inês). Técnica em Assuntos Educacionais no Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano – Campus Santa Inês. Membro do grupo de pesquisa Educação, Etnicidade e Desenvolvimento Regional (GEEDR/Uneb/CNPq). ORCID: 0000-0002-9009-8165



Leliana Santos de Sousa

Doutora em Ciências da Educação pela Université Vincennes Saint-Denis Paris 8 – França. Mestre em Educação pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professora titular da Universidade do Estado da Bahia-UNEB. Líder do Grupo de pesquisa Educação, Etnicidade e Desenvolvimento Regional (GEEDR/UNEB/CNPq). Diretora e Pesquisadora do Centro de Pesquisa Educação e Desenvolvimento Regional (CPEDR/UNEB). Docente permanente do Mestrado Profissional em Educação de Jovens e Adultos (MPEJA/UNEB) e do Doutorado Multi-Institucional e Multirreferencial em Difusão do Conhecimento (DMMDC). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6542648124328049>. Orcid: 0000-0002-6979-4617.



Merilande de Oliveira Soares Eloi

Licenciada em Pedagogia pela Universidade do Estado da Bahia (2003). Especialista em Gestão Educacional e Planejamento pela Universidade do Sudoeste do Estado da Bahia (2004) e em Língua, Linguística e Literatura pela Faculdade Batista Brasileira (2010). Mestre em Gestão e Tecnologias Aplicadas à Educação pela Universidade do Estado da Bahia (2013). Atuou como docente nas redes pública e particular. Atualmente, atua como técnica em assuntos educacionais no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano – Campus Santa Inês. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa em Educação, Linguagens, Anticolonialismo e Subjetividades (Gepeds) do IF BAIANO, linha de pesquisa Educação, Movimentos Sociais e Inclusão. Orcid: 0000-0003-0047-2246.

Maria Asenate Conceição Franco

Graduada em Serviço Social; especialista em Gestão Pública e Terceiro Setor; mestra em Políticas Sociais e Cidadania; doutora em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo. Estágio Pós-Doutoral em andamento. Atualmente é assistente social no IF BAIANO – Campus Governador Mangabeira; Docente. Líder do Grupo de Pesquisa Serviço Social,



Educação, Negritude e Gênero (GPSSENGÊ). Pesquisadora das temáticas: famílias monoparentais femininas e pobreza; gênero, políticas públicas, e marcadores sociais de diferenciação: etnia/raça, classe, ruralidade, etarismo, capacitismo; contextos rurais, quilombolas baianos; mulheres artesãs – feirantes, urbanismo e feiras itinerantes. Orcid: 0000-0003-4194-7973.



Letícia dos Anjos Sales

Está cursando Técnico em Informática Integrado ao Ensino Médio no Instituto Federal de Ciência e Tecnologia Baiano – Campus Governador Mangabeira. Reside na Comunidade Quilombola Baixa Grande, zona rural da cidade de Muritiba (BA). Tem 16 anos e pretende ser programadora. Atualmente integra o Grupo de Pesquisa Serviço Social, Educação, Negritude e Gênero (GPSSENGÊ), que visa orientar os indivíduos, no âmbito escolar, a cumprir papel social neste local, respeitando uns aos outros de maneira que traga benefícios para a comunidade, incluindo a educação, assistência social, cultura, saúde, entre outros. Orcid: 0000-0002-3538-4548.



Jussimara de Santana Barreto

Reside na Baixa Grande (comunidade Quilombola), zona rural da cidade de Muritiba (BA). Está cursando Técnico em Informática Integrado ao Ensino Médio no Instituto Federal de Ciência e Tecnologia Baiano, Campus Governador Mangabeira. É integrante do Grupo de Pesquisa Serviço Social, Educação, Negritude e Gênero (GPSSENGÊ), que visa orientar os indivíduos, no âmbito escolar, a cumprir papel social neste local, respeitando uns aos outros de maneira que traga benefícios para a comunidade, incluindo a educação, assistência social, cultura, saúde, entre outros. Orcid: 0000-0001-7828-8751.

SOBRE AS ORGANIZADORAS



Fernanda da Silva Machado

Professora do Ensino Básico Técnico e Tecnológico do Instituto Federal Baiano (IF BAIANO – Campus Alagoinhas). Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura da Universidade Federal da Bahia (PPGLinC/Ufba). Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens, na linha Linguagens, Discurso e Sociedade da Universidade do Estado da Bahia (Uneb). Graduada em Letras Vernáculas pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) nas habilitações Bacharelado e Licenciatura. Possui experiência nas áreas de Estudos Discursivos e Argumentativos, História da Cultura Escrita e Dialectologia. Líder do Grupo de Pesquisa Linguagens,

Culturas e Ensino (LinCultE)/ IF BAIANO), atuando nas linhas Linguagens e Corpos e Língua e Sociedade: Discurso e Argumentação. Integrante do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (Neabi/IF BAIANO).

Orcid: 0000-0002-1847-7873



Nelian Costa Nascimento

Mestranda em Educação pelo Programa Gestão e Tecnologias Aplicadas à Educação (GESTEC) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Especialista em Psicopedagogia Institucional pela Faculdade Integrada Euclides Fernandes (FIEF). Licenciada em Pedagogia pela Universidade Católica do Salvador (UCSAL). Professora da rede estadual de educação, onde atuou também como gestora. Atualmente é pedagoga Orientadora Educacional do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano – Campus Santa Inês. Integra o Grupo de Estudo e Pesquisas em Educação, Anticolonialismo, Linguagens e Subjetividades

(Gepeds/IF BAIANO) Linha: Políticas Públicas, Direito e Educação e o Grupo de Estudos e Pesquisas em Gestão, Trabalho e Educação (Lavoro/Uneb). Tem experiência na área de Gestão em Educação e interesse nos temas: trabalho, gestão da educação, políticas públicas da educação, direitos humanos, feminismo negro e pensamento decolonial.

Orcid: 0000-0002-5961-7027

RECOMENDAÇÃO DE LEITURA

Centrada em conexões entre a área de Linguística, Letras e Artes com campos afins, esta coletânea intitulada *Relações Étnico-Raciais e de Gênero: Questões Identitárias e Político-Culturais* parte das reflexões de profissionais e estudantes que contemplam em suas pesquisas o viés de raça e/ou de gênero.

As sequências: Seção I “Lingua(gem): discursos de raça e de gênero”; Seção II: “Interfaces artístico-culturais: relações de raça e de gênero” e Seção III: “Educação: raça e gênero” ordenam este livro, cujos capítulos abordam, de forma crítica, produções artístico-esportivo-culturais, redes sociais contribuindo para a práxis pedagógica num processo que indissocia teoria e prática.

Resistindo ao tempo, ao espaço, às previsibilidades e contingências de cada momento e lugar, os conflitos étnico-raciais necessitam de atenção teórico-acadêmica como uma forma de discutir e, a partir disso, analisar uma realidade que precisa ser compreendida para ser superada. É uma árdua tarefa, ainda incipiente, e por isso mesmo pertinente e necessária.

Sendo assim, esse trabalho é um ciclo que parte dos anseios da sociedade ao redor e devolve para ela a síntese dos ideais de base de um projeto na expectativa de que esse diálogo ecoe cada vez mais, reverberando de volta a ampliação dessas ideias.

Fernanda da Silva Machado

Professora IF BAIANO, doutora em Língua e Cultura

Todos os dias, discursos forjados em complexos ideários políticos, identitários e culturais nos atravessam e não passam por nós sem nos afetarem. Mas, na prática, como transpor os limites do incômodo e trazer esses elementos à luz da visão crítica, de modo que eles sejam frutíferos no interior dos debates em espaços de produção do conhecimento? Como uma bússola a orientar o leitor em busca dessa resposta (ou de novas perguntas), a coletânea *Língua, Discursos, Relações Étnico-Raciais e de Gênero: questões identitárias e político-culturais* é leitura indispensável para quem deseja aprofundar-se em questões centrais e cada vez mais urgentes do nosso tempo, como as reflexões sobre gênero e raça, seus meandros e suas potências.

Na obra, organizada em três grandes seções, os autores, profissionais da Educação do Instituto Federal Baiano – IF BAIANO, Universidade Federal da Bahia – UFBA e Universidade do Estado da Bahia – UNEB, oferecem uma valiosa contribuição ao debate, a partir da visão de quem vivencia o saber científico em ebulição constante diretamente de uma instituição de ensino. O trabalho toma como base estudos dos campos da Linguística, Letras, Artes e outras áreas, para tratar de temáticas em torno do macrotema de raça e gênero, relacionado à linguagem, às manifestações artístico-culturais e à Educação, resultando em uma imersão que perpassa desde os saberes ancestrais quilombolas às recentes mídias sociais.

Partindo desse movimento, a persona curiosa do leitor é quem ganha. Ao ter contato com análises dinâmicas e diversificadas, pela ótica de diversas áreas do conhecimento, este livro proporciona uma experiência que pode tanto subsidiar o trabalho de pesquisa e docência quanto amadurecer visões e ideais de vida em sociedade para um público mais amplo.

Shagaly Ferreira

Jornalista e mestre em Literatura e Cultura

Appris
editora

